

# RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION  
BIBLICA LATINOAMERICANA

Nº 13

SAN JOSE, COSTA RICA  
1992

**Rebae**





---

# CONTENIDO

EDITORIAL .....	5
<i>Javier Saravia</i>	
UNIDAD Y PLURALISMO en la Iglesia primitiva .....	9
<i>Francisco López</i>	
LA INCÓMODA MORAL DE JESÚS: Mc 12, 28-34 .....	23
<i>José Cárdenas Pallares</i>	
MATEO: BUENAS NUEVAS PARA LOS POBRES Y PERSEGUIDOS: Bienaventuranzas en Mateo .....	29
<i>Carlos Bravo Gallardo</i>	
«ESPEREN EL DÍA DE LA LLEGADA DE DIOS Y HAGAN LO POSIBLE POR APRESURARLA... » (2 PE. 3, 12) (Las cartas no paulinas como literatura de resistencia) .....	45
<i>Raúl H. Lugo</i>	
LA ORACIÓN FUERTE DEL LAMENTO Y DE LA RESISTENCIA DEL PUEBLO DE DIOS .....	57
<i>Marcelo Barros de Souza</i>	
Y EL MAR YA DEJÓ DE EXISTIR .....	71
<i>Adolfo Ham</i>	
LA MEMORIA SUBVERSIVA DE UNA MUJER: II Samuel 21, 1-14 ...	77
<i>Alicia Winters</i>	
¿UNA ESPIRITUALIDAD PARA LA MUJER? .....	87
<i>Adriana Méndez Peñate</i>	
TESTIMONIOS: Los refugiados guatemaltecos y su Espiritualidad de Resistencia .....	105
<i>Javier Saravia</i>	
MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO (Reseña) .....	111
<i>Roberto E. Zwetsch</i>	
REVISTA BÍBLICA ANDINA (Reseña) .....	119
<i>Fernando Torres</i>	



---

# EDITORIAL

Javier Saravia

La ESPIRITUALIDAD de la RESISTENCIA es el tema central de este número; asunto y materia suscitados por la realidad en que vive nuestro pueblo Latinoamericano. Las mayorías populares, situadas en «lugares desérticos» y en «tiempo de invierno», resisten por la fuerza del Espíritu.

La ESPIRITUALIDAD de la RESISTENCIA brota de las «venas abiertas de América Latina». El pozo del pueblo es el manantial de la espiritualidad. El Encuentro Nacional de Comunidades Eclesiales de Base recordó la ESPIRITUALIDAD, como uno de sus ejes centrales en su vida y en su práctica, y señaló el compromiso de encontrar fuentes de espiritualidad y conductos para beber y transmitir esa agua de la espiritualidad.

Caminar firmes en «el camino de la solidaridad, la resistencia y la esperanza: Camino popular, cristológico, teológico y eclesial» nos anunció Javier Jiménez Limón, en su obra póstuma.<sup>1</sup> El mismo recuerda que «espiritualidad» no se refiere a un sector particular de prácticas «espirituales». Más bien se trata de vivir toda la vida humana en el aliento y el Don de Dios que llamamos Espíritu.<sup>2</sup> Y propone unos «rasgos de esa espiritualidad pensando en nuestro tiempo invernal: la solidaridad como inserción, como acción, como cruz compartida y como lugar de esperanza».<sup>3</sup> J. J. Limón insiste que la

---

<sup>1</sup> Javier Jiménez Limón, *Con Dios y con los pobres*, CRI: México, 1939, así titula el párrafo III (pp. 91s) del cap. 5º subtitulada: - Para una espiritualidad en época de invierno- donde nos da muy profundas reflexiones sobre la Espiritualidad de la Resistencia. El iba a escribir un artículo para este número de RIBLA, pero sus venas no pudieron resistir la gran fuerza teológica de su espíritu, y murió, por un derrame cerebral, en febrero de 1990. Recomiendo mucho el capítulo 5º (pp. 83-102). En memoria suya citaré algunos textos con sus reflexiones, a sabiendas que es recomendable «citar», en una preferencia editorial.

<sup>2</sup> id.p. 91. Al referirse a la espiritualidad popular comenta: «... Pues bien, precisamente en el invierno, hemos de hacer contra este anhelo de recuperar la vida privada... la fraternidad con él (pueblo empobrecido), en la intemperie del invierno, porque la sabemos ungida por el Espíritu y cobijada por la única paternidad decisiva y universal. » p. 92.

<sup>3</sup> id. p.94s.

resistencia madura en la fe y se alimenta de una espiritualidad de la esperanza.

La espiritualidad «es una vivencia de fe, de amor y de esperanza, expresión y manifestación de la acción del Espíritu, que conduce a un seguimiento de Jesús en las circunstancias cambiantes de la realidad».<sup>4</sup> Este autor, Camilo Macisse, quien por motivos de fuerza mayor, no pudo presentar un artículo para éste número de RIBLA, nos presenta la espiritualidad como alimento y como fruto. En su descripción de los «Signos del Espíritu en América Latina» encontramos elementos relacionados con la ESPIRITUALIDAD de la RESISTENCIA: Toma de conciencia de una realidad de injusticia; la solidaridad como camino hacia la paz y el desarrollo; la defensa de los valores y de la diversidad de las culturas... «La realidad martirial de la persecución y del martirio que se caracteriza por el espíritu de fortaleza, por el despojo y empobrecimiento, la creatividad, la solidaridad con los que sufren y la alegría que comunica el Espíritu».<sup>5</sup> Camilo Macisse entiende ESPIRITUALIDAD «como estilo o forma de vivir la vida cristiana, brota y se alimenta de una experiencia y de una reflexión».<sup>6</sup>

\* Francisco López presenta la vivencia de la UNIDAD y el PLURALISMO como una manera de la Iglesia Primitiva para enfrentar los conflictos. La resistencia surge frente al conflicto, por eso encontraremos pistas de ESPIRITUALIDAD de la RESISTENCIA en este artículo, sobre todo al proponemos las actitudes de unidad y pluralismo encarnadas en los personajes: Pablo, Pedro, Bernabé y en las comunidades de Jerusalén, Antioquia y comunidad juánica. En la conclusión resume algunas de esas pistas: Captar y seguir al Espíritu de Dios en los signos de los tiempos y aprender a discernir, dialogar, diferir, defender, respetar, ceder en las diferentes situaciones.

\* José Cárdenas Pallares, quien ya ha participado en varios artículos de RIBLA, a partir de la sección de los conflictos de Jesús en Jerusalén hace algunas reflexiones exegéticas centradas en Mc 12, 28-34. La raíz y el fruto de la Espiritualidad de Resistencia que muestra Jesús es su fe en el poder: único y vivificador de Dios. Un Dios de la vida y del amor. Esa primacía del amor de Dios y su inseparable unión con el amor al prójimo, es característica de la moral de Jesús. Incómoda moral de Jesús, y a la vez luz y fuerza de una espiritualidad de resistencia frente a los ídolos del Imperio y del dinero, del legalismo y fariseísmos de nuestro tiempo.

\* Carlos Bravo Gallardo acude a Mateo para dar unas Buenas Nuevas (objeto de la Espiritualidad) a los Pobres-Perseguidos (sujeto de la Resistencia). Analiza estructuralmente las BIENAVENTURANZAS, y presenta el texto como «Evangelio de Consolación» para refundar la esperanza y la resistencia de las comunidades y de los lectores. La ESPIRITUALIDAD de la RESISTENCIA se fundamenta por la interpretación que Jesús hace, en las Bienaventuranzas, para ayudarnos a identificar a Dios, a los pobres y la promesa. La Iglesia de

<sup>4</sup> Camilo Macisse; La Espiritualidad de la Nueva Evangelización: Desafíos y perspectivas. CRT: México, colección Nueva Evangelización, sección estudios # 1. 1990, p. 3.

<sup>5</sup> C. Macisse se refiere a J. Sobrino, o.c., p. 17.

<sup>6</sup> id., p. 19.

los Pobres tiene semejanzas con aquella Iglesia de Mateo. Jesús por este evangelio, y con las bienaventuranzas consuela a ese pueblo pobre, y le revela su vocación-misión como sal resistente de la nueva alianza en la práctica de la justicia.

\* Raúl H. Lugo Rodríguez presenta la parénesis de las cartas no paulinas como literatura de la resistencia. Sus exhortaciones prácticas y morales ayudan a unir fe y vida, teórica y práctica. Elementos básicos de una ESPIRITUALIDAD de la RESISTENCIA. En la 1 Pe 2,13-17 analiza las complejas relaciones entre cristianos y autoridades políticas. El verbo HYPOTASSO comúnmente traducido como «someterse» lo traduce el autor «tomar su lugar», y esto apoya una participación libertadora, y la ESPIRITUALIDAD de la RESISTENCIA. En la 2 Pe propone el «Principio Esperanza» ante el problema de la crisis por el retraso de la parusía. Y en respuesta da elementos profundos de ESPIRITUALIDAD de la RESISTENCIA: Dios conduce la historia, anima a la espera activa para acelerar el tiempo, anunciando «cielo y tierra nuevos» como una «utopía» como fuerza alimentadora de la resistencia de la comunidad. Concluye dando algunas pistas para una ESPIRITUALIDAD de la RESISTENCIA: El acompañamiento de los pastores en los momentos de crisis; el pretender la unidad entre fe y vida; la importancia del mantenimiento de la utopía. La RESISTENCIA se da en las cosas sencillas y cotidianas.

\* Marcelo Barros de Souza nos invita a una lectura orante de los Salmos como camino para fortalecer una ESPIRITUALIDAD de la RESISTENCIA. El autor parte de la experiencia y comparte su búsqueda del aspecto «fuerte» de los Salmos.

\* Adolfo Ham, un caribeño, nos lleva al MAR: Latinoamericano y Bíblico. Nos presenta a ese MAR como «símbolo de la resistencia y espiritualidad» y nos anima a transformar ese espacio de MAL y muerte en lugar de bien y vida.

\* Alicia Winters nos descubre en los «despeñaderos» de la tribu de Benjamín, a Rispá, una mujer cuya espiritualidad solidaria la hace resistir por defender la memoria de los cadáveres y la independencia de su pueblo. Esa «memoria subversiva de la mujer» es típica de la mujer latinoamericana que no sólo llora y recuerda a nuestros mártires, sino que defiende la vida del pueblo.

\* Adriana Méndez Peñate propone una «espiritualidad femenina de la mujer». Ella va entretejiendo experiencias y textos para ir engendrando las reflexiones y encarnándolas en las comunidades y en la vida del pueblo latinoamericano.

\* Javier Saravia recoge testimonios entre los refugiados guatemaltecos en Campeche, México como vivencia actual de la ESPIRITUALIDAD de la RESISTENCIA. «Resistencia misteriosa, frágil y vigorosa. Su fuerza no está en los poderes de este mundo, sino en la vida del Espíritu encarnado en la indigencia indígena». La montaña arbolada de la ESPIRITUALIDAD de la RESISTENCIA tiene tres raíces principales: La fe en Dios, el amor a la tierra, y la esperanza de la comunidad. Recorre las tres etapas principales de su experiencia: 1ª Trabajando en nuestra tierra bendita. 2ª Huyendo en la montaña. 3ª Refugiados en los

campamentos de México. Su práctica de lectura e interpretación bíblica es una pieza clave de su ESPIRITUALIDAD de RESISTENCIA.

\* En este número de RIBLA presentamos dos reseñas: Una de Roberto E. Zwetsch y otra de Fernando Torres.

Como conclusión de esta presentación editorial. En el Nuevo Testamento encontramos 21 versículos que contienen algún vocablo relativo a los samaritanos. Descubro en ellos una «Espiritualidad Samaritana apropiada para una resistencia Latinoamericana». Sólo apporto escuetamente algunas reflexiones sobre 3 textos.

† Jn 4, 1-42: Espiritualidad de DIÁLOGO: Jesús profeta-humanidad pecadora. Hombre-Mujer. Pedir y ofrecer, dar y recibir, preguntar y responder, creer y adorar.

El pozo de Jacob ha resistido siglos, sequías, pleitos. Pozo profundo en contenido y simbolismo: 1º La vida del pueblo es como un pozo que nos invita a beber<sup>7</sup> La mujer es parecida al pozo: nos nace y nos hace brotar a la vida. Nos alimenta con su propio cuerpo, manantial de leche, ternura y piedad. Es aguadora, cántaro y agua para la comunidad. Fuente de Espiritualidad de resistencia. 3º La escritura es también semejante a un pozo. Nos comunica gratuitamente la eficaz palabra de Dios. Is. 55.

† Lc 10, 25-37: Espiritualidad de SOLIDARIDAD: Servir, ofrecer, dar.

El hombre robado, despojado y caído y también el buen samaritano representan al pueblo latinoamericano. El texto nos presenta once actitudes y acciones del Buen Samaritano para servir fielmente y vivenciar la espiritualidad de la resistencia.

† Hch 8, 4-25. Espiritualidad de la MISIÓN. Envío, conversión y comunión.

Samaria la región y población condenada, rechazada, marginada. El Etíope-Eunuco: Extranjero, negro, empleado, mutilado de la vida y de la ley, ignorante de las Escrituras... demanda una espiritualidad que sepa «subir al carro del pueblo Latinoamericano». Felipe, el Evangelizador nos muestra por lo menos siete actitudes para leer la Biblia con el Pueblo y fortalecer la ESPIRITUALIDAD de la RESISTENCIA.

«El Señor Yahvé me ha dado lengua de discípulo para que haga saber al cansado una palabra alentadora... Y yo no me resistí, ni me hice atrás. Ofrecí mis espaldas a los que me golpeaban...» (Is 50 4s).

Javier Saravia

Altamirano 212, 9100 Xapala Ver., México

<sup>7</sup> Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*; En el itinerario espiritual de un pueblo, Ed. Sígueme: Salamanca, 1986, p. 46. Este autor recalca que en América estamos en un «momento propicio» para que surja una Espiritualidad nueva, pues vivimos un tiempo de solidaridad y oración... tiempo de martirio... que nos lleva al reconocimiento del tiempo de salvación que se vive en el seguimiento de Cristo en nuestras tierras y nuestra historia en búsqueda de vida verdadera. Pp. 29-47.

## “UNIDAD Y PLURALISMO EN LA IGLESIA PRIMITIVA”

En la Iglesia primitiva encontramos diversas tendencias teológico-pastorales respecto a un asunto capital: abrirse al mundo pagano o quedarse encerrados en el mundo judío. Encontramos las siguientes tendencias: avanzada, centrista, conservadora (capaces de dialogar), así como avanzada y conservadora extremas (incapaces de dialogar). La «gran Iglesia» opta por el pluralismo -de hecho históricamente se impone la tendencia avanzada. De ahí podemos sacar pistas para el diálogo de tendencias en la Iglesia actual.

### I. INTRODUCCIÓN

Presentaremos la manera cómo la Iglesia primitiva vivió la realidad dialéctica unidad-pluralismo, y eso, en medio de un fuerte conflicto, tan fuerte como apenas podemos imaginar.

#### A. Historicidad de los datos

Haremos uso de los datos bíblicos fundamentalmente. Aquí puede surgir la duda sobre la historicidad de dichos datos. Es cierto que no todos los detalles que presenta Lucas en los Hechos de los Apóstoles son estrictamente históricos. Sin embargo, algunos de ellos lo son -aquí no lo discutiremos. Podemos afirmar, por otra parte, que tienen más garantía de historicidad las «tendencias» mencionadas en los Hechos que algunos datos o episodios concretos. En este trabajo tomamos las tendencias y alguno que otro dato que nos parezca estar en coherencia con las tendencias.

Se puede decir, además, que en el tema que nos ocupa, Pablo es más de fiar que Lucas. Acudiremos ampliamente a la Carta a los Gálatas.

## **B. Categorías usadas para ubicar a los personajes y a los grupos**

Usaremos algunas categorías que corren entre nosotros: avanzados, centristas, conservadores. Estas categorías son meramente funcionales; no pretenden estar cargadas de ideología. Quieren designar simplemente a personas o grupos que, en la situación histórica descrita, eran partidarios de un cambio o avance decidido (avanzados), o guardaban una actitud moderada (centristas), o no eran tan partidarios del cambio (conservadores). Se incluyen las posiciones extremas: avanzados extremos (y cerrados), conservadores extremos (y cerrados).

Pablo, por ejemplo, era claramente avanzado en el asunto aquí estudiado. Tal vez no lo fuera en el aspecto social (digo «tal vez», porque algunos opinan que sí lo era).

## **C. El conflicto**

Nos preguntamos si se da algún conflicto en la Iglesia primitiva por causa de las diversas posiciones. La respuesta, obviamente, es que sí. Ante ello, nos interesa caracterizar a las personas y grupos según las categorías mencionadas, porque así fue la realidad histórica. Pero más nos interesa estudiar qué actitud tuvieron ante el conflicto eclesial.

Nos preguntamos también si el estudio de esa situación eclesial nos da pistas para nuestra propia situación. Creemos que sí, evidentemente. Y eso, sin tratar de hacer aplicaciones literales y anacrónicas a lo que nosotros vivimos. No buscaremos, pues, recetas aplicables sin más. Esta vez, como siempre, la historia nos da pistas, criterios, no reglas fijas ni recetas. Hay que aplicar esas pistas y criterios a la situación concreta. ¡Y discernir siempre!

## **2. LA COMUNIDAD CRISTIANA PRIMITIVA Y EL CONFLICTO**

### **A. Se dan dos clases de conflictos en la Iglesia en ese tiempo**

*a. El conflicto interno. Este es múltiple:*

1. Entre judío-cristianos, por una parte, y cristianos helenistas (venidos del judaísmo o del paganismo, pero de cultura griega, abiertos a ésta).

## 2. Entre la comunidad juánica y otros grupos.

### *b. El conflicto externo*

Este se da hacia fuera de la Iglesia:

1. Entre la Iglesia y el Judaísmo.
2. Entre la Iglesia y el Imperio.

Aquí hablaremos sólo del conflicto interno. Se trata de una situación descrita por Lucas (Hechos) y Pablo (Gálatas, especialmente). El tiempo va del año 35 al 55 d.C., aproximadamente.

## **B. Conflicto entre judío-cristianos y helenistas o gentil-cristianos**

### a. Diversos grupos

Tenemos en la Iglesia al menos dos grupos de judío-cristianos y los helenistas:

- 1) Judío-cristianos de cultura hebrea. Su lengua es el arameo (y hebreo).
- 2) Judío-cristianos de cultura griega (diáspora). Su lengua es el griego.
- 3) Gentil-cristianos, de cultura griega. Su lengua es el griego.

En términos generales, podemos decir que el principal antagonismo se dio entre el grupo (1) y los grupos (2) y (3); si bien, luego veremos que hay que matizar esta afirmación general.

### b. Ciudades-polo

Dos son las ciudades-polo en el conflicto que estudiamos: Jerusalén y Antioquía de Siria. Señalaremos algunas características de cada ciudad, que nos ayuden a captar las diferencias ambientales y religiosas que existían entre ambas y que enmarcaban las diferencias de las comunidades cristianas que ahí vivían.

#### *1. Diferencias socioeconómicas*

*Jerusalén:* ciudad judía, de cultura hebrea; económicamente pobre.

*Antioquía:* ciudad cosmopolita, de cultura hebrea y desahogada económicamente.

#### *2. Diferencias organizativas, en cuanto Iglesias, y teológicas*

*Jerusalén:* La comunidad conserva estructuras similares al modelo judío: «ancianos» (He 11,30; 15,6). La comunidad llama a los judíos a la conversión. Espera la peregrinación escatológica de todos los pueblos hacia Israel (así lo manifiesta Santiago, citando a Amós, en He 15,14-17). La comunidad se considera el kahal Yahvé, se autodenominan los “hagioi” (cf. Dan 7). Es vista como una secta judía («la secta de los Nazareos», He 24,5).

*Antioquía:* La comunidad sigue la línea carismática. Acepta a los paganos sin la circuncisión. Es misionera. Se considera libre de la Ley. Está por separarse de la sinagoga. Hay en la ciudad judío-cristianos helenistas y

gentil-cristianos (quizá también algunos judío-cristianos de cultura hebrea). Los «temerosos de Dios» pasarían más fácilmente a la Iglesia gentil-cristiana que a la judío-cristiana (por la circuncisión y la Ley).

Entre las comunidades judío-cristianas y gentil-cristianas hay diferencias en torno a la misión. El gran problema de fondo que se plantea, es el siguiente: ¿Hay continuidad de la Historia de la Salvación fuera de Israel? La respuesta helenista es que hay que abrirse al mundo gentil, ir hacia él. Por lo tanto, no exigir más la Ley, la circuncisión, dado que la salvación viene por la fe en Jesús, no por la Ley de Moisés, no por las observancias judías.

### C. Tendencias teológico-pastorales en la Iglesia primitiva

a. A continuación pongo un cuadro de las tendencias que se daban en la Iglesia, desde el punto de vista teológico-pastoral.

Avanzados extremos (cerrados)	Avanzados	Centristas	Conservadores	Conservadores extremos (cerrados)
Helenistas cerrados	Esteban Pablo	Pedro Bernabé Marcos	Santiago	Judaizantes cerrados

#### b. Explicación de las tendencias

1) *Avanzados extremos*. Se mostrarían cerrados al diálogo con los conservadores y renuentes a cualquier concesión. Hechos no mencionan a nadie de este tipo. Posteriormente sí se dará (v. infra).

2) *Avanzados*. Ahí podemos situar a los primeros representantes de los judío-cristianos helenistas (de cultura griega), especialmente a Esteban. Luego vendrá Pablo. Afirman la caducidad de la Ley y de la circuncisión. Aceptan que los judíos-cristianos conserven sus observancias, pero no que las impongan a los gentil-cristianos. Pablo, helenista por nacimiento, aunque «hebreo» por formación, comprende que la comunidad debe salir del etnocentrismo hebreo para ser fiel al Proyecto del Padre en Jesús.

3) *Centristas*. Pedro, judío-cristiano, comprende la necesidad de que la comunidad se abra a los gentiles; Bernabé, inicialmente asociado a Pablo, se distancia de él por motivos diversos. Marcos, muy asociado a Bernabé, se puede pensar que comulgara con sus ideas. Se distancia de Pablo por razones personal-pastorales (He 15,38; 14,24).

4) *Conservadores*. Santiago. No se opone radicalmente a la apertura, pero pone condiciones y tal vez no la favorecía de lleno.

5) *Conservadores extremos*. Son los judío-cristianos cerrados, que

exigen de todo nuevo cristiano que abrace la Ley y la circuncisión. Serán enemigos violentos de Pablo.

#### D. La comunidad juánica

##### a. R.E. Brown encuentra *cuatro etapas en la vida de esa comunidad*

1) Antes de que se escribiera el Evangelio de Juan: 50-80 d.C. Hay persecución por parte de los judíos: expulsión de las sinagogas. El Círculo de Jamnia maldice a los cristianos (las 18 bendiciones, *Shemone esré*, n. 12 de la Recensión Palestinese).

2) Composición del Evangelio, ca. 90. Pasó ya la persecución, pero queda huella de la agresividad contra «los judíos». Se produce una «Alta Cristología». Hay dificultad con otras comunidades cristianas. Probablemente se predica a los paganos; muchos de ellos no acogerían el mensaje, y de ahí surgiría la concepción juánica de «el mundo».

3) Se escriben las Cartas de Juan. Se revela ahí una comunidad dividida, ca 100. Hay dos grupos que interpretan diversamente el Evangelio de Juan. Llegó «la última hora».

4) Después de las Cartas. Las comunidades juánicas se disuelven; tienen diverso fin (v. infra).

##### b. *Diversos grupos con los que se relacionaba la comunidad juánica*

1) No creyentes en Jesucristo: el mundo; los judíos; los adictos a Juan Bautista.

2) Creyentes (en diverso grado): los cripto-cristianos; los cristiano-judíos; los cristianos de las Iglesias apostólicas.

### 3. CÓMO VIVEN LAS COMUNIDADES PRIMITIVAS EL CONFLICTO

Examinaremos las actitudes que se dan en los diversos actores del drama.

#### a. Judío-cristianos contra Helenistas

##### 1) *Avanzados extremos*

En el tiempo que consideramos no aparecen directamente actitudes negativas de los gentil-cristianos (¿por ser el autor de Hechos un Helenista?) Irán apareciendo con el tiempo. Los judío-cristianos eran violentos con los gentil-cristianos. A veces también éstos lo eran con los primeros. Pero esto último sucederá cuando los gentil-cristianos ya no sean una minoría neófito sino la mayoría dentro de la Iglesia. Justino describe estas actitudes (Trif., P.G. 6,574 - 579): si un judío-cristiano cree en Cristo, se salva aunque siga con sus prácticas, con tal que no quiera imponerlas a los gentil-cristianos.

Hay gentil-cristianos que niegan a los judío-cristianos el derecho a sus observancias, como si fueran pecado. «Estos no hablan ni comen con los judío-cristianos. Por mi parte no los apruebo. Pero tampoco apruebo a los judío-cristianos que hacen lo mismo con los gentil-cristianos».

Más adelante se exigirá a los judío-cristianos que abandonen usos y costumbres de por sí no malos. Se combatirán algunas doctrinas judío-cristianas, como, por ejemplo, un excesivo desarrollo de la apocalíptica y el milenarismo; el culto a los ángeles, etc. Constantino construirá basílicas sobre las «grutas sagradas» custodiadas hasta entonces por los judío-cristianos. Así se hace pasar la «posesión» de los lugares santos, de los judío-cristianos a los gentil cristianos. Gregorio de Nisa (ca. 381) cuenta que los cristianos se hostilizaban mutuamente para obtener un mayor número de santuarios y así «desgarraban la túnica inconsútil de Cristo» (P.G. 46,1009-1024).

El Concilio de Nicea dirime la disputa de judío-cristiano y gentil-cristiano sobre la fecha de celebración de la Pascua, a favor de los gentil-cristianos. Así se le quita a la Iglesia Madre de Jerusalén el único primado que le quedaba... El Concilio de Antioquía (341) excomulga a los que no obedezcan a Nicea. Habría tal vez que distinguir en esas medidas de la gran Iglesia qué hubo de necesario orden y qué de innecesaria rigidez hacia los judío-cristianos. Se había impuesto la apertura al mundo. La comunidad judío-cristiana iba languideciendo. Quizá no era necesaria tanta dureza...

## 2) *Avanzados*

Pablo. Es de quien tenemos más datos para recuperar las actitudes que tuvo en este conflicto eclesial.

Defiende su Proyecto, el cual acaba por imponerse. En la Asamblea de Jerusalén, apela a los hechos, a lo que Dios ha obrado entre los gentiles. Lo fundamental es la fe en Jesús y la Libertad que con ella viene. Saber ser polémico y defenderse a sí mismo, cuando es necesario. Se defiende en razón de la misión, que es a fin de cuentas lo que le interesa: que Cristo sea predicado, que el Evangelio se transmita sin ser adulterado (Gal 1, 6-10). En este clima polémico tiene momentos violentos en los que llama a los judío-cristianos cerrados, «falsos hermanos, intrusos, perros, malos obreros, falsos circuncisos» (Gal 2, 4-5; 4, 17; 6,12; Flp 3,2).

Esencial en su proyecto es «la fe que actúa por el amor» (Gal 5,6). De tal manera que «ni la circuncisión ni la incircuncisión» son en sí mismas lo importante. Evita el escollo de la ideologización y va al núcleo del asunto. Tan ídolo puede ser la incircuncisión como la circuncisión, cuando se hace de ella un absoluto. Y absoluto es sólo Dios. Por ello, la operativización concreta de la libertad es ésta: «Por amor pónganse los unos al servicio de los otros» (Gal 5, 1 3ss).

Apoya al Pluralismo. Acepta que se respete a los judío-cristianos su

derecho a la Ley y a la circuncisión. Exhorta a no juzgarse unos a otros. Admite que Dios acepta a todos, «los fuertes y los débiles en la fe». Y el «fuerte» no tiene derecho, ni de juzgar, ni de escandalizar al «débil». Esto no significa indefinición: ya vimos que Pablo es claro en su proyecto. Más aún, Pablo se cuenta entre los «fuertes»; no participa de los «escrúpulos de los débiles»: «Lo sé, estoy convencido por el Señor Jesús: nada es impuro» (Rom 14,14; ver cc. 14-15).

Pablo es tan libre, que en su momento aceptará el gesto de buena voluntad que le propone Santiago: apadrina a unos nazareos (He, 21, 17s). «Me hago todo a todos» dirá (1 Cor 9, 22-23). En su oportunidad hace circuncidar a Timoteo, por ser éste de madre judía. En cambio, no deja que se circuncide a Tito. En este caso no se podía hacer ni una concesión momentánea, porque estaban en juego los principios (Gal 2, 3-5). Sabe distinguir lo fundamental de lo secundario.

Esto no muestra solamente una flexibilidad táctica o de sentido común; Pablo cree en la comunión eclesial. Va a las «columnas de Jerusalén» (Gal 2, 8-9). Se somete a su opinión, «no sea que haya corrido en vano» (Gal 2, 2). Esta sumisión no implica, ni temor ni halago: Pablo no se deja impresionar por las personas, ni por el papel que tienen en la Iglesia. Con toda libertad se enfrentará más tarde a Pedro, una de las «columnas».

Como signo de ese compromiso con la comunión eclesial, se empeña generosamente en la colecta a favor de «los pobres de Jerusalén». Santiago, Cefas y Juan les dan la mano, a él y a Bernabé, en señal de comunión, para que vayan a evangelizar a los paganos. Ellos, por su parte, se comprometen a ayudar económicamente a la empobrecida comunidad de Jerusalén (Gal 2, 9-10).

Pablo acepta la Cruz de Cristo al llevar adelante su proyecto. Recibirá contradicciones, persecuciones, críticas, de los judaizantes. Estos tratan de desautorizarlo e invocan la autoridad de Pedro (Gal 2, 6-9; 1,19-23; 1 Cor 9,1; 15, 8-9). Pablo dice que, en realidad no quieren aceptar la cruz de Cristo (Gal 6, 12; 5, 11). En momentos de acoso y persecución (¿de desolación?), Pablo halla su fuerza en Dios: 2 Cor 6; 12, 1-10; Rom 8, 31-39; «¿Quién nos apartará del amor de Cristo...?». En Gal 2, 19-20, Pablo termina la polémica con un «salto místico», hasta las profundidades de su relación con el Señor Jesús; ahí está su fuerza, y por eso su polémica resulta válida, honesta, no puramente ideológica.

Según algunos autores (Cullman, Deniérou, E. Testa, C. Martini), Pablo será finalmente entregado a las autoridades romanas para su ejecución, precisamente por los judaizantes, los falsos hermanos.

¿Perdió Pablo la partida? ¿Perdió la vida, pero no la partida! Su proyecto (que él defendía por considerarlo el de Dios) acabó por hacerse el proyecto de la Iglesia, de una Iglesia que se abría al mundo. Su salida de Antioquía no ha de verse como una marginación, me parece a mí, sino como el impulso del Espíritu a una misión más amplia. La prueba es que Pablo volvió a visitar

Antioquía, y no con una visita «breve» (como quiere Aguirre), sino probablemente de un año (cf. He 18, 22). Se tiene que separar de su antiguo compañero de misión, Bernabé, en parte por razones personal-pastorales, en parte por razones teológicas. La fidelidad a su proyecto y a la misión lo llevó a esta decisión dolorosa.

### 3) *Centristas*

Pedro. Acepta de entrada la apertura a un cristianismo sin Ley ni circuncisión. En un principio «come con los paganos»: esto implicaba convivencia y participación en la Eucaristía (se trataría del *kyriakén deipnon*, según Schlier). Es cierto que Lucas le da artificialmente un papel protagónico a la apertura de Pedro (cf. He 10), pero no se puede pensar que haya falseado crudamente la realidad atribuyendo a Pedro un papel y una actitud que nunca habría tenido. El mismo Lucas admite que son Pablo y Bernabé los que dan el principal testimonio de la actividad entre los paganos, con ocasión de la Asamblea de Jerusalén (He 15, 12). De alguna manera, la Iglesia es consciente de que Pedro aceptó el proyecto de apertura a los gentiles (que irá apareciendo como el proyecto de Pablo).

En Gal 2, 11 Pablo admite que Pedro iba bien..., «antes de que llegaran los de Santiago». Pedro era, pues, más abierto que Santiago y su grupo, por lo cual fue encarcelado el año 44, mientras que Santiago no fue tocado. La actitud de Pedro fue un esfuerzo de mediación e integración entre el radicalismo paulino de la primera hora y el radicalismo judaizante. «Y parece que tuvo éxito, de modo que la Iglesia de Antioquía dejó de caracterizarse por su pagano-cristianismo y se caracterizó por la síntesis entre los cristianos de la circuncisión y de la gentilidad» (Aguirre).

¿Por qué, pues, Pedro duda y cede cuando vienen «los de Santiago»? Quizá por su personalidad que, como vemos en el Evangelio, tenía altibajos. O bien, por preservar la unidad de la Iglesia de Jerusalén. En realidad, Pedro actuaba conforme a los acuerdos de la Asamblea, los cuales suponían que un judío-cristiano no debía renunciar a la Ley. Pablo le reprochará el haber jugado un doble papel: se permitía a sí mismo «vivir como pagano, siendo judío» y, en cambio, quería que los paganos «vivieran como judíos» (Gal 2, 14). Pero esto último no anula la aceptación por parte de Pedro de un proyecto eclesial más abierto y su papel mediador en el conflicto.

Bernabé. También tiene un papel mediador. El mismo era helenista (He 4, 35). Es cofundador de la Iglesia de Antioquía. Desempeña una función de mediación en la Iglesia:

- a) Posibilita el contacto de Pablo y los apóstoles de Jerusalén (He 9, 27).
- b) Introduce a Pablo en Antioquía.
- c) Media en el conflicto al ser, junto con Pablo, protagonista de un trabajo misionero que sólo pedía de los paganos la fe (13, 38s; 13, 12-48; 14,1).

Si bien, se identifica con Pedro en el problema con Pablo y, como se vio, en un momento dado se distancia de éste.

#### 4) *Conservadores*

Santiago. Se considera «ardiente partidario de la Ley» (He 21, 20). Por su relación con los judíos fue respetado por Herodes el año 44. Lucas lo presenta como el jefe de la Iglesia de Jerusalén, junto con los «ancianos» (21, 18). No se opone radicalmente a la apertura, pero tampoco parece favorecerla de lleno. Su papel no es muy consistente:

a) Acepta que se mantengan algunas observancias.

b) Pide a Pablo un gesto conciliador, para que no se piense que éste quiere desviar a los judío-cristianos de la Ley y la circuncisión (He 21, 17).

c) En el «incidente de Antioquía», uno se pregunta cuál fue el papel de Santiago. ¿Envía a su gente hacia Antioquía a exigir un mayor rigor a los judío-cristianos, que estarían «gentilizando» (al contrario del «judaizar» que Pablo critica en cristianos que se suponían libres de la Ley)?

¿O bien, algunos de sus seguidores obran por su cuenta e intimidan a Pedro, el cual entonces se reprime «por temor a los circuncisos» (Gal 2, 12)?

En cualquier hipótesis a la larga Santiago también es rechazado y asesinado por los judíos (62 d.C.) Santiago encarna, pues, una actitud moderada entre los judío-cristianos conservadores.

Judaizantes. Presionan a Pedro para que cese en sus aperturas. Hace la guerra a Pablo: se le oponen verbalmente; quieren desprestigiarlo (Gal 2, 6,9; 1, 19-23; v. 1 Cor 9, 1; 15, 8-9). Según Pablo, le temen a la cruz de Cristo (Gal 6, 12; 5, 11). Invocan, al parecer, la autoridad de Pedro en Corinto. Según algunos autores, como ya dijimos, lo entregan finalmente a las autoridades romanas.

Los conflictos con los gentil-cristianos se prolongarán hasta los ss. V - VI, a veces con más culpa de los judío-cristianos, a veces de los gentil-cristianos.

#### 5) *La Iglesia en su conjunto*

Se optó por favorecer el pluralismo: se dejaría libres a los gentil-cristianos de la Ley y la circuncisión, pero se les pediría mantener ciertas observancias, para evitar más choques con los judío-cristianos.

Todos ceden en algo. Quizá los que más ceden son los conservadores. Aceptan cortar el cordón umbilical de las comunidades gentil-cristianas respecto a Jerusalén. Con ello, se les habría un futuro incierto: era fácil prever que se irían quedando como una minoría. Ellos, que habían iniciado la comunidad cristiana, ¿qué lugar tendrían dentro de la Iglesia? Era una decisión valiente, posibilitada por los conservadores moderados, como Santiago.

(Más adelante, un judío-cristiano moderado, el autor de la Carta a Hebreos, intentará convencer a sus hermanos judío-cristianos de que ya tiene sentido intentar seguir siendo cristiano-judíos... Otro judío-cristiano moderado, el autor del Evangelio de Mateo, intenta presentar una síntesis entre lo mejor de la tradición judía y la fe en Jesús, dándole a ésta el papel de núcleo fundamental integrador).

Los Helenistas también ceden, adoptan una posición realista y flexible al aceptar la coexistencia de tradiciones cultural-religiosas diferentes, dentro de la Iglesia de Antioquía. De otra manera, la comunidad judío-cristiana de Antioquía se habría convertido en una secta judía más. «El universalismo y la capacidad de integración de tradiciones muy distintas era una necesidad muy objetiva en el mundo grecorromano del s.I., profundamente cosmopolita y en grave crisis religiosa e ideológica» (Aguirre).

Al abrirse camino el proyecto de Pablo, el cristianismo pudo ser un proyecto universal. Dice Roloff que éste fue, «sin género de duda, el acontecimiento más importante de toda la historia de la Iglesia primitiva». Según el consenso al que se llegó en la Iglesia, Pedro, Santiago y los judío-cristianos podían seguir su camino; Pablo y los Helenistas, el suyo.

Se obró con buen sentido, pues era necesario actuar, no por un mero voluntarismo, queriendo imponerse unos a otros una postura rígida, sino por las posibilidades históricas efectivas, las cuales apuntaban al pluralismo.

Por otra parte, sería empobrecer la realidad, el reducirla al puro «buen sentido» o al cálculo realista. Ya vimos cómo Pablo recuerda un gesto de comunión de parte de Santiago, Cefas y Juan (Gal 2, 9). Los Helenistas respondieron con otro gesto de comunión: la colecta.

Esta era una muestra de gratitud, y «de esa gratitud nació una de las más bellas iniciativas de unidad: la colecta...» (Mesters). Estos gestos de comunión no suprimieron, sino aceptaron, las diferencias religioso-culturales de ambos grupos.

De momento, al menos, se logró encontrar «un sentido de unidad en el nivel más profundo y sólido del pluralismo, donde el amor puede dar prueba de su creatividad» (Mesters).

No debemos minimizar, sin embargo, los problemas que siguió habiendo entre Pablo y los judaizantes, ni el desarrollo posterior, no muy cristiano, tal vez, de las relaciones entre la gran Iglesia y los judío-cristianos. Pero tampoco podemos negar el acuerdo logrado por la voluntad de comunión de los cristianos más abiertos de las diversas tendencias.

## **b. La Comunidad juánica**

Veamos ahora las actitudes de la comunidad juánica hacia los diversos grupos con los que se relacionaba (en ocasiones, conflictivamente).

1) Respecto al *mundo*, la comunidad juánica no lo identifica con el Imperio (como será. v. gr., la Bestia para el Apocalipsis) sino, con todos los

que rechazan a Jesús y la fe en él; incluye a los judíos, si bien no se limita a ellos.

2) Respecto a *los judíos*, se les ve como incrédulos y perseguidores. Expulsaban a los judío-cristianos de las sinagogas, los denunciaban al poder romano, y así muchas veces los llevaban a la muerte, con lo cual creían prestar un servicio a Dios (cf. Jn 9). Eran «hijos del diablo».

3) *Los adictos a Juan Bautista*. Entienden mal a Jesús, al darle preeminencia al Bautista. Pero no odian a Jesús. Hay esperanza de su conversión.

4) *Los cripto-cristianos*. «Prefieren la gloria que dan los hombres a la de Dios». Quizá pensaban que podían actuar «desde dentro de la sinagoga». Pero, por ello, más bien se les consideraba vergonzantes. La comunidad trataba de convencerlos de que confesaran públicamente su fe.

5) *Los cristiano-judíos*. Su fe en Jesús era débil, insuficiente. En la práctica, habían dejado de ser verdaderos cristianos.

6) *Cristianos de las Iglesias apostólicas*. No entendían plenamente a Jesús, ni la función docente del Paráclito. Con todo, la comunidad juánica oraba por la unión con ellos.

### 7) *La Comunidad juánica*

- a) Los separatistas derivan hacia el docentismo, el gnosticismo y el montanismo. Terminan atomizados en sectas. El Evangelio de Juan es comentado por los gnósticos, antes que por nadie más.
- b) Los fieles derivan hacia la «gran Iglesia». Por una parte, aceptan la necesidad de unos maestros oficiales provistos de autoridad (presbíteros-obispos). Por otra, aportan a la gran Iglesia su «Alta Cristología». Terminan formando parte de la gran Iglesia, y no convertidos en sectas. La gran Iglesia, por su parte, tarda en aceptar el Evangelio de Juan, que había sido mal utilizado por los gnósticos.

### 8) *En conjunto*

- a) La Comunidad Juánica se endurece en la lucha (1 Jn 2, 18.22; 4, 1-6; 3,4-5; esp. 2 Jn 10-11). Se exalta el amor fraterno, pero no con los que han decidido ya no ser hermanos. El Evangelio de Juan es altamente polémico. El costo de defender la fe (y quizá aun la vida) los hace intolerantes con las posturas heterodoxas. Es la defensa de la verdad, si bien «se dio pábulo a aquellos cristianos de todos los tiempos que se sienten justificados para odiar a otros cristianos por amor a Dios» (Brown).
- b) Los judío-cristianos llamados «cripto-cristianos» tal vez

apoyaban su postura en Jesús, en Pedro y en Santiago, los cuales actuaron desde dentro de la sinagoga. Quizá pensaban que así harían más tolerantes a los jefes de la sinagoga. De hecho, su estrategia no tuvo éxito, pues el cristianismo se desarrolló en proporción inversa a su cercanía con la sinagoga. Ya hemos visto como las comunidades judío-cristianas fueron languideciendo. El avance del Proyecto de Dios pedía un cambio radical, que fue encarnado principalmente por Pablo.

- c) El éxito final de la Comunidad juánica estuvo en la comunión; en ella pudieron ceder y obtener, aportar y recibir. Los que no aceptaron la comunión terminaron en la atomización. Al final del Evangelio de Juan se sintetiza la presencia y el papel de Pedro y Juan en la Iglesia. Juan conserva la capacidad de intuición respecto a la presencia del Señor; Pedro, la autoridad pastoral. La gran Iglesia, por su parte, se ve enriquecida con las diversas aportaciones de los diversos grupos, por ejemplo, las diversas eclesiologías. Hechos subraya el papel del Espíritu, la fraternidad comunitaria Pablo (1 Cor), el orden de los carismas, el símil del Cuerpo (donde el primer carisma es el amor). Las Pastorales insisten en la necesidad de estructuras; están contra el exceso de individualismo y las divisiones. Pedro nos recuerda el valor del oficio pastoral-magisterial. La Comunidad juánica insiste en el papel del Espíritu; nos hace relativizar el oficio: «La mayor dignidad a la que se puede aspirar no es la papal, ni la episcopal, ni la sacerdotal; la mayor dignidad es la de pertenecer a la comunidad de los discípulos amados de Jesucristo» (Brown).

#### 4. CONCLUSIONES

- 1) No se puede detener al Espíritu de Dios.
- 2) El Espíritu va dando signos de la voluntad del Padre en la historia.
- 3) Los verdaderos profetas son en la Iglesia, los que captan a fondo esos signos y, a partir de ellos anuncian y denuncian, impulsan: «extirpan y destruyen, pierden y derrocan, reconstruyen y plantan» (Jer 1,10). Pero pagan un precio: generalmente son poco comprendidos; son perseguidos quizá eliminados.
- 4) La gran Iglesia, en la medida en que sigue los impulsos del Espíritu encuentra también la persecución, el conflicto. El conflicto con «los de fuera» y el conflicto interno. Este último resulta especialmente doloroso, pero es inevitable. Al enfrentar el conflicto, habrá momentos polémicos, a veces incluso intransigentes; pero también ha de haber, como en Pablo, la capacidad de diálogo, apertura, flexibilidad y, en última instancia, la búsqueda

auténtica de la comunión eclesial.

En esta marcha sinuosa hacia la realización del Proyecto del Padre, la Iglesia necesita vivir de esperanza, de un amor fuerte y desinteresado, de «la paciencia en el sufrimiento y la fe de los santos» (*hypomone kai pististon hagion*, Ap 13,9-10). Y, mientras, tiene que seguir su trabajo por el Reino, cada uno haciendo lo que en conciencia cree que debe hacer (como de hecho actuó Pablo).

5) Todo esto nos lleva a aceptar que el conflicto es inevitable en la vida de la Iglesia y que, por lo tanto, es de gran importancia desarrollar en nosotros tres actitudes ante las diversas mentalidades:

- Aprender a dialogar (en auténtico diálogo; -cf. el dicho de Paulo VI en *Ecclesiam suam*, de que en todo diálogo auténtico, ambas partes aceptan salir de él modificadas).
- Aprender a respetar a los que piensan diversamente (a superar actitudes intolerantes y sectarias que llevan a satanizar o descalificar a los demás).
- Aprender a diferir (atreverse a diferir honestamente y con la firmeza necesaria).

6) A veces, en la marcha de la Iglesia, los «oprimidos» pasan a ser los «opresores», cuando una mentalidad o posición prevalece y abusa de su poder. No se trata de convertirse nunca en «opresor». No se trata de buscar el poder, sino de construir el Reino de Dios, el cual «no es cuestión de comida o bebida; es justicia, paz y alegría en el Espíritu» (Rom 14, 17); y, por otra parte, «no consiste en palabras, sino en acción» (1 Cor 4, 20).

7) La única manera de ser consecuentes con el Proyecto del Padre, con los impulsos del Espíritu, es una profunda apertura al mismo Espíritu, un auténtico «dejarse llevar por él, sin querer adelantársele» (como decía Nadal, de Ignacio de Loyola). Y esto se llama actitud de discernimiento.

**Alguna bibliografía**

- BROWN R.E., Pedro en el Nuevo Testamento, Santander 1976.
- BROWN R.E., La Comunidad del Discípulo Amado, Salamanca 1983.
- BROWN R.E., Las Iglesias que los Apóstoles nos dejaron. Bilbao (DDB) 1986.
- AGUIRRE R., «La Iglesia cristiana de Antioquía de Siria», CLAT N° 10, Ene-Abr 1987, 63-88.
- AGUIRRE R., La Iglesia de Antioquía de Siria. –La apertura universalista y las dificultades de la comunión. Bilbao (DDB). 1988.
- AGUIRRE R., Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. –Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo. Bilbao (DDB) 1987.
- LOHFINK G., La Iglesia que Jesús quería. Bilbao (DDB) 1986.
- MARTIN J.L., The Gospel of John in Christian History. N. Y. (Paulist) 1978, c.3.
- MARTIN J.L., History and Theology in the Fourth Gospel, Nashville (Abingdon) 1979.
- MESTERS C., «Pluralismo en la manera de vivir la misma fe en Jesucristo, CHRISTUS 596, Jun 1986, 58-62.
- RANDELLINI L., La Chiesa dei Giudeo-Cristiani. Brescia (Paideia) 1967.
- THEISSEN G., Estudios de Sociología del Cristianismo primitivo, Salamanca 1985.

Francisco López Rivera  
Río Churubusco 434  
04100 México D.F.  
México

## «LA INCÓMODA MORAL DE JESÚS» (MC. 12:28-34)

El corazón de la moral de Jesús es su fe en Dios, que ha decidido reinar en favor de sus hijos. Por eso para él, el amor a Dios y el amor al prójimo son inseparables. Esta moral, derrumbadora de toda clase de ídolos, propicia la liberación y la alegría de los pisoteados y oprimidos.

### I

La sección de los conflictos de Jesús en Jerusalén es fruto de un gran trabajo; está redactado de manera articulada, ordenada y precisa.

V.C. von Wahlde, entre otros, descubre aquí una estructura quiástica: «inmediatamente a cada lado de los dos grandes mandamientos hay preguntas referentes al entendimiento de la Escritura (de Dios) y su impacto para el entendimiento de obligaciones humanas (Mc. 12: 18-27 y 12:35-37). En cada lado de éste hay pasajes referentes al uso adecuado del dinero de una forma en la que se equilibran las obligaciones a Dios y a los semejantes (Mc. 12:13-17 y 12:38-44).<sup>1</sup>

El punto débil de esta división estriba en dejar fuera dos perícopas de la sección (11:27-33 y 12:1-12).

Tal vez sea más esclarecedora la siguiente división:

- a) 11: 27-33 Jesús deslegitima a las autoridades del templo.
- b) 12: 1-10 Jesús revela la incredulidad de éstas.
- c) 12:11-12 Jesús descubre la incomprensión de las escrituras por parte de éstas.
- d) 12:13-17 Jesús afirma rotundamente que a Dios hay que darle lo que es de Dios.

e) 12:18-27 Jesús reafirma su fe en el poder ilimitado de Dios.

d') 12:28-34 Jesús afirma rotundamente que a Dios hay que darle toda la existencia.

c') 12: 35-37 Jesús cuestiona la comprensión de la Escritura por parte de los letrados.

b') 12: 38-40 Jesús revela la inmoralidad de los letrados.

a') 12:41-44 Jesús deslegitima las prácticas de piedad impuestas por las autoridades del Templo.

Si es así, la raíz del conflicto es la fe en el poder único y vivificador de Dios, en aceptar a Dios como Dios de vivos (de la vida) y no de muertos (de la muerte), y por lo tanto incomparablemente mayor que el poder imperial (12, 13-17) y que el poder de la ley y de todo legalismo (12, 28-34).

## II

Al preguntarle a Jesús por el primer mandamiento, él no contesta con una prohibición o con un mandato determinado, sino con la máxima profesión de fe de su pueblo, y aclarando las consecuencias de esta fe en Dios único.

Le preguntan a Jesús por un mandamiento y contesta sobre dos, así como le preguntaron por los deberes hacia el César y contestó sobre los deberes hacia Dios (12:13-17). No dice «mayor que éste», sino «mayor que éstos», o sea que para Jesús uno va indisolublemente unido al otro.

En la moral de Jesús hay que ser todo entero para Dios; a él hay que entregarse «con todo el corazón, con toda el alma, con toda la inteligencia, con toda la fuerza». En una palabra, a Dios hay que darle lo que es de Dios (12, 17), es decir, toda la existencia, de la misma manera que hay que dirigirse a él con una fe completa (11, 22-24). No se trata de cumplir una ley, ni aún la más sagrada, sino de corresponder al amor de Dios.

Según Jesús, el verdadero amor a Dios debe darse con todo el corazón, o sea, con toda la capacidad de entendimiento y de decisión (7,21), para no confundir su santa voluntad con la maldad y la perversión (3:5 y 10:4). Hay que amarlo con toda la inteligencia y con toda la lucidez, para no alejarse del camino de Jesús (6:52 y 9:32); que es el camino de Dios.

Hay que amarlo con toda el alma, es decir, con toda la energía y con toda la existencia. La vida entera hay que ponerla por entero al servicio del Reinado de Dios, que alborea con la predicación y con los hechos de Jesús (8:35).

Ni el poder (12: 13-17), ni la acumulación de dinero (10:17-22, 23-27), ni las ansias de dominio (10,41-45) deben atenuar la dedicación íntegra de Dios. No hay lugar para las medias tintas: o se sirve a estos generadores de muerte o a Dios, fuente inagotable de vida.

Este amor a Dios es concreto; se traduce en una manera de vivir como

la de Jesús.

Se trata de corresponder al amor de Dios que es más que el poder imperial (12; 13-17), más fuerte que el poder de la muerte (12; 18-27); a Dios que es Dios de lo imposible cuando se trata de salvar a sus hijos (10:27) y que es incomparablemente más vivificador que el dinero (10:22). A él que es único (12:29), ya que nada puede equipararse a él.

O sea, que desde la perspectiva de Jesús, lo que realmente importa es buscar el Reino de Dios y su justicia.

En la visión de fe de Jesús, Dios único ha decidido reinar en favor de todos sus hijos (11:15), y esto significa perdón (2: 1-12), respeto, convivialidad (2:15-17), alegría (2: 18-19a), liberación impostergable del hombre (2:23-28) supresión del dolor y de la humillación (3: 1-6). En una palabra, no se puede amar a Dios si no se ama a sus hijos, por los que él ha decidido ejercer su reinado.

En la visión de Jesús el amor a Dios no se contrapone al amor al prójimo; al contrario, lo exige. Ni el amor al prójimo distrae del amor a Dios, más bien impide que éste se esfume, ya que amar a Dios es amar a quien quiere, exige y provoca la justicia, para todos los miembros de su pueblo.

Este es el meollo de la moral de Jesús. En nadie como él aparecen unidos tan estrechamente estos postulados bíblicos. Así como en la vida de oración pide Jesús fe inquebrantable e ilimitada en Dios junto con perdón al prójimo (11: 22-25), así en la vida moral exige amor entero a Dios y al prójimo.<sup>2</sup>

Para Jesús, así como no hay acción verdaderamente humana que estorbe amar a Dios (Mt. 25: 31-46), así tampoco hay verdadera expresión de la voluntad divina que estorbe liberar al prójimo de la marginación y del desprecio (1: 40-45), del hombre (2: 23-28), del sufrimiento causado por la enfermedad y el rechazo (3:2-6), del desamparo (7:9-13) y del sometimiento (10:1-10).

Por supuesto que este amor al prójimo no es sentimentalismo, ni algo intimista. Es un compromiso formal a humanizar las relaciones económicas, a acabar con lo que provoca el hambre y el desamparo, ya que «el versículo que cita Jesús es la culminación de una letanía de mandatos que prohíben la opresión y la explotación del débil y del pobre en Israel».<sup>3</sup>

Quien sea el prójimo, no lo dice Jesús en esta ocasión. Ya lo ha dicho con sus hechos, al tratar con respeto y cordialidad a todos los desechados por las prescripciones rituales, por los intereses y por la moral de aquel entorno.

### III

Sólo en Marcos, se acerca a Jesús el letrado en buen plan.

Sólo en este evangelio el letrado comenta las palabras de Jesús.

Sólo aquí el letrado alaba a Jesús, como sólo aquí hay palabras aprobatorias de Jesús hacia el letrado.

Sólo aquí se dice que estos mandatos son más que todos los holocaustos y sacrificios.

Y sólo en este evangelio Jesús comienza su respuesta con la recitación del sh' ma'.<sup>4</sup>

A esto añádase la acumulación de conceptos racionales en espacio tan estrecho y sobre todo la clase de pregunta hecha por el letrado, impensable en el judaísmo de su tiempo, ya que «el principio de la inteligencia de la ley, corresponde precisamente.., la exclusión y el rechazo de la cuestión de un principio de la ley».<sup>5</sup>

Todos estos datos nos remiten a un ambiente judeo-helenista, en donde se afirma y se defiende la superioridad de la religión judía respecto a las variadas formas del culto politeísta.

Ya no estamos ante una escena que se remonta a la vida de Jesús, sino ante una relectura que hace San Marcos de la moral de Jesús, en función de las necesidades de su comunidad.

Las palabras del letrado muestran que Jesús es fiel a la mejor tradición de su pueblo, más aún que es fiel al corazón de la revelación transmitida por Moisés; que a lo que Jesús le importa es ante todo el honor a Dios; que Jesús es un sabio en todo el sentido de la palabra, pues posee un conocimiento superior de la voluntad de Dios. Que así como su verdadera familia la forma el hacer la voluntad de Dios (3: 35), así también para él «hacer la voluntad de Dios es la verdadera familia».<sup>6</sup>

Con esta actitud Jesús no hace más que radicalizar la tradición sapiencial y profética (1 Sam. 15:22; Prov. 21:3; Os. 6:6; Sal. 39:7; Is. 1:11).

Por otra parte, aquí se enseña que cuanto más de acuerdo se está con la enseñanza de Jesús, más cerca se está del Reino de Dios. (Término que «aquí describe el lugar de la verdadera interpretación de la ley y del verdadero cumplimiento de la voluntad de Dios en el seguimiento de Jesús en la Iglesia».<sup>7</sup>

El letrado en el plan intelectual está más que de acuerdo con Jesús. A diferencia de los saduceos (12:24) él sí entiende las escrituras. Pero esto no basta. Como al rico que estaba de acuerdo con la sabiduría de Jesús le faltaba dejar sus posesiones (10:17-22), así al letrado le falta dejar su status, su clase. Está de acuerdo con Jesús pero no lo sigue. Le falta disociarse de una esperanza que no significa acabar con la raíz de la desgracia del pueblo (12:35-37); de la búsqueda de prestigio y de dinero a costillas de los demás, conducta en contradicción con el Reinado de Dios (12: 38-40); del miedo a la verdad que compromete (11: 27-33), y por lo tanto, de la negativa de su grupo a reconocer su oposición empeñada a los proyectos salvadores de Dios (12: 1-12).

A Jesús no lo callaron con razones. Lo acallaron -o al menos eso pretendieron- con la peor de las sin razones: el asesinato. Eso lo hicieron los que desligaron el honor de Dios del honor de la gente más desprotegida y más necesitada (12: 38-40, 41-44). Los que le dieron a la ley (12:28) o al Imperio

(12: 12-17), o sea, a «un Dios de muertos» (12:17) lo que es de Dios (12: 17.30).

Lo que en realidad pretende acallar esta gente, es la voz de Dios (12:1-12).

San Marcos no creó de la nada esta perícopa. En los tres sinópticos se nos relata la unión hecha por Jesús del amor a Dios y del amor al prójimo. Para él estos dos amores son insuperables. Para él estos dos amores son el criterio básico de toda su conducta. Esta es la razón de sus conflictos. El nunca separó la honra de Dios y la honra del pobre y del despreciado.

El relativizó la inviolabilidad del sábado cuando estaba en juego la comida, la salud y la dignidad del desvalido o del necesitado (2: 23-28 y 3:1-6).

Cuestionó la rigidez de la religión, cuando ésta era estorbo de la alegría esperanzadora de gente sin importancia social o económica (2: 18- 19a).

Relativizó e impugnó la pureza ritual frente a las necesidades materiales de la gente (7: 1-8.9-13).

Cuestionó los mandatos que justifican la opresión (10:1-10).

Para él fue irritante y sin sentido el rechazo a los pecadores e impuros (1:40-45 y 2:15-17).

No sólo distingue con absoluta certeza la voluntad de Dios, que quiere el perdón para el postrado (2:5) y la salvación total de sus hijos (2: 21-22), sino que, al darse en él una concentración radical en la voluntad de Dios (3; 35; 8:31; 10:26; 11:20-22; 12:17, 24-27), provoca una depuración de los preceptos de la Torá que no ayudan a vivir en conformidad a la alianza del Señor(7: 8,14; 10:1-10; 11: 15-17),que ha decidido reinar a favor de todos sus hijos (1: 14).

Al mismo tiempo que fue cuestionada la moral de Jesús (2: 16,18,24; 3:2; 7:5), ésta cuestionó a los dirigentes de Israel (2:17, 19a, 26,27; 3:4; 7:6-8, 9-13; 8:15; 10:5; 42-43; 11:17; 11:27; 12:44), y sigue cuestionando la moralidad de todos los dominadores.

Esta primacía del amor a Dios y su inseparable unión con el amor al prójimo es el sello inconfundible de la moral de Jesús. Ignorarla es reducir el mensaje de Jesús a niñerías y a trivialidades, y por lo tanto, consagrar la ignorancia sobre el poder de Dios.

Hoy también los ídolos imperio y dinero son el gran estorbo al Reino de Dios.

Hoy también hay una moral y una sarta de leyes y legalismos que no dejan ver la monstruosidad de estos ídolos, mucho menos dejan derribarlos.

También hoy hay gente religiosa para la que el peor pecado es el pecado de los pobres.

Hoy también el pobre es juzgado el estorbo mayor a la armonía y al bienestar terrestres. De aquí la necesidad de insistir en el núcleo de la moral de Jesús, a fin de que en ella el explotado encuentre la fuerza necesaria para rechazar y desinflar a esos ídolos atroces.

**Bibliografía**

- 1) V.C. von Wahlde: The Johannine Commandments, 25 (Paulist Press, 1990).
- 2) Cfr. A. Stock, s.d.: L'attività de Gesù a Gerusalemme, 121 (P.I.B., 1978).
- 3) C. Myers: Binding the strong man, 318 (orbis books, 1990).
- 4) G. Bornkamm: «El doble mandamiento del amor» en «Estudios sobre el Nuevo Testamento, 172. (Sígueme, 1983).
- 5) J.D. Kingsbury: Conflict in Mark, 82 (Fortress Press, 198).
- 6) R. Pesch: Das Markusevangelium II, 244 (Herder, 1977).

José Cárdenas Pallares  
Capilla Del Rosario  
Lázaro Cárdenas 140  
28869 Salahua Col.  
México

## **MATEO: BUENAS NUEVAS PARA LOS POBRES-PERSEGUIDOS**

El Evangelio de Mateo está dirigido a una comunidad de pobres-perseguidos, que viven una profunda crisis de identidad en relación a su pasado. Es para ellos un evangelio de consolación, de revelación cristológica de la identidad de Jesús, de revelación eclesiológica sobre quién es el verdadero Israel, y de revelación ética, sobre en qué consiste la verdadera justicia que abre el acceso al Reino. De esta manera busca refundar su esperanza y su capacidad de resistencia en esa situación. Y las bienaventuranzas son una clave hermenéutica de lectura para descubrir en el evangelio su estructura interna y su hilo conductor.

### **LA BÚSQUEDA DE CLAVES GLOBALES DE COMPRENSIÓN**

Los relatos evangélicos han sido redactados como un todo que tiene una intención y una estructura. No son un simple conjunto de recuerdos desarticulados y sin intención. Y esta intención se revela particularmente en la estructura, que es lo más propio del autor. Tener, pues, una clave de lectura que nos permita conocer la estructura nos permitiría el acceso a lo más profundo de su mensaje y de su intención.

En este artículo ofrezco una clave de lectura global del evangelio de Mateo, planteada todavía a nivel de hipótesis<sup>1</sup>, que formulo de la siguiente manera:

---

<sup>1</sup> La siguiente es una bibliografía fundamental sobre el tema:

AGUIRRE, R.: La Iglesia de Antioquía de Siria, DDB, 1988; BONARD, P.: El Evangelio de S. Mateo. Cristiandad, 1983; BROWNIER: Antioch & Rome. Paulist Press, 1983; COHEN, S. From the Maccabees to the Mishnah. The Westminster Press, 1987; COHEN, B.: Men at the Crossroads, London, 1970; COHEN-SHERBOK: The Jewish Heritage. Basil Blackwell Ltd. 1988; DAVIES, W.D.: El sermón de la montaña. Cristiandad, 1975, 104-112, DUPONT, J.: Las bienaventuranzas. Verbo Divino (Cuad. Bibli); DUPONT, J.: Les Beatitudes. Etudes Bibliques (2 vol), París, 1969; FREINE, S.: Galilee, Jesus and the Gospels. Literary

El Evangelio de Mateo está dirigido a una comunidad de pobres-perseguidos, que viven una profunda crisis de identidad en relación a su pasado judío, como consecuencia de una relación controversial con la sinagoga, que está en un momento de reestructuración en torno al rabbi Johanan ben Zakai, en Jamnia, después de la destrucción de Jerusalén.<sup>2</sup> Es para ellos un evangelio de consolación, de revelación cristológica de la identidad de Jesús, de revelación eclesiológica sobre quién es el verdadero Israel, y de revelación ética, sobre en qué consiste la verdadera justicia que abre el acceso al Reino. De esta manera busca refundar su esperanza y su capacidad de resistencia en esa situación. Y las bienaventuranzas son una clave hermenéutica de lectura para descubrir en el evangelio su estructura interna y su hilo conductor.

## 1. La situación de la Iglesia de Mateo

### 1.1. Comunidad en torno al Templo y las tradiciones judías

Después de la muerte y resurrección de Jesús la comunidad de discípulos de Jerusalén, (que más tarde serán la Iglesia Palestina de Siria, y de la que nacerá la importante Iglesia de Antioquía), siguió viviendo en la ciudad santa, en torno al Templo (Hch 1, 4.12), celebrando las fiestas judías (Hch 2,1), y con la convicción de pertenecer al pueblo de Dios, con el que comparten las prácticas religiosas judías, aunque desde la convicción de que en Jesús se ha cumplido la promesa de Dios.

En esta comunidad empieza a haber señales y milagros que la confirmen en su fe, pero no muchos se atrevían a juntarse con ellos: es una comunidad que comienza a estar puesta en sospecha. Los discípulos sufrieron persecuciones por parte del Centro judío, por el hecho de predicar lo sucedido con Jesús y su resurrección.

---

approaches and historical investigations. Fortress Press, 1988; GROLLENBERG, L.: Vision nueva de la Biblia. Herder, 1972, 437-441; KINGSBURY, J.D.: Matthew as story. Fortress Press, 1988; LE DEAUT: La vida y el pensamiento judío después del año 70; en GEORGES-GRELOT, Introducción Crítica al N.T., 1. Herder, 1982, 227-236; MATEOS-CAMACHO: El evangelio de Mateo. Cristiandad, 1981; MATTHEWS, W.: Abraham was their Father, Mercer Press, 1981. MONLOUBOU: El evangelio de Mateo. Sal Terrae; NEUSNER, J.: Judaism in the beginning of Christianity. Fortress Press, 1984; A Life or Rabban Yohanan ben Zakai, Ca. 1-80 C.E., Leiden, 1962; First-century Judaism in Crisis, Abingdon Press, 1975; From Politics to Plety. The Emergence of Pharisaic Judaism. KTAV Publishing House, 1979; Between Time and Eternity. The essentials of Judaism, Dickenson, 1975; The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70, Leiden, 197; OVERMAN J.A.: Matthew's Gospel and formative Judaism, Fortress Press, 1990; LE POITTEVIN: El Evangelio de S. Mateo. Verbo Divino (Cuad. Bíbl); SCHMID, J.: El evangelio según S. Mateo. Herder, 1967; SCHWEIZER, E.: The good news according to Matthew, Knox Press, 1975; STANTON, G (ed): The interpretation of Matthew, Fortress Press, 1983; THOMPSON, W.: Matthew's Story. Good News for Uncertain Times, Paulist Press, 1989, TRILLING, W.: El verdadero Israel. FAX, 1974.

<sup>2</sup> Dentro de esta hipótesis, aún cabe otra pregunta: ¿Hay alguna relación entre la Iglesia de Mateo y la Comunidad de Juan? Ambas enfrentan el problema del judaísmo fariseo, cuyo punto de partida es precisamente la sinagoga de Jamnia. Creo que se pueden plantear dos hipótesis: o que se trate de la misma comunidad, que trata el problema de la ley de manera diferente en momentos distintos, o que sean comunidades que, enfrentadas a un mismo problema -continuidad y ruptura con la Ley- responden de manera diversa. Sólo señalo un campo de investigación por explorar.

Pero se trató de una persecución menor, de la que salen fortalecidos, contentos por haber sufrido por causa de Jesús.

## 1.2. Identidad y diferencias

Hasta ahora nos encontramos con una comunidad muy homogénea, sin diferencias internas. Estas comenzarán a darse en torno al problema de la identidad: ¿quiénes son la comunidad de salvación? Porque hay en ella judíos de Palestina (Galilea y Judea) y de la Diáspora (Chipre, Asia Menor, Grecia y aún Roma). Estos judíos convertidos, a los que se va a llamar «helenos», tienen una mentalidad más abierta y van a ser claves para la apertura de esta Iglesia todavía judía. La solución a esas tensiones llegaron a ser tan fuertes que se decidió dar a los helenistas una organización propia.<sup>3</sup>

Esteban es el jefe del grupo de los «helenos». Ha comprendido el fondo del conflicto que sufrió Jesús con los sacerdotes, por su posición crítica contra el Templo y el culto judío. Acusado de blasfemia «contra Moisés y contra Dios», fue apedreado alrededor del año 35-36 (Hch 7). La verdadera persecución de muerte se desató no tanto contra los judíos convertidos al cristianismo cuanto con los «helenos», es decir, los de raza judía pero de cultura griega que, viniendo de la diáspora, descubrían en la fe en Jesús una mayor consonancia con su manera más amplia de vivir la fe judía.<sup>4</sup> Los cristianos perseguidos huyeron y se dispersaron por Samaria, mientras Saulo, celoso fariseo, se ensañaba contra ellos.

## 1.3. La universalidad en la misión nace de la persecución

Lo que sucedió con Saulo no nos concierne directamente. Sigamos la pista a los perseguidos: al regresar a la diáspora seguían predicando donde quiera que iban, aunque sólo a los judíos (Hch 11,19), por seguir todavía con una visión nacionalista de salvación. Pero hubo algunos de ellos, naturales de Chipre y de Cirene, que rompieron con esa estrecha visión y, sensibles a la situación de sus amigos y familiares de la diáspora, «al llegar a Antioquía se pusieron a hablarles también a los griegos, anunciándoles al Señor Jesús» (Hch 11,20). Es probable que, sin ellos, la Iglesia de Jerusalén se hubiera quedado en una estrecha visión de la salvación reducida al Israel del que ellos se consideran germen definitivo, centro de la peregrinación escatológica de todos los pueblos, pero no hubiera tenido la dimensión de misión universal.<sup>5</sup>

La apertura del mensaje a los paganos sorprende a la Iglesia de Jerusalén. Lucas nos da una imagen benévola de la oposición de los

<sup>3</sup> Aguirre, R.: La Iglesia de Antioquía de Siria. DD13, 1988, 23.

<sup>4</sup> Ver Aguirre, o.c. 23.

<sup>5</sup> Cr. Aguirre, o.c. 30-32.

judeocristianos, pero es probable que el envío de Bernabé no haya inicialmente sido un hecho tan tranquilo (cf Hch 11,22ss), a juzgar por la incompreensión que hay de la conversión de otros paganos (Hch 10: Pedro y Cornelio), por los problemas que Pablo tuvo con los judaizantes procedentes de Jerusalén, e incluso con Pedro por su simulación ante Santiago, jefe de la Iglesia de Jerusalén, conservador rígido de la versión judía del cristianismo (cf Gal 2, 11-21). Esta línea fue la predominante en la Iglesia de Jerusalén.

#### **1.4. La oposición a la inculturación de la fe**

Se trata de un doble problema: la inclusión de los paganos al pueblo de Dios, que pasa por alto las exigencias de la ley de Moisés y que prescinde del privilegio del pueblo de Israel, y la reformulación de la fe en categorías heLENAS (se presenta a Jesús como Kyrios, no tanto como Mesías ni como Hijo del hombre; incluso pasará a segundo término el Reino de Dios).<sup>6</sup>

Ante la resistencia a la inculturación de la fe, que obstaculiza la pertenencia de los provenientes del mundo grecorromano a la comunidad de seguidores de Jesús, el Concilio de Jerusalén (año 4) ofrecerá una salida que suena un poco a concesión hecha ante las presiones de Bernabé y Pablo (cfr. Hch 15)<sup>7</sup>. Pero toda esta polémica no modifica la actitud de los judeocristianos, que siguen considerándose judíos, herederos de las promesas; muchos de éstos incluso inquietarán a las comunidades paulinas con estas exigencias. Pablo alertará severamente a los cristianos contra los judaizantes, a quienes llama «falsos hermanos que se infiltraron para espiar nuestra libertad -esa que tenemos gracias a Jesucristo-, con intención de esclavizarnos» (Gal 2,4).

Para Pablo no es sólo cuestión de inculturación: esa posición judaizante negaba a Jesús su calidad de salvador (Gal 2, 21). La Ley había sido la niñera: llegado el Mesías ya la niñera no tiene ninguna función (Gal 3, 23-29). Y en el capítulo 5 de su carta plantea incluso brutalmente su posición: «Si se dejan circuncidar, Cristo ya no les servirá para nada... los que buscan la justificación por la ley, han roto con el Mesías y han caído en desgracia... Como cristianos da lo mismo estar circuncidado que no estarlo; lo que vale es una fe que se traduce en amor».

#### **1.5. Distanciamiento del nacionalismo guerrero**

Durante los años 40's parece haber habido un brote mesiánico (cf. Hch 5, 36) reprimida violentamente por los romanos;<sup>8</sup> Cuspido Fado tomó

<sup>6</sup> Cr. Aguirre, o.c. 24.

<sup>7</sup> No es claro cuál de las dos versiones sea la histórica, la de Hch 15, 23-29, más exigente y judía, o la de Gal 2.9s, que supone el triunfo de la posición más abierta de Pablo y Bernabé. Pero hace suponer un estira y afloja que probablemente no fue fácil.

<sup>8</sup> Cf. A Paul, La destrucción del templo judío y sus consecuencias, en George-Grelot, Introducción Crítica al NT, 219. Se trata de Teudas. Cf. Leipoldt-Grundmann, El mundo del NT, 1,182.

presos a los hijos de Judas, el cabecilla de los zelotas y los mandó crucificar.<sup>9</sup> Las provocaciones de los romanos hacen que se agudice la resistencia: un soldado provoca con gestos obscenos a los peregrinos de pascua<sup>10</sup>, otro rasgó y quemó un volumen de la torah.<sup>11</sup> Calígula, que se consideraba dios, exigió culto como tal, y mandó poner su imagen en el Templo; antes de que se ejecutara esta orden, fue asesinado en enero del 41.<sup>12</sup> Antes, Poncio Pilato había introducido unos escudos con imágenes paganas en el Templo y usó dinero del Templo en la construcción de un acueducto.<sup>13</sup>

Así va fermentando un nacionalismo judío que llegará al culmen en los años 60; y los judeocristianos comienzan a sufrir las presiones tanto de los extremistas (zelotes) como de los tradicionalistas (fariseos); internamente siguen desconcertados ante la extensión de la fe cristiana entre los paganos. Es una comunidad situada difícilmente entre la dinámica de continuidad y ruptura respecto del pueblo del Antiguo Testamento y la apertura a los paganos.

El año 62, la complicidad entre Albino, el gobernador romano, y el sumo sacerdote en funciones que, para arrebatar a la comunidad cristiana sus dirigentes, ejecuta a Santiago, hermano de Jesús, que presidía la Iglesia de Jerusalén, y tal vez a Juan, hijo de Zebedeo;<sup>14</sup> los fariseos desapruban esa conducta y, a petición suya, es depuesto el sumo sacerdote por Agripa II.<sup>15</sup> Los judíos aún no tienen una actitud tan honda de rechazo hacia los cristianos como la que habrá a partir de los años 70s.

Uno de los motivos de animosidad contra de ellos será su negativa a comprometerse en el activismo antirromano, acaudillado por los zelotas; éstos consideran exigencia de la fe judía la resistencia armada contra Roma, que desembocará en la guerra judía. Entonces los cristianos se retiran a Pella, en Transjordania<sup>16</sup>; también un grupo importante de fariseos, reunidos en torno a Yohannan ben Zakkay se oponen a la guerra, por considerar inútil una resistencia que comprometería seriamente el destino de Israel.<sup>17</sup> Eso será visto por muchos como falta de solidaridad con el destino nacional de Israel, e influirá en el distanciamiento entre judíos y judeocristianos, entre los que probablemente está Malco, un Escriba convertido.<sup>18</sup>

<sup>9</sup> Leipoldt-Grundmann, o.c. 182.

<sup>10</sup> Flavio Josefo, *De Bello Judaico*, 2,12,1; 224.

<sup>11</sup> Cf. A. Paul, *id. ib.*

<sup>12</sup> Leipoldt-Grundmann, I, 181.

<sup>13</sup> Cf. Leipoldt-Grundmann, I, 179s.

<sup>14</sup> Leipoldt-Grundmann, I, 183.

<sup>15</sup> Esto muestra la cercanía que habría entre la comunidad cristiana y los judíos. Cf. Leipoldt-Grundmann, I, 183.

<sup>16</sup> Lo hacen a instancias de un profeta judeocristiano, cuyos ecos tal vez estén presentes en el discurso apocalíptico de Mc 13.14ss Cf. Leipoldt-Grundmann, I, 185.

<sup>17</sup> Leipoldt-Grundmann I, 185.

<sup>18</sup> Cf. P. Bonnard, *Evangelio según San Mateo*, 319.

### 1.6. La reconstrucción del pueblo judío, en torno a la ley

La destrucción de Jerusalén y del Templo el año 70 a manos de Tito es un golpe a la fe tanto de judíos como de judeocristianos. Pero pronto la capacidad de resistencia judía se reorganiza en torno a los fariseos, que serán el elemento de cohesión de quienes veían en el regreso a la Ley la condición para el perdón divino y la liberación futura. Pocos años después, tal vez entre el 75 y el 80, Yohannan ben Zakkay, jefe de los que se habían opuesto a la resistencia armada a Roma y que había huido de Jerusalén durante las hostilidades del 66-70, emprende la magna tarea de reorganizar a los judíos en torno a la Sinagoga. Jamnia pretende ser el inicio del fin del sectarismo cuya variedad desconcertaba al pueblo. El así llamado «Concilio de Jamnia» (ca. 90 d.C.) es el hecho más significativo en este proceso. Significa el establecimiento del rabinato como cuerpo normativo para el judaísmo. Una hipótesis razonable es la siguiente: varios judíos, entre los que estaba Yohannan, se estableció en Jamnia durante o después del sitio de Jerusalén. Después del 70 se establecerá una escuela rabínica en Jamnia, con la autorización de Roma, con la finalidad de unificar al fragmentado judaísmo, forjando una coalición.<sup>19</sup> El legendario símbolo de Jamnia marca el comienzo de la tarea de reconstrucción social después de la destrucción de Jerusalén. Dicha coalición deberá mirar por la definición, establecimiento y legitimación de su estilo de vida; establece un centro de estudio de la Ley, y constituye un Sanedrín que define el canon de las Escrituras judías, y que hace del judaísmo una religión de la Ley, que es lo único que les queda. «*Con el Templo en ruinas, el sacerdocio en paro, las antiguas instituciones derrumbadas, correspondía a los doctos fariseos, especialistas de la Torah, hacerse cargo del destino del pueblo*».<sup>20</sup> Se determinará quiénes puedan enseñar, juzgar, interpretar, sentarse en el sanedrín; a partir de entonces serán llamados rabinos.

Entonces vuelven también los cristianos de Pella y probablemente entran en contacto con la sinagoga judía y se instalan nuevamente en lo que quedó de una ciudad cuya destrucción pone a prueba su fe como miembros del pueblo de Dios. Es difícil reconstruir estos años oscuros.

En ese momento de emergencia, en el que la tarea fundamental exige cerrar filas, se impone la necesidad de definir los criterios de pertenencia al pueblo de Dios. Entre otras cosas, se estandarizarán las oraciones, entre las que estará la *birkat-haminnim*, una maldición contra los herejes y los nazareos, es decir, la Iglesia siropalestina (cf Hch 24,5, donde los fariseos designan a los judeocristianos como la *secta de los nazareos*):<sup>21</sup> han de optar la

<sup>19</sup> «No hagan facciones separadas, sino un solo grupo todos juntos» (Sifre Deut. 96).

<sup>20</sup> Introducción crítica al Nuevo Testamento, 228.

<sup>21</sup> La recensión palestina de las Shemoné Esreh dice: «Y que no huya esperanza para los apóstoles, y que el reino insolente sea pronto erradicado en nuestros días. Y que parezcan pronto los nazarenos y los herejes y que sean borrados del libro de la vida y que no sean inscritos con los justos». Schür. Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús, II. p. 596).

integración a la Sinagoga, abandonando su fe en Jesús, o por el abandono definitivo de la misma, para reiniciar un proceso de consolidación de una identidad diferente.

### 1.7. Una comunidad excomulgada y sin identidad

Esta excomunión es un golpe para la conciencia de identidad y pertenencia de los judeocristianos. Ahora quedan expulsados de las sinagogas, separados oficialmente del pueblo de las promesas. Se les plantea un fuerte problema de identidad: ¿qué son? ¿han perdido todo, las promesas, Dios mismo? Entonces ¿quién es Jesús para Dios? ¿Qué son ellos? ¿Cuál es el verdadero pueblo de Dios?

Pero esto conlleva otra consecuencia: Al considerar el Imperio al judaísmo como *religión licita* ellos quedan desprotegidos frente a Roma; la persecución que ha asolado a los paganocristianos en el Imperio puede llegarles también a ellos.

Así se consuma la ruptura entre las dos confesiones. Los cristianos dejan de frecuentar *sus* sinagogas, *sus* rabinos, *sus* ciudades. Pero el proceso de ruptura efectiva será más lento. Comienza a tomar carta de ciudadanía la idea de que, si ellos son el *verdadero Israel*, la misión del pueblo judío ha llegado a su fin; el futuro es ahora de la *Ekklesía*, no de la *Sinagoghé*; por tanto, también el mundo pagano que ha respondido al evangelio forma parte del verdadero Israel, y Jesús es el verdadero Mesías.

En esta situación el evangelio de Mateo tiene estas características:

a) Es un *Evangelio de Consolación* para los judeocristianos excomulgados y perseguidos, con un doloroso problema de identidad y de síntesis entre continuidad y ruptura con el pueblo de la Promesa, que por su endurecimiento se ha cerrado a la Buena Nueva, y se ha excluido de la promesa.

b) Es un *Evangelio de Revelación*: Jesús es el verdadero Mesías, el último Moisés, culminación de todo el Antiguo Testamento (como realización y plenitud y como corrección de la Ley); y ellos son el verdadero Israel; el verdadero Pueblo de Dios, en favor del cual reina Dios en la historia. Es revelación con tres dimensiones, la *teológica*, la *crisológica* y la *eclesiológica*.

c) Es un *Evangelio de la nueva praxis cristiana*: las consecuencias operativas de este mensaje es la proyección operativa de una *nueva justicia* mayor que la de los escribas y fariseos; al mismo tiempo es una advertencia para quienes siguen mirando con nostalgia a las costumbres y al pasado judío.

## 2. El sermón del monte como clave de lectura

El sermón del monte comienza con una declaración provocativa de Jesús en la que toca lo esencial del problema de identidad de la iglesia de

Mateo: a) *quién es Dios y cómo reina en favor de ellos*; b) *quiénes son los pobres*, c) *de qué promesa se trata y cómo les pertenece*.

Las bienaventuranzas están estructuradas siguiendo una estructura literaria que ayuda a retenerlas en la memoria. Pero además, de tal manera coloca simétricamente los distintos términos que, en cuanto a la forma gramatical, se corresponden la primera (a) y la última (a'), la segunda (b) y la penúltima (b'), la tercera (c) y la sexta (c'), la cuarta (d) y la quinta (d'). Pero no es meramente una estructura para facilitar la memoria: la estructura *quiástica* o *inclusiva* remarca el paralelismo también en los conceptos. Podemos estudiar ese paralelismo en el siguiente cuadro, en el que está la traducción más literal de los términos, (aunque a veces no sea una forma tan correcta en castellano).

Felices:

a	los pobres en espíritu porque les pertenece el Reino de los cielos	pte
b	los que sufren porque serán consolados	fut pas
c	los no violentos porque poseerán como herencia la tierra	fut act
d	los que padecen hambre y sed de justicia porque serán saciados	fut pas
d'	los que comparecen porque serán compadecidos	fut pas
c'	los limpios en corazón 'porque verán a Dios	fut act
b'	los que hacen la paz porque serán llamados hijos de Dios	fut pas
a'	los perseguidos por causa de la justicia porque...les pertenece el Reino de los cielos	pte

### *a. Quién es Dios y cómo reina en favor de ellos*

La primera y la última hablan del Reino de los cielos como de algo que ya pertenece<sup>22</sup> (en el presente) a un grupo de personas tipificado por dos características que en la historia concreta de la comunidad se entienden como referidas la una a la otra; *son pobres en lo referente (katá) al espíritu y son perseguidos por motivo de la justicia*. Siendo la persecución algo que sucede en la historia, también lo tiene que ser la pobreza (tipificada por el momento como «en lo referente al espíritu», que luego explicaremos). Esas dos notas se refieren, pues, a algo histórico que sufre ese grupo de *pobres-perseguidos*.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Literalmente: de ellos es el genitivo con el verbo ser indica la idea de posesión o pertenencia.

<sup>23</sup> Es muy probable que se esté refiriendo, en un nivel histórico, a los pobres reales, como aparece en el relato de Lucas y, en segundo nivel, a los cristianos perseguidos por la Sinagoga de Jamnia, que constituyen la comunidad de Mateo. Ambos términos deben ser interpretados en la misma dimensión. Y si se habla de persecución real, histórica, socioreligiosa y política de un grupo concreto de hombres como era la comunidad perseguida y marginada de Siropalestina por parte de la Sinagoga de Jamnia (en el Sitz Im Leben de la comunidad de Mateo) la pobreza no puede ser de otra dimensión, puramente interior, referida a las meras intenciones. Entonces ¿a qué realidad se refiere el término espíritu? Bien sabemos que la mentalidad hebrea lo entiende de manera muy

No se les promete una inversión de situación por la que los pobres serían ricos y los perseguidos. Simplemente se declara que *para ellos Dios reina*.<sup>24</sup> Qué significa que *Dios reina* lo aclararán las otras seis bienaventuranzas.

Si vemos las otras seis frases nos encontramos con una simetría inclusiva perfecta (b-c-d/d'-c'-b'),<sup>25</sup> La promesa se refiere ahora al futuro activo, pero en cuatro frases se emplea el futuro pasivo y en otras dos, el futuro activo. El futuro pasivo es el recurso de los judíos ante la prohibición de no pronunciar el nombre de Dios; Mateo, partícipe de esa mentalidad judía, ha usado la fórmula *Reino de los cielos* para evitar nombrar a Dios; tributario de la mentalidad hebrea usará también la forma pasiva (*pasivo divino*).

Habría que traducir poniendo a Dios como sujeto de las siguientes acciones por las que reina a favor de los pobres: es quien consuela y fortalece al sufriente (b), quien da el nombre de hijos suyos a quienes hacen la paz (b'), quien sacia a los que sufren hambre y sed de justicia (d) y quien tiene misericordia con los que se la tienen a los otros (d')

### **b. Quiénes son los pobres**

Pero también se enriquece la descripción de las características de los pobres-perseguidos: son los que sufren, los que hacen la paz, los que sufren hambre y sed de justicia, los que se compadecen de los demás.

---

diferente a como lo comprende el mundo occidental, desde un esquema dicotómico de pensamiento. «Espíritu» es la totalidad del hombre caracterizada por un estilo de existencia que se guía por el espíritu y no por la carne. No tiene que ver nada, por tanto, con un hipotético «desprendimiento interior intencional» del efecto por el dinero, que podría coexistir con la posesión de grandes riquezas.

Al menos no parece que eso pudiera haber sido buena noticia para nadie en concreto de la comunidad a la que se dirige Mateo, que efectivamente era un grupo de pobres-perseguidos. Tal vez la traducción más complexiva del término *ptojoi to pneumati* tendría que ser una glosa que tuviera todos los siguientes elementos:

- a) La raíz *ptak* hace referencia al «temblar de miedo» del pobre ante la amenaza de la existencia en que vive, por la carencia de lo necesario para la vida.
- b) la dimensión totalizante, existencial del término *pneuma* (espíritu), que se refiere a la fuerza y actividad vital a la sede de relaciones y de acciones, a partir de lo cual se configura un estilo de existencia y da origen a un modo de estar en el mundo y en la historia.
- c) La dimensión teocéntrica que hay implícita en el concepto correlativo veterotestamentario *anaw*, es decir, el que, siendo pobre-marginado socioeconómica y religiosamente, tiene conciencia de su situación social de marginación, de no contar ni valer nada en la sociedad, pero de valer ante Dios, en cuya acción salvadora se pone la confianza. Quien sea ese pobre de espíritu se explicita más adelante. (6,19-34) cuando se habla de la actitud que hay que tener ante los bienes terrenos, coherente con la nueva justicia del Reino.
- d) La dimensión de fidelidad religiosa únicamente a Dios y no al dinero. El pobre que rompe con el dios-Dinero, para aceptar el reinado de Dios en exclusiva.
- e) La fidelidad que se declara que tienen esos pobres implica la satisfacción de las necesidades existenciales, que irán apareciendo en los siguientes términos de las bienaventuranzas. Y todo eso da contenido a la acción de Dios sobre el mundo en favor de ellos: Dios interviene ya en la historia, transformándola en favor de los pobres.
- f) Ha de quedar clara la doble dimensión de presente y de futuro del Reino, que aparece en las formas verbales del texto, en la que se incluyen el ya y el todavía no, la historia y la escatología, la tarea y el don.

<sup>24</sup> Adecuadamente traduce la NBE porque ellos tienen a Dios por Rey. Y ese reinado lo hemos de entender desde la tradición bíblica para la que el rey es protector del pobre contra el rico, el que hace respetar los derechos de la viuda y del huérfano, del oprimido y del extranjero, asegurando una justicia gracias a la cual los débiles no tendrán que temer a los fuertes.

<sup>25</sup> Esta simetría no aparece en la versión de la Biblia de Jerusalén, que cambia el orden de la segunda y la tercera, aunque no dice por qué razón opta por ese texto, diferente del que admite The Greek New Testament, de Aland, que es la versión que seguimos.

Son «los que sufren» (*penthountes*: raíz *path*: sufrir, *padecer*). El término implica tanto el dolor como su manifestación al exterior (cf Is 61,1); la comunidad despojada de la promesa y de su identidad como pueblo de Dios puede con razón verse reflejada aquí.

Son los no-violentos (*praxis*, cf Sal 37, 1.7.11) es decir, los pobres que, perdida su independencia económica y libertad por la codicia de los malvados, no pueden hacer valer su protesta ante el despojo que se les hace de su tierra; la comunidad de Mateo, expulsada de la Sinagoga, sin posibilidad de defenderse, parece no tener derecho a la tierra prometida, garantía de la fidelidad de Dios con ellos. Porque ponen en Dios su esperanza de rescate, se les ofrece la tierra.<sup>26</sup>

Esos pobres, privados de justicia, experimentan por ella la misma urgente necesidad vital que el hombre ante el alimento y el agua, cuando tiene hambre y sed. En la clave de la Alianza, la justicia es indispensable para la vida; sólo ella posibilita la plenitud. A los que están en los límites de la resistencia, por la falta de justicia, Dios mismo los «satisfará», haciendo real la nueva justicia, las nuevas relaciones.

Estas tres bienaventuranzas forman un bloque inclusivo en el que se relaciona el sufrimiento (aflicción-hambre y sed de justicia) con la indefensión de la no violencia que no puede hacer valer sus derechos. Las siguientes tres bienaventuranzas también forman otro bloque consistente: los misericordiosos y los que hacen la paz (acciones) viven eso con una actitud interior: la limpieza de corazón. Aparecen otras características de los *pobres-perseguidos*:

Son los que actúan en favor del prójimo, movidos por la misericordia (*eleémones*). El término *misericordia* (corazón vuelto hacia el *miser*) supone la eficacia; nunca se la reduce a una mera sensibilidad intimista que se quedara en un vago sentimiento de solidaridad ineficaz para cambiar la situación en favor del miser. Misericordia y fidelidad serán características del Dios que actúa en favor de su pueblo en el AT.

La «pureza de corazón» obviamente no tiene que ver nada con la comprensión reductivista occidental de la «pureza» como relacionada con la «castidad». Tiene que ver más bien con las «manos inocentes» del salmo 24,4 o con el salmo 15. Supone no abrigar intenciones malas que desencadenan acciones malas contra el prójimo, sino tener la transparencia por la que se puede confiar en el otro, y que es condición fundamental de acceso a la experiencia de Dios. Este se manifiesta al hombre que quita los obstáculos de su corazón.

La paz es el resultado de la justicia y el derecho, de las rectas relaciones con Dios, con los demás, con el mundo y consigo mismo. Eso es el proyecto de Dios, que desea que la historia humana se configure de acuerdo a ese plan.

<sup>26</sup> El término *praxis* vuelve a aparecer en 11,28-30, referido a Jesús. el no-violento y de corazón humilde.

A los que trabajan por hacer realidad su proyecto de justeza en las relaciones, Dios mismo los «llama»<sup>27</sup> (= hace) sus hijos; eso es lo que hace ser semejante a Dios; actuar en favor del hombre, por amor.

Los que viven conforme a ese estilo de vida en favor de la justicia nueva del Reino tendrán como consecuencia la persecución. Pero el principio perfecto indica una realidad que ha sucedido en el pasado y cuyos efectos perduran: *dediogmenoi* = los que han sido y siguen siendo perseguidos. La voz pasiva de la forma aquí tiene como sujeto agente a una sociedad organizada en torno a la autoafirmación excluyente, centrada en el poder, el exigir, el imponerse, es decir, las prácticas contrarias a las de las bienaventuranzas. Experimentar la dicha del Reino de Dios y su justicia implica y conlleva, pues, asumir la pobreza y la persecución; no por una necesidad impuesta por Dios sino por la lógica impuesta por la historia misma de opresión del hombre por el hombre.

### *c. De qué promesas se trata*

Finalmente, tenemos dos frases en voz activa, cuyo sujeto es el pueblo pobre y perseguido: poseerán en herencia la tierra (c) y verán a Dios (e'). Es notable este paralelo entre dos que parecerían polos tan distantes como «del cielo a la tierra»; pero Jesús declara que hay una equivalencia entre poseer en herencia la tierra (la promesa que siempre polarizó la esperanza de Israel), y ver a Dios (la plenitud de la vida, inalcanzable para el hombre, porque no se podía ver a Dios sin-morir). Para Israel poseer la tierra era condición para «ver» a Dios: porque en la posesión misma de la tierra-tierra experimentaba la fidelidad de Yahvé a la promesa; en tierra extraña, en cambio, le resulta tan difícil el acceso a la vida como el acceso a Dios: no sabrá nunca cómo «cantar a Dios en tierra extraña».

Los *pobres-perseguidos*, pues, no sólo no deben sentirse cuestionados por el hecho de serlo, sino que en eso deben encontrar el motivo de consuelo: esa es la seguridad de pertenencia al Reino.

### **3. Las bienaventuranzas, evangelio de revelación**

Hasta este momento el texto ha hablado en tercera persona del plural: «ellos». La novena «bienaventuranza» resume el mensaje y lo concreta refiriéndolo a la comunidad de discípulos: «ustedes». Y en el ambiente vital del texto, que es la persecución que sufren los cristianos por parte de la Sinagoga reorganizada en Jamnia, les da una clave hermenéutica para comprender la persecución y para descubrir la profunda identidad que hay entre *ellos* y los profetas: «así trataron *ellos* a los profetas anteriores a *ustedes*». El término «*en tōis ouranōis*» (*tendrán una gran recompensa en los*

<sup>27</sup> Dar nombre equivale a confiar una misión, hacer ser de una determinada manera.

*cielos*), no remite a la «otra vida» ni a la «otra historia», sino que, siendo circunlocución de Dios, significa que Dios traduce en la historia su propio modo de ser en el cielo, reinando en la tierra en favor de los perseguidos, y siendo su recompensa; la Nueva Biblia Española traduce adecuadamente *Dios les va a dar una gran recompensa*. Y el signo de la pertenencia a Dios y a su reinado y de la dimensión profética del seguidor es la persecución que sufre.

Se está revelando, pues, a los *pobres-perseguidos* quién es Dios y cómo actúa en favor suyo, quiénes son ellos, por qué los persiguen, y cuál es el destino que les aguarda *hoy y en el futuro*. Y al mismo tiempo se les revela que son ellos el verdadero pueblo de Dios, de la Alianza, precisamente por seguir a Jesús, el perseguido por la sinagoga, el crucificado por los poderes político y religioso y el resucitado por el Padre.

#### 4. Las bienaventuranzas, evangelio de la nueva praxis cristiana

Todo el texto concluye con otras dos declaraciones sobre el estatuto del discípulo: *todos ustedes como conjunto son la sal*, símbolo de la Alianza en el Antiguo Testamento (cf Lev 2,13; Num 18,19). Es una declaración de corte eclesiológico: la sal (de la Alianza) son ustedes, el verdadero Israel, ya no el antiguo. Ustedes aseguran la Alianza de Dios con la humanidad. Pero si no cumplen con su papel de hacer posible la nueva justicia, entonces no servirían para nada en orden a la Alianza.

El segundo símbolo es el de la *luz*; en el antiguo Testamento la gloria de Dios se entendía como luz que ya no está en el Templo ni en el Israel antiguo, sino en los discípulos y en sus obras (descritas en 5,7.8.9); algo así no se puede ocultar; la importancia de las obras para Mateo es incuestionable y definitiva; en la contraposición entre ortodoxia y ortopraxis se inclina por este segundo término como criterio para reconocer al verdadero Israel.

Y contraponiendo la práctica cristiana con la práctica antigua, ya no más vigente, de los escribas y fariseos, les dice a los *pobres perseguidos*, después de definir su papel de planificación de la Ley: «*En verdad les digo que si su justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entrarán en el Reino de los Cielos*» (Mt 5,20). La justicia antigua es insuficiente en este momento de reino, es decir, de reordenación de las relaciones con Dios, con los hombres, con el mundo y consigo mismo; es tiempo de relaciones nuevas, de nueva justicia.

Jesús no anula lo que en la Ley había de acceso a Dios, pero la supera de manera radical. El texto del sermón del monte se refiere en primer lugar a la interpretación de la ley en que basaban la justicia los Escribas, y luego a las obras de piedad que constituían la justicia de los fariseos. Siendo más que Moisés, declara la manera como hay que interpretar la Ley desde la radicalidad del futuro, y no desde la literalidad del pasado. A eso vienen las declaraciones que hace a partir del v. 21 («*ustedes oyeron que se dijo... pero*

*Yo les digo»...):* a abrir los nuevos caminos de radicalidad en la justicia. Y luego critica la piedad farisaica, tanto en sus obras cuanto en su espíritu: por eso critica su manera de orar, de ayunar y de dar limosna. Hay que hacerlo desde un espíritu nuevo, que rompa con el pasado atado a la letra, y que se atreva a novedades impensadas como la de llamar a Dios por su nombre propio: Abbá.

##### **5. La esperanza de la Iglesia de los pobres**

En este momento el pueblo pobre de Dios, la Iglesia de los pobres sufre una situación que tiene semejanzas con aquella de la Iglesia de Mateo.

Se trata de comunidades que en terreno económico lo único que reciben son malas noticias. Sobre ellos recae el peso más duro de la deuda externa, de la inflación, de la disminución del poder adquisitivo del salario diario. El futuro de sus hijos es el desempleo o el subempleo, la marginalidad en la vivienda, la falta de medicina, de servicios, que los deja desprotegidos y con una expectativa reducida de sobrevivencia. La tierra, patrimonio del Padre para todos sus hijos, es para ellos un sueño inalcanzable y, si la llegan a tener, será insuficiente para vivir, sea por el tamaño o sea por la improductividad. Las oportunidades de educación es una quimera: si acaso unos cuantos años de educación primaria, que no llegarán a capacitarlos para enfrentarse con mejores habilidades a los retos del mundo del trabajo.

En el terreno político, son un pueblo sin capacidad de decisiones sobre su propio destino. Engañados por la demagogia, manipulados por la burocracia, son víctimas de la opresión de los poderosos que ya Jesús había denunciado. Son víctimas de la violencia represora de los gobiernos que en su afán de sostener los privilegios de unos pocos, reprimen, mediante la policía y los ejércitos, el descontento popular; son víctimas de la violencia de quienes lucran con la muerte, ya sea traficantes de armas o traficantes de drogas, y también de la violencia de quienes buscan cambiar la situación por medio de la resistencia armada. Y son víctimas de la violencia que entre ellos mismos se genera por la insoportable situación de los suburbios.

Dentro de la Iglesia misma ellos están en el último lugar: la atención para ellos es mínima por parte de los pastores; el vivir en lugares lejanos de los centros religiosos, con vías y medios de comunicación deficientes, hace imposible para ellos tener acceso al Pan que el Padre quiso darnos a los cristianos; también se les dificulta el acceso a la Palabra, que todavía sigue siendo desconocida para las mayorías de nuestro continente latinoamericano. Y si se trata de las etnias indígenas o de los afroamericanos, la dificultad se hace aún mayor, por la distancia cultural, por la falta de inculturación del mensaje del reino en sus propias culturas, a las que se considera inferiores e indignas de expresar los profundos misterios cristianos, por la débil evangelización realizada durante estos quinientos años, y por la resistencia que generó la violencia de la imposición con que se quiso implantar muchas veces

el evangelio de la gracia y del amor. Después de quinientos años vida eclesial en el continente, se encuentra con que no existe una iglesia con su propio rostro, una iglesia autóctona. Y también se encuentra con incomprensión y el abandono de algunos de sus pastores, e incluso con oposición de poderes eclesiásticos contra ministros suyos, que se identifican con su vida, con su sufrimiento.

En este mundo unipolar configurado tras el triunfo del capitalismo, ellos no tienen un lugar. Para el mercado sólo existen los consumidores o los que le aportan la fuerza de trabajo. Los pobres son disfuncionales, porque lo único que generan son exigencias, molestias, descontento, mal ejemplo. Son los no-hombres.

A este pueblo el poder de este mundo le dice: «Tú no eres nada; el reino de la vida no es para ti». Relegado a los márgenes de la humanidad, llega a preguntarse «¿dónde está mi Dios? ¿qué ha sido de las promesas? ¿también el Reino es una quimera?».

A este pueblo, el evangelio de Mateo le dice: «Los felicito a ustedes, pobres perseguidos, porque Dios sigue manteniendo su decisión de reinar en su favor». Las bienaventuranzas *consuelan* a ese pueblo de pobres (pobreza material propia de un pueblo marginado y perseguido, pero asumida por fidelidad a la justicia del Reino por la que Jesús también fue perseguido).

Ese consuelo se fundamenta en la *revelación* de que no sólo no están excluidos de la promesa (de la tierra y del Reino del Padre), sino que son precisamente el núcleo del verdadero pueblo de Dios, creyentes de Jesús, el verdadero Mesías, el nuevo Moisés, el Dios-con-nosotros, revelador del Padre y de su proyecto de reino, que *les pertenece* por decisión gratuita del Padre precisamente en cuanto pobres y perseguidos.

No se trata de un evangelio que fomente la espera pasiva; eso sería pura ideología, aquella que se ha criticado como evasión del dolor de la existencia y de la dureza de la vida. Es un impulso a ser los agentes del Reino. Serán sal de la nueva Alianza y luz de la gloria de Dios para el mundo, en la medida en que se construyan un mundo nuevo de relaciones mediante una *nueva praxis de justicia*; praxis que consiste en la reordenación de las relaciones con Dios con los hombres, con el mundo y consigo mismos. De esta manera el mensaje de Mateo refunda la esperanza y la capacidad de resistencia en esa situación.

El fundamento de una espiritualidad de resistencia para el pueblo pobre y oprimido de América Latina no consiste en una consigna que se impone de fuera, sino de una revelación de la realidad más profunda que hay en su ser y en su vocación. La Iglesia de los pobres es la verdadera Iglesia de Jesús, constituida por el pueblo pobre y sus pastores, identificados con su suerte. Dios y su reino son su herencia, su propiedad ya en el presente. Se trata de una revelación que no remite a una *gnosis*, a un mundo cerrado de conocimientos esotéricos, sino a una experiencia. Se trata de una revelación cuya realidad no se promete sólo para el más allá, sino que comienza ya en la historia, de la que muestra nuevas posibilidades y con cuya transformación

se compromete. Esa revelación configura una identidad que, dentro de su definición y sus certezas irrenunciables, no genera una espiritualidad sectaria, sino que busca comunicarse a todo el mundo, y «hacerlos discípulos» que realicen lo que Jesús nos enseñó, viviendo la nueva justicia. El verdadero pueblo de Dios no excluye a nadie; incluye a todos, pero pone condiciones. Las condiciones que ya ponía el mismo Dios en aquel poema profético:

«Entonces el lobo vivirá con el cordero  
y la pantera se tumbará con el cabrito,  
el león y el becerro pacerán juntos, pastoreados por un niño;  
la vaca pastará con el oso, sus crías vivirán juntas,  
el león comerá paja como el buey...  
No harán daño ni estrago por todo mi monte santo,  
porque se llenará el país de conocimiento del Señor » (Is 11, 6-9).

No cualquier lobo vivirá con el cordero; sólo el que renuncie a comer cordero. El león que entre a ese mundo nuevo será el que acepte comer paja, al igual que el buey. Es un mundo construido a la medida de los pequeños. Este es el reino que se les ha prometido a los pobres perseguidos. Y debe ser construido en este mundo, para que la historia de salvación sea –comience a ser– salvación en la historia. Los poderosos que no acepten normar su vida por la vida de los pequeños y que no vean por la necesidad de sus hermanos pequeños, se distanciarán de tal manera de Dios que, al final, él no reconocerá nada suyo en ellos.

Y por eso, *cuando el hijo de hombre venga en la plenitud de su gloria, reunirán ante él a todos los pueblos de la tierra*. El separará a unos de otros, como el pastor separa las ovejas de las cabras... Entonces el rey dirá a los de su derecha: Vengan benditos de mi Padre; hereden el reino preparado para ustedes desde la creación del mundo. Porque tuve hambre y me dieron de comer, tuve sed y me dieron de beber... Entonces los justos le replicarán: Señor, ¿cuándo te vimos con hambre y te dimos de comer, o con sed y te dimos de beber?... Y el rey les contestará: Les aseguro: cada vez que lo hicieron uno de estos hermanos míos pequeños, lo hicieron conmigo... Y dirá a los de la izquierda: Apártense de mí malditos... porque tuve hambre y no me dieron de comer, tuve sed y no me dieron de beber, era forastero y no me acogieron, estuve desnudo y no me vistieron, enfermo y en la cárcel y no me visitaron... También éstos replicarán: Señor, ¿cuánto te vimos con hambre o con sed, o forastero o desnudo, o enfermo o en la cárcel y no te asistimos? Y él les contestará: les aseguro que cada vez que dejaron de hacerlo con uno de éstos, los pequeños, dejaron de hacerlo conmigo (cf Mt 25, 1-46).

Desde entonces, la buena nueva que se da a los pobres es que Dios se identifica con el destino de los que sufren, y que los asume como suyos; que ellos son El, que son su cuerpo, su presencia viva, cuestionable, en la historia

de los hombres. Y éste es el fundamento último de la identidad de la Iglesia de los pobres, lo que constituye su más profundo consuelo y la certeza de su esperanza: que Dios se ha identificado con ella asumiendo como propia su causa y su destino, desde aquel momento en que se hizo uno de nosotros, pobre entre los pobres, Jesús de Nazaret, confirmado por el Padre como Señor y Juez de la historia.

Carlos Bravo G.  
Río Churubusco 434  
04100 México, D.F.  
México

**«ESPEREN EL DIA DE LA LLEGADA  
DE DIOS Y HAGAN LO POSIBLE POR  
APRESURARLA...»  
(2 Pe. 3,12)**

*Las cartas no paulinas como literatura de resistencia*

A Frei Leonardo Boff O.F.M.  
como humilde compañía solidaria  
en estos momentos de crisis de esperanza.

Se pretende mostrar que las cartas no-paulinas, especialmente 1 y 2 Pedro y Judas, pueden ser leídas en cuanto «Literatura de Resistencia», es decir, como literatura productora de esperanza en los tiempos difíciles. Después de asomarse a la parénesis o género exhortativo, el autor estudia en detalle dos ejemplos: 1 Pe 23, 13-17 (Relación entre cristianos y autoridades políticas) y 2 Pe. 3 (papel de la utopía en la esperanza-cristiana). Las conclusiones se antojan interesantes para nuestras comunidades que tienen que sobrevivir en tiempos de auge del neoliberalismo.

**1. Situación de las cartas no paulinas en los estudios actuales**

Al repasar el Segundo Testamento encontramos una sección que ha sido denominada tradicionalmente como «cartas», y que se encuentra entre el libro de los Hechos de los Apóstoles y el Apocalipsis. Una primera clasificación de este material ha tenido como origen al autor de algunos de estos escritos: San Pablo. El «corpus paulinum», como ha sido llamado el conjunto de las cartas que se atribuyen a Pablo, ha sido profundamente estudiado a través del tiempo. Junto a él, las demás cartas han quedado como eclipsadas. En la mayoría de los comentarios, estos últimos escritos son presentados bajo el título de «las otras cartas», quizá porque lo único que parecen tener en común es precisamente su carácter de no paulinas.

Excluyendo a la Carta a los Hebreos, un sermón teológico acerca del

sacerdocio de Cristo, y las Cartas de Juan, insertadas para su estudio en el conjunto de los escritos joánicos, nos quedan cuatro escritos de características más o menos comunes, que reflejan un importante estadio de la vida de las comunidades primitivas y nos ofrecen un panorama de los diversos problemas que dichas comunidades fueron enfrentando, enriqueciendo así y diversificando con su experiencia la praxis cristiana de los primeros siglos.

Sin embargo, son precisamente estas cartas las que, en el conjunto del Segundo Testamento, constituyen la sección más olvidada de los estudios y la reflexión exegéticas. Una especie de «complejo de inferioridad» delante de las cartas paulinas, ha provocado un lamentable descuido en la investigación de estas pequeñas joyas de la tradición apostólica primitiva.

### 1.1. Los modernos estudios europeos y norteamericanos

Es hasta las tres últimas décadas que ha comenzado a repuntar un interés creciente de los estudios para esta sección bíblica, de manera especial en relación a la Carta de Santiago y la Primera Carta de Pedro<sup>1</sup>.

A últimas fechas, los estudios sociolingüísticos han abordado con detenimiento algunos aspectos de la Carta de Santiago. La puesta en claro del ambiente vital de la sociedad que subyace a la carta, ha sido de gran utilidad para quienes buscan una hermenéutica que pueda relacionar la vida del lector con la experiencia plasmada en el escrito apostólico<sup>2</sup>. Esta misma tendencia ha llevado a subrayar los aspectos de ética social de la carta<sup>3</sup>.

La Primera Carta de Pedro ha recibido también una atención especial por los estudios en los últimos años. Las aportaciones de la lectura sociológica de ELLIOT se destacan con singular brillo<sup>4</sup>. La Segunda Carta de Pedro y la Carta de Judas no han corrido con tanta suerte: hay bastante poco en los estudios modernos con respecto a estas cartas, aunque parece que la utilización de la lectura apócrifa judía en ellas, puede dar lugar a aproximaciones interesantes, especialmente ahora que los estudios midrásicos comienzan a tomar carta de ciudadanía en la exégesis bíblica moderna.

### 1.2. Los estudios latinoamericanos

En la producción exegética latinoamericana, de los estudios sobre las

<sup>1</sup> En fecha próxima verá la luz un artículo de quien esto escribe, titulado *La Primera Carta de San Pedro en los estudios actuales* en la revista *Efemérides Mexicana*, de la Universidad Pontificia de México. De él tomamos algunos datos para el presente trabajo.

<sup>2</sup> El ejemplo más divulgado de esta corriente es AA.VV., *La Carta de Santiago. Lectura sociolingüística*, Cuadernos Bíblicos 65, Verbo Divino, Estella 1989.

<sup>3</sup> Cfr. RIVERA L.F., *Sobre el socialismo de Santiago*, Revista Bib. 34 (1972) 3-9; BRESSAN R.S., *Culto y Compromiso en Santiago*, Revist Bfb. 34 (1972) 21-32; ALONSO SCHOKEL L., *Culto y justicia en St 1,26-27*, *Bíblica* 56 (1975) 573-544.

<sup>4</sup> ELLIOT J.H., *Ministry and Church order in the N.T.*, CBQ 32 (1970) 367-391; *The rehabilitation of an exegetical stepchild: 1 Peter in recent research*, en «*Perspectives on First Peter*», TALLBERT CH. Ed., Merc University Press, Georgia 1986; *A home for the homeless: asociological exegesis of 1 Peter*, Fortress Press, Philadelphia 10981.

cartas paulinas se han multiplicado<sup>5</sup>, mientras que las cartas no paulinas apenas son abordadas por los especialistas. Fuera de una aportación de E. TAMEZ<sup>6</sup> al estudio de Santiago, no conozco obras dedicadas especialmente a las cartas no paulinas. Es una pena, porque la vitalidad de las comunidades que subyacen a las cartas, y los diversos problemas a los que tienen que enfrentarse, son un buen punto de partida para una hermenéutica que pueda iluminar el caminar de los más pobres en nuestro continente.

En esta línea va precisamente este artículo. En él pretendemos mostrar cómo la parénesis o exhortación, propias de las cartas no paulinas, es un elemento productor de esperanza para los momentos difíciles que tiene que vivir nuestras comunidades eclesiales en este tiempo de auge del neoliberalismo, aun dentro de las fronteras de la Iglesia.

## 2. La parénesis como literatura de resistencia

### 2.1. La naturaleza de la parénesis

El género literario de las cartas no paulinas difícilmente puede llamarse epistolar. Su contenido es más bien de exhortación o parénesis, al estilo de las diatribas griegas o de las catequesis morales judías. Cuando hablamos de parénesis, nos referimos a «pasajes en los que predomina el tono exhortativo propio de las enseñanzas morales prácticas<sup>7</sup>. Hay ciertos verbos característicos, expresiones estereotipadas, muletillas de lenguaje, etc., que dan singularidad e identificación a este género literario.

La parénesis como género, no expone grandiosos conjuntos de doctrina, sino series de recomendaciones o consejos dirigidos a los cristianos y concebidos, eso sí, como consecuencia de la doctrina que se predica. En ocasiones el género utiliza procedimientos homiléticos para cumplir con su función exhortativa, pero siempre con el fin de descubrir la relación estrecha entre las afirmaciones centrales de la fe y la vida concreta y cotidiana de los destinatarios. En este sentido, la literatura parenética en ocasión privilegiada para caer en la cuenta de que los orígenes de la vida cristiana no se encuentran en una recopilación de doctrinas o de verdades que era necesario creer, sino en la práctica de una vida coherente con la entrega explícita que se había hecho de toda la vida a Jesucristo en el bautismo.

Es cierto que la parénesis no es una invención cristiana. Ha sido ya ampliamente demostrado que hay nexos muy cercanos entre la exhortación-

<sup>5</sup> Baste mencionar, en el campo protestante, a TAMEZ E., *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*. DEI, Costa Rica 1991; Desde la óptica católica ver: SEGUNDO J.L. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, en su sección «La cristología humanista de Pablo», Vol III/I, Cristianidad, Madrid 1985; Cfr. también el magnífico comentario a los conceptos paulinos «carne» y «espíritu» en la obra de GUTIÉRREZ G., *Beber en su propio pozo*., CEP, Lima 1983.

<sup>6</sup> Nos referimos a Santiago. *Lectura latinoamericana de la epístola*., DEI, Costa Rica 1985.

<sup>7</sup> Cfr. ALONSO SCHOKEL-FLOOR SERRANO., *Diccionario determinología bíblica*, Cristiandad, Madrid 1979, p. 57.

cristiana de las cartas no paulinas y los HAUSTAFELN helenísticos<sup>8</sup>; entre la parénesis cristiana y la literatura exhortativa del judaísmo<sup>9</sup>. Sin embargo, es precisamente la combinación de diversos elementos (citas veterotestamentarias, trasfondos palestinos y helenísticos, etc.) lo que hace de la parénesis cristiana un fenómeno singular. Esta combinación de elementos encuentra su toque particularísimo en la llamada «cristologización» de la parénesis: hay siempre un fundamento cristológico en los consejos de las cartas del Segundo Testamento, sea brevísima como en 1Pe 2, 13 en donde la sumisión de las autoridades tiene como motivación un *DIA TOY KYRIOU*, sea larga y extensa como en 1Pe 2, 18-25 en donde la actitud de los esclavos hacia amos no cristianos, es fundamentada por la actitud de Cristo sufriente, cuyos dolores son explicados desde una perspectiva catequética. Es así como la parénesis se convierte, para la comunidad primitiva, en un excelente de transmisión del *kerygma*<sup>10</sup>.

La literatura parenética es, pues, como habíamos mencionado antes, un testimonio de la relación entre teoría y práctica en la comunidad cristiana primitiva. De ahí que su carácter sea contingente, pues problemas nuevos van exigiendo de la comunidad respuestas nuevas y creativas. La doctrina cristiana misma se va enriqueciendo a partir de las dificultades que la comunidad va experimentando, ya que éstas van haciendo que nuevos aspectos del mensaje de Cristo sean reflexionados y/o puestos de relieve.

Se ha discutido mucho en los últimos tiempos a propósito de la procedencia de la parénesis cristiana, en especial de la forma exhortativa de los catálogos de deberes. Aunque sigue hablándose de la influencia de Pablo sobre Santiago y Pedro, los trabajos más recientes a este propósito se van situando en el reconocimiento de una tradición catequético-parenética común en la predicación primitiva<sup>11</sup>. Esto quiere decir que, así como se fue formando un conjunto catequético en torno a las verdades de fe que, partiendo de las primeras formulaciones fueron –poco a poco– conformando la «regola fidei», así también la situación común de los cristianos que se enfrentaban a ambientes paganos, fue dando lugar a un conjunto catequético en torno a las normas de conducta necesarias para responder a problemas concretos. Este último conjunto, al que podríamos llamar «credo práctico» de la comunidad, con la contingencialidad de la que hemos hablado más arriba, puede encontrarse en sus líneas generales en la que ahora llaman «literatura parenética».

<sup>8</sup> Se llama así en la exégesis alemana a los catálogos familiares de deberes, una especie de lista de obligaciones de buen ciudadano, que eran difundidos por los filósofos, especialmente estoicos. Algo parecido encontramos en algunas cartas paulinas y en 1 Pe 2,11-3,22.

<sup>9</sup> Para el origen de la parénesis ver el artículo de LOHSE E., *Paränese und Keygma im Erste Petrusbrief.*, ZNTW 73 (1954) 68-89, que conserva toda su validez.

<sup>10</sup> *IBID* p. 87.

<sup>11</sup> Por ejemplo, BROWN R., *Synoptic parallels in the epistles and form-history.*, NTS 10 (1964) 27-84; BEST E., *1 Peter and the gospel tradition.*, NTS 16 (1969-70) 95-113.

## 2.2. Parénesis y situación vital de las comunidades

Un aspecto importante de la parénesis de las cartas no paulinas, es que dejan de manifiesto la situación vital por la que pasaba la comunidad. De su lectura puede deducirse cuáles eran los problemas más acuciantes para las comunidades.

Una primera cosa que salta a la vista es la necesidad sentida en la comunidad de que cada cristiano estuviera a la altura de la ciudadanía decente de su tiempo, para permitir, sin contratiempo alguno, la difusión del evangelio. Esto quiere decir que los cristianos tenían que esforzarse por vivir la novedad del mensaje de Jesús de manera que, al mismo tiempo y sin traicionar el evangelio, pudieran servir de ejemplo para los hombres y mujeres de su tiempo. Esto suponía para los cristianos, especialmente para quienes vivían en la diáspora judía, garantizar su identidad cristiana en medio de la sociedad, pero al mismo tiempo asumir y cristianizar los valores más genuinos de la comunidad humana en la que convivían. El reto era, pues, ser distintos, sin ser ajenos.

Otro elemento importante era el recrudecimiento de la ruptura con la sinagoga y la cercanía de la persecución que contra la comunidad habría de desatar el imperio romano. Aunque no hay certeza ninguna para situar ningún pasaje de las cartas no paulinas en un contexto de persecución violenta, sí es cierto que la comunidad manifiesta un sentimiento de preocupación evidente, ante un modelo de vida social que le es hostil y un rechazo, que pone a la comunidad ante el grave peligro del aislacionismo social.

Esta situación que queda de manifiesto en muchos pasajes de las cartas a las que nos referimos, plantea para la comunidad problemas muy serios: qué hacer para diferenciarse de los grupos que, amparados en una ideología determinada, promovían la anarquía o la rebelión; cómo mostrar que la fuerza subversiva de la vida cristiana no radica necesariamente en un enfrentamiento contra las autoridades, por el mismo hecho de ser autoridades, sino en la posibilidad de fermentar desde dentro las estructuras sociales, de manera que se diera cada vez mayor espacio a la novedad personal y social que el Reino venía a traer.

Otra consecuencia era el desánimo y la tristeza que parecía cundir con fuerza en las filas de los seguidores de Jesucristo. ¿Qué hacer para animar, consolar, apoyar a quienes se sentían solos, enfrentados a un poder aparentemente más fuerte que el de ellos? ¿Cómo resaltar el mensaje esperanzador del evangelio en medio de conflictos que no hacían más que arrancar la esperanza del corazón de los creyentes? ¿Cómo enfrentar las críticas de los paganos sin que la entereza de las comunidades se sintiera minada o disminuida? A todo esto quiere dar respuesta la parénesis apostólica.

### 3. «Someterse a la autoridad...» un ejemplo de la primera de Pedro

#### 3.1. Las complejas relaciones entre cristianos y autoridades políticas

Un primer texto al que nos acercaremos desde la perspectiva de la literatura parenética en cuanto literatura de resistencia, es el texto del 1 Pe 2, 13-17, que enfrenta uno de los problemas más acuciantes para los cristianos que vivían en círculos no palestinos, en medio de un ambiente con una ideología estatal muy marcada: el problema de la relación entre los creyentes y las autoridades civiles o políticas<sup>12</sup>.

Podemos, a partir del texto y de sus paralelos paulinos<sup>13</sup>, tratar de imaginarnos las preguntas que los cristianos se plantearían a este respecto, y que dieron lugar a la parénesis que ahora analizamos. ¿Deben los cristianos renacidos a la libertad por el bautismo, someterse a las autoridades civiles? El hecho de ser ciudadanos del cielo, ¿los exime de toda responsabilidad frente a la sociedad y a los poderes constituidos? ¿Les es lícito a los cristianos participar en movimientos revolucionarios violentos? ¿Hasta qué punto la difusión del evangelio debe llevar al cristiano a amoldarse a los valores del mundo, con tal de que el evangelio sea anunciado sin peligro ni temor?

A estas y otras preguntas trata de responder el autor de la Primera de Pedro cuando, al ilustrar en su catálogo de deberes cuál debe ser el «bien obrar» que caracterice a los cristianos, enfrenta el problema de la relación entre cristianos y autoridades civiles en 1 Pe 2, 13-17.

#### 3.2. Una triple argumentación

Para situar este texto parenético en lo que llamamos «literatura de resistencia», nos sirven tres conclusiones del estudio detenido del texto que ahora comentamos. Antes de aceptar o rechazar las diversas acusaciones que se han lanzado contra este texto, en el sentido de que su contenido es «reaccionario», hemos de mirar con atención tres elementos que clarifican la comprensión total del texto.

A) El verbo HYPOTASSO, que se traduce al castellano por el verbo «someterse», da la impresión de un conformismo ciego, de pasividad. Sin embargo, el uso griego del verbo hace alusión a una subordinación voluntaria<sup>14</sup> y está relacionado en su uso con una idea de ORDEN. La invitación a someterse corresponde al ideal ético del mundo helenístico en el que «cada quien debe estar en su lugar, conforme al papel que le ha establecido Dios...»<sup>15</sup>. De suerte que dicho verbo NO PUEDE SER INTERPRETA-

<sup>12</sup> He tratado con detenimiento este texto en LUGO RODRÍGUEZ R., *El verbo HYPOTASSEIN y la parénesis social de 1 Pe 2,11-17*, Ef Mex 9/25 (1991) 57-70. Aquí mencionamos sólo algunas de las conclusiones.

<sup>13</sup> El mismo tema está tratado en Rom 13,1-7; y Tim 2,1-4; Tito 3,1-2.

<sup>14</sup> Cfr. ThWNT-Kittel., Vol III, art. HYPOTASSO, pp. 39-40.

<sup>15</sup> FABRIS R., *Lettera de Giacomo e 1a. di Pietro*, EDB, Bologna-1980, p. 209.

DO COMO CONFORMISMO CIEGO, so pena de faltar a la mentalidad del autor, sino que encuentra su alternativa no en «rebelarse contra», sino en «estar apartado de». El verbo HYPOTASSO es, pues, una invitación a participar, a ocupar el propio lugar, no a someterse ciegamente ni a nada ni a nadie.

B) Esto viene apoyado por el hecho de la descripción del papel ideal de las autoridades en 2,13b-14. Puede de aquí colegirse «de manera legítima, que el HYPOTASSEIN es pedido hacia unas autoridades (ANTROPINE KTISEI) que saben cual es su deber y lo cumplen<sup>16</sup>. Aunque esta justificación de I Pedro está ligada a la ideología estatal del tiempo (el gobernante como un repartidor de justicia individual), podría extenderse a nuestro tiempo completándose con las características que en estos días se da a un gobernante ejemplar, el respeto irrestricto a los derechos humanos, por ejemplo.

C) Por último, un dato del texto que corrobora la intuición de que estamos ante un texto de resistencia, es la mención de la libertad en 2,16. No nos explicamos cómo HYPOTASSO pueda querer decir sometimiento ciego, si el autor, inmediatamente, invita a ser libres delante de todo poder, afirmando que solamente somos «esclavos de Dios». La aparente contradicción entre «someterse» y «ser libres» indica que el autor está hablando de una posición de los cristianos ante el Estado y las autoridades que nada tiene que ver con una ciega obediencia u opresión aceptada sumisamente, sino participación leal y crítica, a la vez respetuosa, libre y exigente.

Estos tres elementos son suficientes para demostrar que la parénesis de I Pedro, al menos en lo que toca a la sección 2,13-17, está en la línea de la literatura de resistencia, porque se concibe «como un auxilio a los cristianos en la salvaguarda de su identidad en medio de un mundo opuesto a los valores evangélicos»<sup>17</sup>.

#### **4. «El principio esperanza». Un Ejemplo de la segunda de Pedro**

##### **4.1. El planteamiento del problema**

La segunda de Pedro es, como dijimos antes, una de las cartas menos estudiadas del Segundo Testamento. Es una lástima, porque contiene –además del problema de los falsos maestros, en el que guarda indudables contactos con la Carta de Judas– el testimonio inapreciable de uno de los conflictos que se presentó a los cristianos de la segunda generación: el problema del retraso de la parusía.

A la situación de presión social a la que hacía alusión de I Pedro, se había venido a sumar el conflicto que representó para los cristianos la caída de Jerusalén sin que se cumpliera la promesa de la segunda venida del

<sup>16</sup> Cfr. LUGO RODRÍGUEZ., Op. Cit, p. 64.

<sup>17</sup> IBID p. 61.

Maestro. Esta situación que sin duda representó un factor de confusión o al menos de desánimo interno para algunos miembros de la comunidad se agravó cuando los oponentes al proyecto de vida cristiana, a quienes Pedro llama «gente que vive de acuerdo a sus propios malos deseos», comenzó a burlarse de la esperanza que se alimentaba en la predicación de los apóstoles y en la promesa del Señor. Esta crisis de esperanza es atendida por el texto parnéutico del capítulo 3 de la Segunda de Pedro.

La objeción de los atacantes se encuentra en 3,4: se refiere a las promesas hechas por el mismo Jesucristo a propósito de su segunda venida (Mt 10, 23; 24, 29). Los dichos de Jesús acerca de su venida circulaban con seguridad en la comunidad cristiana desde épocas antiguas. Una primera interpretación fanática provocó cierta tensión, de la que nos habla Pablo 1 y 2 Tes. Ahora, la comunidad tenía necesidad de que se avanzara un poco más en la larga y compleja evolución de la esperanza escatológica, para que la atención se dirigiese a una esperanza más profunda, digamos «cualitativa». Nuestra carta es la expresión más clara de una fase aguda de este cambio de conciencia.

#### **4.2. «Apresurar la llegada...»: Utopía y resistencia**

El autor, para animar la resistencia de la comunidad ante el peligro de una pérdida de esperanza, no pone el acento en la segunda venida de Cristo, sino que muestra una verdad de fondo que los adversarios parecen no tener presente: Dios es el que conduce la historia; él la ha iniciado, la sostiene con su palabra y la llevará a un fin seguro.

Aunque los versículos 5-7 nos muestran una concepción cosmológica bastante confusa en que el autor hace alusión, sea a los relatos del Génesis, como a leyendas mitológicas difusas y a creencias de origen estoico<sup>18</sup>, lo cierto es que la doctrina del autor está clara: Dios domina todo con su palabra y dirige la historia para preparar una renovación radical del universo.

En un segundo momento (3,8-9.11-14) el autor da mayor precisión a su propuesta: la aparente lentitud de Dios al cumplir su promesa se debe a la complejidad de la obra salvífica que no se realiza sin la colaboración de los hombres y, sobre todo, a la intención que Dios tiene de salvar a todos.

Así, la idea de la parusía y su proximidad no se abandona. Efectivamente habrá una segunda venida que comportará la destrucción de todo lo defectuoso y malvado y, al mismo tiempo, potenciará al infinito todo lo que existe de bueno.

Pero falta el tercer paso de la reflexión del autor. Es precisamente en este nivel que el texto toma más claramente la característica de literatura de resistencia. La propuesta del autor ante la realidad que viene planteando, es que los cristianos cambien el tinte de su esperanza: se trata de poner el acento

---

<sup>18</sup> Ver la nota de la Biblia de Jerusalén a zpe 3,10.

en una espera **ACTIVA**, que contribuya a la realización de ese reino que ya ha comenzado, pero que está todavía por venir. En los vv. 11-13 el autor saca una conclusión práctica: una espera activa significa una vida de santidad y piedad. Los cristianos no deben conducirse según sus criterios o los del mundo, sino vivir de acuerdo al compromiso que los liga con Dios. La historia se convierta así en un plazo de gracia, no en un pretexto para desinteresarse egoístamente de las cosas terrenas. Hay una participación activa que Dios espera de los justos en el desarrollo de la historia de la salvación. Por eso puede afirmar el autor en el v. 12 que los justos contribuyen a **ACELE-RAR** el tiempo del fin. Con la mediación de una vida personal y social de acuerdo al Reino, se adelanta el tiempo de la parusía.

En el fondo de toda la exhortación, como presidiendo la reflexión del autor, se encuentra la promesa de «los cielos nuevos y la tierra nueva». Esta expresión tomada de Isaías (65,17; 66,22) se refiere a la renovación mesiánica radical y total a la que llegará la historia irremediamente. Será una armonía perfecta entre los hombres y Dios, entre los hombres entre sí, y entre los hombres y la naturaleza. Entonces la justicia será la característica fundamental de la creación. Todas las injusticias serán definitivamente superadas. Pero, sólo será posible habitar en la tierra en la que imperará la justicia (2 Pe 3,13), si antes hemos conocido y practicado «el camino de la justicia» (2 Pe 2,21)<sup>19</sup>.

La manera, pues, de alimentar la resistencia de la comunidad, es sacar de la esperanza escatológica, del reino de la utopía, las energías necesarias para nuestro «topos», para el aquí y el ahora, para –usando las palabras del autor– llevar una vida «santa, sin mancha ni defecto, recta y piadosa» (3,14)<sup>20</sup>.

## 5. **Pistas para una espiritualidad de la resistencia**

Hasta aquí el estudio de los textos. A veces áridos y aparentemente desfasados de nuestro tiempo, los textos parenéticos se han mostrado –en una observación atenta– como verdaderas fuentes para una espiritualidad de la resistencia.

En estas pistas conclusivas trataremos de extraer los principios que podrían ayudarnos para una lectura de la parénesis apostólica desde la perspectiva latinoamericana, que intenta ser la perspectiva desde los más pobres, desde «el reverso de la historia», como dijera Gustavo Gutiérrez.

Un primer elemento sale, precisamente, del hecho mismo de que las cartas que hemos analizado hubieran sido escritas. Esto demuestra que el acompañamiento de los pastores se vuelve herramienta indispensable en momentos de crisis y desánimo para el pueblo.

<sup>19</sup> Cfr. COTHENET E., *Les épîtres de Pierre.*, Cahiers Evangile 47, Ed. Du Cerf. París 1984.

<sup>20</sup> Este mismo mensaje fue asumido por el Concilio Vaticano II en G.S. 39.

La exhortación no está pasada de moda; nunca lo estará. Quizá uno de los aportes principales que el pastor puede dar al caminar de la comunidad, sea este apoyo, este acompañamiento solidario, esta cercanía a los más pobres y a sus luchas, a la causa de su liberación<sup>21</sup>. En esta línea ha quedado grabado en la memoria histórica del pueblo latinoamericano, el ejemplo heroico y martirial de Monseñor Romero. En la promoción de una espiritualidad de la resistencia para nuestras comunidades, es indispensable remarcar, la función acompañadora del pastor, distinto del que «trabaja solamente por la paga y cuando ve venir al lobo deja las ovejas y huye, porque no es el pastor y las ovejas no son suyas» (Jn 10,12).

Un segundo elemento de reflexión se desprende de la naturaleza misma de la parénesis: pretender la unidad entre fe y vida. Nunca insistiremos demasiado en este aspecto. Es necesario que los cristianos de América Latina comprendamos cada vez más, la dimensión operativa de nuestra fe, y recordemos siempre aquella famosa frase del autor de otra carta no paulina: «Así pasa con la fe, por sí sola, es decir, si no se demuestra CON HECHOS, es una cosa muerta» (St 2,17).

El estudio de los textos de 1 y 2 Pedro en particular, nos proporciona el tercer elemento de reflexión: la importancia del mantenimiento de la utopía. Ambos textos analizados presentan a la comunidad, como un elemento importante en la tarea de animación en medio de las dificultades, la imagen del ideal; en el caso de las relaciones cristianos-autoridades civiles, la presentación de la imagen ideal de gobernante; en el caso de la parusía, la inspiración que se desprende de «los cielos nuevos y tierra nueva donde habita la justicia».

Este tercer elemento adquiere especial relieve ante la actual situación de avance de la ideología del capitalismo liberal y el fracaso de los regímenes del ex-bloque soviético. La propuesta de la nueva «modernidad» es un régimen de eficiencia, de productividad y de avance tecnológico. Es la negación de otro tipo de valores como el arte, la dignidad de la persona humana, la necesidad no sólo de producir, sin de distribuir con justicia, etc. Pero, sobre todo, es la muerte de los sueños, la negación de los ideales, la orfandad de utopía.

Este tipo de mentalidad con tantos medios de propaganda a su servicio, amenaza con minar la fortaleza de las comunidades en la lucha por su liberación, especialmente porque se cuela dentro de las mismas fronteras de la Iglesia. Por ello es tarea importante y urgente no dejar de alimentar el sueño de una sociedad nueva, donde la justicia y la igualdad campeen, donde todos tengamos derecho a ser felices y la oportunidad de ser hermanos. Negar esta utopía es matar toda posibilidad de resistencia. Anunciarla es, por el contrario, negar el fracaso del Reino y acicatear la esperanza constructiva de

<sup>21</sup> Sobre lo que el pastor (intelectual) puede apostar al pueblo (masa), puede verse el magnífico libro de GÓMFZ HINOJOSA J.F., *Intelectuales y pueblo.*, DEI, Costa Rica 1988.

los cristianos. La confianza en que Jesús es el Señor de la historia y la conduce hacia la comunión final del Reino en plenitud, puede ayudarnos a superar las crisis que se derivan de esta nueva avanzada de la ideología conservadora y su aparente triunfo.

Un último elemento de reflexión surge del tipo de exhortación que muestran las cartas estudiadas: la resistencia se da en las cosas sencillas, cotidianas, no en las extraordinarias y rimbombantes. Así, en las cartas no paulinas que estudiamos, no se exigen particulares virtudes de heroísmo cristiano, sino actitudes positivas que puedan enfrentar el desánimo desde la cotidianidad. Esto nos lleva a mirar con ojos de valoración, tantos pequeños logros de nuestras comunidades: el crecimiento de la solidaridad entre ellos, los momentos en que el intercambio de los bienes anuncia la conquista de una nueva conciencia ante los bienes materiales, la ayuda mutua y el aprendizaje del arte de perdonar, la pequeña obra material comunitaria lograda con el apoyo de todos, el crecimiento en el respeto de las diferencias, la pasión despertada en la lucha por la justicia, etc.

La capacidad de contemplar la problemática que nos rodea y dejarnos cuestionar por ella, no debe hacernos perder la visión contemplativa del que sabe que Dios actúa en lo pequeño y en los pequeños, y que la historia, a fin de cuentas, no la escriben los poderosos, sino el sencillo pueblo de los pobres.

Creo que estas pistas de reflexión, surgidas de una atenta lectura orante de los textos parenéticos de las cartas no paulinas, pueden ser de enorme utilidad en la construcción y experiencia de una espiritualidad de la resistencia, y en la evolución de una teología de la liberación en tiempos de cautiverio.

Raúl Humberto Lugo Rodríguez  
Casa Cural  
Tecoh - Yucatán  
México



# LA ORACIÓN FUERTE DEL LAMENTO Y LA RESISTENCIA DEL PUEBLO DE DIOS

*Un ángulo de abordaje del libro de los Salmos*

## **Resumen**

*En varias regiones de nuestro continente los grupos de cultura negra prestan diversos servicios, los indígenas tienen «chamanes». Tradiciones antiguas del catolicismo popular hablan de bendiciones y «oraciones fuertes». En la Biblia, los Salmos son oraciones fuertes para la comunidad creyente que puede recurrir con confianza y fidelidad al Señor Dios y a su Alianza.*

## **1. Invitación a una lectura orante**

Por toda América Latina, para nosotros, que a partir de la caminata de las comunidades, buscamos conocer y seguir siempre más la Palabra de Dios, vivida en la fe del pueblo, RIBLA ha sido una herramienta fundamental para el trabajo. En ellas nos encontramos como compañeros y compañeras de estudio bíblico, personas de varios países de Iglesias diferentes. Celebrando esta gracia quiero en estas páginas de RIBLA, conversar con ustedes sobre los salmos, como fuerza del pueblo creyente. Invito a ustedes que me están leyendo, para que meditemos en la naturaleza e intensidad de la oración contenidas en los muchos salmos de súplica individual y colectiva, que forman la mayoría del salterio bíblico. Propongo esto pensando en la fuerza de resistencia de nuestros pueblos latinoamericanos y especialmente en las muchas comunidades cristianas populares que en los últimos años han redescubierto los salmos en la oración individual y en el culto. Así como ha ocurrido con nuestras comunidades de base, ciertamente un buen método

para entrar aquí en este tema, es dialogar con los salmos en su propio universo que es el de la relación amorosa con el Señor. Haciendo una lectura orante entramos en el espíritu más profundo del libro y no sólo en el contenido intelectual de sus términos. Desde 1962, tengo la gracia de tener a los salmos, como elemento central de una oración diaria. Fue rezando que conocí y aprendí a amar a los Salmos y a recibir de ellos fuerza y valentía en las horas difíciles de la vida.

En el inicio de esta meditación, ¿qué podemos rezar? Desde el siglo III, diariamente, muchas comunidades cristianas se encuentran al menos de mañana, de tarde y al mediodía para cantar los salmos y es en la comunión de esas Iglesias, que alaban e interceden al Padre en nombre de Jesús, que ahora podemos revivir en nosotros, la invocación sálmica, con la cual desde los siglos antiguos, en el occidente se inician los oficios. En Brasil, las comunidades populares cantan así: «Ven, mi Señor, ven a ayudarme, Ven y no demores en atenderme». (Salmo 70, 2)<sup>1</sup>

## 2. Algunas experiencias de la caminada

Desde algunos años, formo parte de un grupo de pastores, liturgistas, compositores, mujeres y hombres que han traducido los Salmos en lenguaje y melodía brasileñas. Así, ayudamos a las comunidades del pueblo, a usar los salmos en sus oraciones. De allí hasta ahora vi y estudié muchos ejemplos de cómo los salmos han ayudado a expresar la oración más profunda de los creyentes y cómo esta oración ha sido instrumento de resistencia de las personas y comunidades.

Hace ya algún tiempo, todavía no habíamos hecho esta experiencia de los salmos traducido en lenguaje del pueblo, en los años 70 la policía de la dictadura militar, tomó preso a un amigo mío, profesor de Historia en un curso secundario de Recife. Después de la experiencia, él contaba que en el momento más difícil de la tortura, para sacarle nombres de posibles compañeros, él sólo consiguió recordar los versículos que cantábamos en nuestras Misas de sábado en la noche y eran del Salmo 23. Repitiendo este salmo, él resistió a un sufrimiento que él nunca habrá pensado, que sería capaz de soportar y vencer.

El desierto de Nordeste, un grupo de labradores sin tierra había acordado ocupar una hacienda incultivada (1982). Fijaron para las dos de la madrugada de un determinado día. Pero sin que se supiera cómo aconteció la noticia parece haberse corrido que había peligro de violenta represión. La comunidad se dividió. Algunos preferían postergar, pero otros argumentaban que si desistían en aquel momento, difícilmente tendrían la misma oportunidad después. Hicieron entonces una votación y el resultado fue que deberían entrar en la tierra. Pero todos sentían en el aire el miedo y la duda.

---

<sup>1</sup> Aquí me referiré a los salmos en su numeración hebrea, usada en la gran mayoría de las versiones actuales de Biblia.

Alguien ató dos varas en Cruz, otra persona tomó en las manos una Biblia y otra entonó un canto que habían cantado el domingo anterior:

«Dios se levanta, donde están los enemigos,  
 en su presencia perecen los iníquos,  
 son como humo que desaparece,  
 son ser en el fuego que luego se derrite».  
 (versión cantada del Salmo 68, 2-3).

Con el canto de este salmo, emprendieron la aventura de la ocupación y nadie se quedó atrás. No hubo en aquel primer momento ninguna represión. Ella ocurrió algunos días más tarde. Entonces la comunidad retomó el salmo. Algunos del grupo habían participado de un cursillo sobre la lucha por la tierra en la Biblia. Habían aprendido que, según la Biblia, cuando los antiguos hebreos marchaban para conquistar la tierra «que el Señor les había dado», ellos iban cantando este salmo (Cf Nm 10, 35). Así el salmo pasó a ser el himno del campamento.

Desde que las traducciones y melodías con los salmos se expandieran por todo Brasil, he escuchado muchos ejemplos de cómo la oración de los salmos han fortalecido la resistencia de los labradores y de las comunidades de la periferia. No quiero transformar esta conversación en simple relato de estas historias. Propongo que veamos como esto ocurre para el pueblo de Israel, desde el inicio y por toda la historia del uso de los salmos en las comunidades judías. En este sentido, tal vez antes de abrir la Biblia, vale la pena referirnos a dos testimonios de hoy. Refiriéndose a su pueblo (judío), André Chouraqui afirma: «nosotros nacimos con este libro en las entrañas»<sup>2</sup>.

Lo que el canto de los salmos representa para las comunidades del pueblo de la primera alianza, podemos sentirlo más aun en este conmovedor testimonio sobre los judíos, prisioneros de los nazis:

«Hace solamente cincuenta años, en vagones blindados hombres y mujeres eran llevados para Auschwitz, con el fin de ser exterminados allá. Pero en aquellos trenes, ellas y ellos se recusaban a renegar de su humanidad y cantaban en los salmos su fidelidad a Dios. Quién de nosotros, judíos y cristianos, no tenemos dolores profundos, o alegrías inmensas en lo oscuro de la noche en un cuarto oscuro o en la radiante luz del mediodía. Delante de la inmensidad del horizonte, quién es la persona creyente, que no haya sentido la necesidad de abrir su salterio y gritar para Dios, con las palabras apasionadas y nunca sobrepasadas, que la Biblia atribuyó a David» (Collette Kessier)<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> A. CHOURAQUI, en el prefacio a su «El Cantar de los Cantares seguido de salmos. París, PUF 1970. Él retomó este prefacio en su traducción de los salmos D. de Brouwer. 1990.

<sup>3</sup> C. KESSIER. Les Psaume dans la litigie juive, in Lumière et Vie 202. 1991 p. 13 y contra-tapa.

### 3. Las más antiguas historias de la Biblia y los cantos de guerra

Cuando, en el cine o televisión aparecen luchas corporales del Oriente, vemos que a la hora de defenderse, o atacar, los luchadores sueltan un gran grito. Parece un rugido de animal y tiene una doble función. Libera la respiración, estimulando el valor de los guerreros y al mismo tiempo, asusta al enemigo, infundiéndole terror. Pues bien: como los pueblos antiguos, también Israel tenía sus gritos de guerra (Cf. Nm 10.9 y 1 Sm 17, 52).

Antiguamente era común que el pueblo pensara que tal palabra gritada en el combate, o cantada en la guerra, tenía más fuerza que otra. Por ejemplo, los cantos y gritos más poderosos e importantes se guardaban en secreto. En varios salmos bíblicos, hay alusiones al «Teruá», un grito de guerra, más o menos mágico que se tornó un ¡hurra! de victoria y al mismo tiempo de alabanza a Yavé. El Dios de los hebreos considerado el Vencedor, (por ejemplo: «Ven, alabemos de alegría en el Señor, gritemos Teruá al \*Rochedo\* de nuestra Salvación, presentémonos delante de Él con acciones de gracia, a Él aclamemos Teruá»). Este mismo grito que de los campos de batalla pasó al culto, al Dios Vencedor, lo encontramos en los Salmos 47.2,60.10,65.14,66.1,81.2,98.4 6; 100.1 y en varios otros textos bíblicos).

Salí por la Biblia, corriendo atrás de las referencias, en las cuales se puede descubrir el uso o la función de un salmo en luchas y situaciones de resistencias de las comunidades y de los amigos y amigas de Dios. Generalmente, los estudios exegéticos confirman que los más antiguos textos bíblicos de los cuales tenemos conocimiento, son cánticos de alabanza a Dios y de agradecimiento por la victoria en guerras de liberación y resistencia del pueblo contra sus enemigos. La mayoría de estos cánticos están atribuidos a mujeres profetizas y líderes del pueblo. Uno de los más antiguos es el canto de Débora (Jz 5.1-31) Según la *Biblia de Jerusalén*, fue compuesto poco después de los acontecimientos a que se refiere: la victoria del pueblo liberado por Débora y Barac contra los cananeos. El canto celebra la fe de que el propio Señor lucha contra los enemigos de su pueblo (v 20.21.23). Otro cántico de la misma naturaleza y que en la historia se volvió todavía más importante, es el cántico de Moisés y Miryam después de la travesía del Mar Rojo (Ex 15). Es el primer canto del Antiguo Testamento que las comunidades cristianas usan como salmo (Cf. Ap. 15,3). Podríamos recordar todavía el canto de Ana (1 Sm 2,1-10), composición de tipo sálmico ciertamente de la época monárquica, que traduce la esperanza de los pobres.

Tal vez alguien diría que estos ejemplos que di son más de cánticos de victorias ya obtenidas que de resistencia. Eso es verdad, pero justamente estos cantos sirvieron como experiencia fundante para que en otros momentos y situaciones de peligro, el pueblo lo citase para pedirle al Señor repitiese en aquel nuevo momento, la intervención salvadora que hiciera en el Éxodo y en el tiempo de la conquista de la tierra. Así, un salmo como el Sal 86, que es una súplica por la protección de Dios, hecha tal vez antes de la guerra con los macabeos, retoma la palabra del cántico del Éxodo:

«Entre los dioses, no hay otro como Tú,  
nada que iguale a tus obras» (Ex. 15,11 y Sal 86,8)

Otro ejemplo es el salmo 74, lamentación colectiva después de la destrucción del templo. En este lamento, para alegrar y quejarse al Señor, por haber rechazado al pueblo «que era el rebaño de su pasto», el salmo se refiere al cántico del Éxodo: «Recuerda a tu asamblea, que adquiriste desde el origen, la tribu que redimiste como tu herencia...» (Sal 74,2 y Ex 15,17).

Ahora bien, una experiencia que todos nosotros tenemos con las comunidades, es como una de las formas más comunes que el pueblo tiene de fortalecerse en las luchas, es cantar como si la victoria ya estuviera segura. Aún experimentando fracaso y dificultades, las comunidades cantan y gritan: «El pueblo unido jamás será vencido». Es el acto de fe.

En la Biblia encontramos esta misma sensibilidad de los pobres. Ciertamente en la Biblia, el pueblo de Dios va más allá de la porfía de Thiago de Mello, el poeta brasileño, quien escribió: «Está oscuro, pero yo canto». En el libro de los salmos descubrimos situaciones terribles. Lutero escribía: «Donde podría encontrar palabras de aflicción, más lamentosas y angustiantes que en las que se encuentran en los salmos de lamentación? Ahí podrán leer en el corazón de todos los santos..., como todo se vuelve oscuro delante de la terrible cólera de Dios.<sup>4</sup>

Entretanto, la comunidad salmista parece siempre decirnos: «Esta oscuro y por eso mismo yo canto». Si ustedes encuentran que es exageración, miren los muchos salmos de súplica y lamento. La situación descrita es la de angustia, sufrimiento y opresión, pero la comunidad que canta basa su lamento, o su grito en la confianza de salvación que el Señor le da.

#### **4. «La tristeza no tiene fin, la felicidad sí...»**

Así cantaba Vinicius de Moraes, en la música popular brasileña de los años sesenta. Pero la impresión que los sufrimientos son una porción más grande que los pedazos de alegría que trae la vida, el pueblo oprimido ya los tenía en los tiempos bíblicos. Podemos reencontrar los recuerdos y expresiones de esta experiencia, sea en el libro de lamentaciones, sea en el Eclesiastés (Qohelet), sea en Job y en otros libros, que reflejan los sufrimientos de Israel, principalmente a partir del siglo V antes de Cristo. Pero donde estos lamentos toman mayor fuerza de oración y reciben la fuerza de la esperanza, es en el libro de los salmos. En él la lamentación que da el tono a la mitad de los 150 salmos, asume el carácter de súplica y de una tal esperanza amorosa, que el lamento se vuelve resistencia y camino de victoria.

<sup>4</sup> LUTERO, Prefacio al Salterio (1531) citado por G. RAVASI, II libro del Salmi, tomo I EDP Bologna, 1986 p. 49.

Cuando comenzamos la experiencia del oficio de las Comunidades, algunos compañeros de caminata cuestionaron varios de los salmos, que proponíamos, por causa de la melodía. Les parecían un tanto triste y el ritmo no facilitaba que las comunidades los cantasen, danzando y haciendo fiesta, como es la costumbre en los encuentros de caminata. Personalmente me preocupé con esto, y en varios casos estuve de acuerdo con las críticas. Era necesario valorizar la manera propia de los pobres que, del dolor propio son capaces de jugar y hacer fiesta. Pero conversando con varias personas de comunidades, constaté que los cantos que más sabían de memoria y repetían en sus oraciones, eran: «Del fondo de mi penar, llamo por Ti, Señor, escucha mi clamor» (Sal 130) y «Yo levanto mis ojos para los montes, preguntando quien me quiera ayudar» (Sal 121). Lo primero es cantado en un tono que mezcla el «fondo del abismo» en el refrán, con una tonada más animada en los versículos. En el Centro oeste de Brasil, el salmo 121 es cantado con una melodía del más conocido bendito de los romeros del Divino Padre Eterno.

El refrán popular confirma: «Quien canta, sus males espanta». En Brasil podríamos recoger muchos cantos de los oprimidos, que espantan sus males, a través, del acto de cantar. Hace algunos años atrás, Clementina de Jesús grabó un disco con los cantos de los esclavos (DiscoBan). Hay investigaciones sobre canciones de los cortadores de café en el sur de Bahía, cantos de los plantadores de cacao y loas de los negros del este de Minas. Aun en las paradas comerciales del mercado, la música campestre, a pesar de ser algunas machistas, o expresar prejuicios sociales, casi todas se ríen con el sufrimiento de la vida y a pesar de los pesares, transforman el dolor en cántico de comunión humana. Esto se constituye como una manera bien específica de orar. Para entrar en el mismo espíritu, vale la pena comprender bien lo que caracteriza esta manera de rezar de los salmos de la Biblia.

##### **5. «El corazón tiene razones, que la razón desconoce»**

Es este proverbio del pueblo que me viene a la mente, cuando pienso en las diversas interpretaciones, con las cuales los exégetas intentan comprender los salmos. No sé si existe algún otro libro de la Biblia, sobre el cual se haya analizado y deducido cosas tan diferentes y al mismo tiempo sin ninguna conclusión definitiva. Ciertamente hay estudios que son casi unánimemente aceptados. La Escuela de la Historia de las formas y la contribución de H. Gunkel, al inicio de este siglo ayudó mucho a que comprendamos los salmos, agrupándolo en diversas familias, o género literario.<sup>5</sup>

Aun si se renunció a la pretensión de una clasificación muy exacta, se consiguió unificar más la investigación sobre fuentes literarias como el estudio sobre el enraizamiento histórico de los salmos. Los descubrimientos

---

<sup>5</sup> STORNIOLLO, I; los Salmos.

sobre el origen y el contexto vital de muchos salmos hoy son comunes. Ya nadie piensa que la mayoría de los salmos son de David. Descubrimos salmos que vienen de antiguos himnos cananeos, o egipcios (por ejemplo: Sal 19A, 29 y el 104). A pesar de que algunas cosas quedan abiertas, hay un cierto consenso de que el contexto vital de la mayoría de los salmos, es el culto, y particularmente el culto post-exílico en el templo restaurado y en las sinagogas. Era una época, en la cual los judíos dependían políticamente del Imperio persa. Su única y verdadera autonomía era religiosa por eso su identidad como pueblo de Dios, dependía mucho del culto. Así la resistencia religiosa y cultural de Israel se organizó en torno al templo y los sacerdotes. Como mucha gente del pueblo ya vivía fuera del país, en la dispersión, la asamblea local de cada ciudad, más tarde llamada sinagoga, agrupaba a comunidades en torno a escriba, o rabino, que era para ello, lo equivalente a nuestro agente de Pastoral; laicos comprometidos, que enseñan la Biblia y coordinan el culto de la Palabra de Dios. En las sinagogas no eran permitidos los sacrificios de animales, como se hacía en el templo de Jerusalén. Por eso, fue en las comunidades y sinagogas, que los salmos asumieron una importancia cada vez mayor. Sin los antiguos sacrificios, el canto de los salmos pasó a representar la ofrenda de la asamblea, que a través de las palabras del salmo, así renovaba la alianza con el Señor Dios.<sup>6</sup>

El culto en el templo, o el uso de los salmos en las sinagogas, aparentemente no era diferente de las oraciones de los pueblos vecinos de Israel y de otros cultos en el antiguo oriente. Si leemos la mayoría de los salmos, podemos encontrar en ellos, contenidos semejantes a los cultos extranjeros. En la mayoría de las religiones, la oración ritual siempre tenía tres elementos fundamentales: el pedido, la alabanza y la promesa (el voto), o en muchos casos, los oráculos, cuando el pueblo venía a consultar a las pitonisas o sacerdotes. Estos elementos se encuentran, más o menos, en las oraciones del antiguo Egipto, en Asiria y Babilonia, como en el culto persa como después en los cultos greco-romanos. Pero, si observamos bien los salmos, descubriremos que estos componentes religiosos comunes se encajan, o no, de acuerdo con la capacidad de expresar o confirmar la alianza del Señor con su pueblo. Esta relación entre los salmos y la Alianza es tan fuerte que, hace algunos años atrás, algunos autores creían que varios salmos provienen originalmente de rituales solemnes y propio de renovación de la alianza. Así un exégeta alemán (A. Weiser) suponía que en los tiempos bíblicos, había en Israel, una fiesta anual de Alianza. Otro (Mowinkel) sitúa los salmos en el contexto de una fiesta anual de entronización de Yavé como Rey. Estas tesis fueron muy discutidas pero nunca pasaron de hipótesis. La Biblia no trae ninguna alusión a estas fiestas. Sin llegar a estas exageraciones, M. Mannati clasifica salmos como el 50 ó el 78 y otros 14 con el título de «salmo ritual de la alianza».<sup>7</sup>

<sup>6</sup> JACQUES VERMEYLEN. *Ou en est l'exèqèse du Psautier?* in Luttière et Vie 202 tomo 42. 1991 pg. 83.

<sup>7</sup> M. MANNATI. *LES PSAIJMES 1*. Desclée de Brouwer, París 1966, p. 39.

De cualquier manera, es importante que tengamos siempre presente que la oración del pueblo de Dios siempre se dio en tres niveles:

1. el círculo familiar,
2. la comunidad local, sea un santuario del interior en el tiempo del pre-exílico, sea más tarde la sinagoga,
3. el templo y las fiestas nacionales.

Realmente podemos reconocer en el salterio, oraciones e himnos, cuyo origen viene más de la mente familiar, o del culto en un pequeño santuario del norte, o claramente de la liturgia de la fiesta de la dedicación del templo.

Parece que por el estilo y por el contexto social que los textos, en general suponen, los salmos de súplica individual, que aquí nos preocupan especialmente, tuvieron su origen en la oración y devociones del pueblo de la tierra en los santuarios del interior, siendo después asumidos por las sinagogas.<sup>8</sup>

Este hecho no se explica de una manera meramente lógica. Podría haber ocurrido lo contrario del culto: haber quedado más distante del sufrimiento del pueblo y eso se dio en el caso del templo. Pero estas contradicciones, o movimientos dialécticos se entienden mejor con el corazón que con la razón. En este sentido cultivando afectuosamente las palabras de los salmos, encontrándome con el movimiento contemplativo con su relación con el Señor, percibo el sufrimiento y la resistencia del pueblo más pobre que de la marginalidad religiosa, consiguió colocar su palabra, como palabra de Dios y expresión más oficial del culto de la alianza. Creo profundamente que la historia de esta evolución de los salmos, está realmente ligada al modo cómo en cada etapa de la historia, las comunidades del pueblo de Dios... celebran la alianza.

## **6. La fuerza propia de una súplica hecha en la intimidad de la Alianza**

No es el caso ahora de describir la evolución de la teología de la Alianza en el Antiguo Testamento. En los primeros tiempos, la «berit» era un acuerdo militar, o estratégico entre tribus y clanes y en el caso de Israel, era una alianza hecha en Yavé, o sea, en nombre de Él. Lo tenían como fiador, pero no se veía tanto como una relación directa con el Señor. La teología de la Alianza, como suponemos aquí, es post-exílica y reciente. Pero, quien ora y medita los salmos, percibe en muchos de ellos los movimientos de ofrenda y sacrificio de alabanza, y de acción de gracias, o de súplica basada en una confianza en una tal relación personal con el Señor, que podríamos decir que primeramente el pueblo de Dios oró y vivió la espiritualidad o la mística de

<sup>8</sup> E. GORSTENBERGER. Salmos I. Ed. Sinodal. 1982 p. 42-45.

la alianza y sólo después de mucho tiempo, la reflexionó y la expresó racionalmente. Esta dimensión de los salmos contiene también una gran subversión en la visión de Dios que el judaísmo desarrolló. Para que veamos mejor esto, basta recordar como debería sonar una oración, en la cual el orante dice: «hice callar y reposar mis deseos, como un niño desmamado en brazos de su madre». (Sal 131,2)

Está claramente sub-entendido que se trata de los brazos de Dios.

Recordemos todavía salmos, en los cuales se pide ver el rostro de Dios (por ejemplo, Sal 27,8-9) a través, de los salmos, fue surgiendo una nueva comprensión de la relación de Israel con el Señor. De cierto modo ese es un camino universal. San Basilio decía: «Así como somos bautizados, así debemos orar».<sup>9</sup>

En la misma línea San Agustín enseñaba: «Me dices cómo oras y yo te diré cómo debes creer». Es lo que decimos en la teología de la liberación al afirmar que el pensamiento teológico latinoamericano es primeramente una espiritualidad y sólo después una teología.

Pienso, por ejemplo en la religión popular brasileña. Muchas veces la formulación de la creencia no es clara, o contiene conceptos que consideraríamos menos bíblicos. Pero cuando vemos los signos, gestos y símbolos, como las palabras de la oración, descubrimos esta dimensión de una relación amorosa con el Señor, que la Biblia llama Alianza.

Comprender y rezar los salmos, como palabra de renovación de la alianza me ayudó a comprender mejor lo que caracteriza un salmo en la oración y hasta la diferencia que podemos ver entre un salmo y cualquier otro cántico, o poema bíblico.

La distinción entre un cántico bíblico y un salmo no existía en las etapas primeras de la historia bíblica hasta los tiempos de la fijación del salterio (siglo III y II A.C.). Salmo sería simplemente un cántico acompañado del instrumento musical llamado «salterio». Después, poco a poco, el instrumento musical pasó a designar un género de cántico. Hasta hoy, en general el pueblo usa la pandereta, o el acordeón para música más animada y acompaña con otros instrumentos de cuerda, los momentos más nostálgicos, o solemnes. Si recorriéramos los títulos hebreos de los salmos, no conseguiríamos darnos cuenta de un estilo, contenido o línea único para designar cuando un poema, aun incluido en el libro del Salterio recibe el título de Salmo. En el Salterio hay 57 que tienen el título: «mizmor» (salmo). Entre ellos hay cántico penitenciales de procesión litúrgica, como el Sal 15 y el 24, que tiene este título. Hay otros que reciben el título doble de salmo y cántico (65 y el 68), pero es cierto que la mayoría de ellos tienen el contenido de súplica individual. La persona orante describe una realidad para ella angustiante, entonces, confiante se dirige directamente al Señor (Ej: Sal 13,4,5,6,12,13,22,51, etc.).

<sup>9</sup> Basilio De Cesaria. Tratado del Espíritu Santo 67. PG 32, 193A.Sc17, p. 238.

Hay muchos salmos en este estilo de «quinae» (lamento) a primera vista, como ya dije, ellos se parecen a un tipo de oración, a través de la cual hasta hoy en las diversas religiones los pobres suplican protección a Dios. Pero mirándolos de modo más profundo podemos percibir que en ello, la nota dominante no es tanto la queja o el lamento. Es la confiante certeza de que la situación, por peor que esté, puede ser cambiada y la persona siempre puede valerse de un arma: la promesa del Señor, que es fiel a su Alianza.

Fue justamente comentando los salmos, que San Agustín decía lo siguiente: «Podemos contar con el Señor, como siendo el más fiel de los deudores. Nosotros no le damos, o prestamos nada y lo tenemos como nuestro deudor. ¿Cómo? ¿A qué título? ¿Por qué? Por causa de su Promesa. Nosotros somos fieles a Dios, si creemos en la promesa. Dios es fiel porque cumple con nosotros su promesa. Nosotros no podemos rezar: «Danos lo que te prestamos, sino siempre podemos pedir: danos lo que prometiste».<sup>10</sup>

## 7. Celebrar la alianza en medio de los conflictos

Cuando vemos una comunidad religiosa bien establecida orando, o cantando la mayoría de los salmos de la Biblia, no nos damos cuenta de las situaciones increíbles que estos salmos originalmente retratan. En Brasil mucha gente conoce una adaptación del Sal 139, muy apreciada por los movimientos de tipo carismático: «Tú me conoces, cuando estoy sentado, Tú me conoces, cuanto estoy de pie».

Las personas cantan entusiasmadamente: «Para dónde iré, para dónde huiré», pero como si se tratara de un conflicto sentimental religioso que recuerda la vida individual de la persona no convertida, en contraposición a la vida de piedad. Pero, como bien escribía el Padre Ivo Storniolo, el salmo 139, como tantos otros de pobres perseguidos, retrata la realidad de una persona perseguida, acusada injustamente y sobre la cual puede todavía caer una condenación a muerte. Entonces, el pobre va al templo del Señor a implorar por el socorro y por la intervención salvadora del Señor. El salmo dice: «Señor, Tu me investigas y me penetras» (es una expresión mucho más fuerte que «Tu me conoces»). Al rezar eso, el salmista está quejándose y no alabando a Dios por estar siempre con El.

La tradición judía atribuye el salmo 3 a David, cuando huía de su hijo Absalom. Pero la realidad descrita es de un cerco militar. Y justamente los enemigos basan su fuerza en el hecho de que «Dios nunca va a salvarlo» (v. 3). Pero el pobre perseguido grita confiante: «Levántate Yavé, sálvame Dios mío. De ti viene la salvación y la bendición para tu pueblo». (v 8-9).

Los salmos 6, 38 y varios otros revelan una persona muy enferma, ciertamente leprosa, considerada pecadora y condenada por la comunidad.

<sup>10</sup> San Agustín. En narraciones in Psalmis sobre el salmo 82.

Estos salmos, que la tradición cristiana juntó como penitenciales, piden al Señor cura y perdón: «Vuélvete, Señor libérame, sálvame por tu amor» (S 16,5).

«Ven a socorrerme rápido mi Señor, mi salvación» (S 38,23).

En este grito por los salmos por la salvación, hay una actitud de confianza y una reacción de resistencia del pobre. Varios de los versículos contienen una plaga, o una maldición. El salmo lo dice: «Apartaos de mí, malhechores todos», el texto original dice: «pô ‘allen ‘awen» (realizadores de lo que es vano). Conforme algunos estudiosos, se trataría de personas que armaban maldiciones contra el pobre, o lo herían con la palabra. El salmo 59 contiene una anti-maldición. (v13ss)

Hay salmos, cuyo origen fue la oración de un pobre, ciertamente labrador, que en un santuario del interior gritaba: «Levántate, Señor,... tu mano, no te olvides de los pobres». (Sal 10,12). Hay otros, en los cuales el pueblo oprimido lamenta: «Tú nos entregaste como ovejas de corte, tú nos *dispersaste* entre las naciones» (Sal 44,12). Hay salmos de los peregrinos que venían al templo para pagar promesas y hay otros en los cuales se recuerdan victorias de los reyes.

La expresión o palabra que aparece en todos estos salmos es el término «Salvar». El verbo proveniente de la raíz hebrea «Y S H» con sus variantes aparece más en el libro de los salmos que en cualquier otro escrito bíblico. Por ejemplo, de todos los libros de la Biblia, el libro de los jueces es uno de los que más utilizan esta expresión y la emplean 21 veces. Pues bien, en el libro de los salmos este verbo aparece 326 veces.

Tal vez vale la pena mirar en nuestras diversas traducciones de la Biblia, cómo aparecen estos términos en portugués. Por ejemplo, en el Salmo 98, la traducción de varias de nuestras Biblias trae «su diestra le trajo a la victoria». El Señor hizo conocer su victoria. Es una traducción lamentable porque la expresión correcta sería salvación, o sea, la acción de Dios fiel a la alianza que viene a liberar, y en este sentido a darnos la victoria. Pero ella tiene un sentido propio y más profundo. Salvar es más que socorrer o ayudar. En cualquier religión o una relación humana común, cualquier persona puede gritar por «socorro» o puede pedir ayudar a otra, o en el caso de oración a Dios. Pero sólo alguien envuelto en la relación de la alianza puede invocar la salvación y gritar «Sálvame». Cuando un salmo dice: «Tú eres el Dios de mi salvación», no podemos traducir simplemente por «Dios de mi socorro».

Salvación y Salvador son en los salmos dos términos que designan el propio modo de ser del Señor, nuestro Dios «Tú eres mi Salvador y mi Dios» (Sal 41,7). «Eres el Dios de mi salvación» (Sal 25,5). «El Señor es la roca salvadora, fortaleza de salvación» (Sal 31,3) «Dios da nuestra salvación, por la gloria de tu nombre» (Sal 78,9). No necesitamos entrar en los términos del rescate y del papel del Señor, como defensor del pueblo (Go'el) y así también podemos percibir en los salmos de súplica, que la Salvación es el máximo de todo lo que más específico y propio, podemos pedir al Señor: «Restitúyeme

la alegría de tu salvación» (Sal 51,14). «Me confío en tu misericordia, que tu corazón pueda alegrarse con tu salvación». (Sal13,6) «Suspiro por tu salvación y tu ley hace mis delicias» (Sal119,117).

Ciertamente no es por casualidad que uno de los salmos más conocidos y requeridos por nuestro pueblo es el salmo 91(90). Y frecuentemente encontramos este salmo escrito en las paredes de las casas. Nuestras comunidades lo cantan, en la bella versión de Reginaldo Velloso, tomando justamente como refrán el último versículo del salmo: «Cuando llames yo atenderé, en la aflicción con él estaré, liberaré, glorificaré, mi salvación yo le mostraré».

Parece que las palabras de este salmo se referían en el inicio al caso de un peregrino perseguido, que se refugió en el templo y consultó al Señor sobre su suerte. El Señor respondió con esta promesa de salvación. Más tarde, todavía en el Antiguo Testamento, el pueblo de Dios interpretó estas palabras, como refiriéndose al Mesías, por eso que según Mt 4 y Lc 4, Satanás usa un verso de este salmo para tentar a Jesús a usar su poder religioso en provecho propio. Lo que está en cuestión en todo eso, es el concepto de salvación que es fundamental en éste y en todo los salmos.

La salvación bíblica es la relación de vida y protección dada por el Señor y es justamente ligada al título de Rey dada por Javé, por el cual Él se compromete en salvar a su pueblo. En este sentido es la «roca de nuestra salvación» (Sal 95,3; 89,27 y 29) «Tú eres mi Rey y mi Dios, que decidías la salvación de Jacob» (Sal 44,5). La súplica puede así apoyarse en la alabanza. Hay salmos, que se inician por la alabanza y después desembocan en lamentación y súplica. Es el mismo movimiento de confianza: la certeza de que el Señor es fiel y cumple con nosotros lo que prometió. Eso hace que el grito de súplica por la salvación ya pueda venir junto con el agradecimiento. (Sal 22,23; 40 y otros). Por lo demás es también lo que vemos a Jesús vivir en términos de oración. El dio gracias al Padre, delante de la tumba de Lázaro, cuando Lázaro ahí todavía estaba muerto. Antes aún de ver atendida su oración. Él ya agradecía: «Te doy gracias, Padre, porque siempre me oyes» (Cf Jn 11,41).

Es ésta la raíz de resistencia y de la fuerza de lucha de las personas que rezan los salmos. Los salmos expresan nuestros dolores, nuestras fragilidades, nuestras angustias y nuestros temores. Pero traen también en ellos la fuerza de la alianza de Dios, que es el Defensor de los pequeños y el Liberador de las personas oprimidas. Por eso, cada vez más el pueblo de las comunidades se liga con los salmos.

San Agustín dice: «Si el salmo pide, pide con él, si el salmo gime, gime también, si él espera, espera profundamente y si él expresa temor, deja que suscite en ti este temor. Todas esas cosas que allí están escritas, son espejos de nosotros mismos. Es el propio Espíritu que ora en ti».<sup>11</sup>

<sup>11</sup> San Agustín. Ídem 30 em 2 y 3.1).

## 8. Bendigamos al Señor

En varios ritos litúrgicos de occidente, desde siglos antiguos, la persona que coordina un oficio, o canta, lo termina diciendo: invitación «Bendigamos al Señor». A primera vista, puede parecer extraño que se haga esta invitación al final del culto y no al inicio. Pero él se refiere al deseo de que la comunidad, habiendo escuchado la Palabra del Señor y recibido la fuerza que viene de la oración, vuelva al compromiso en la vida de cada día y transforme cada momento del día y de la noche en un continuo bendecir al Señor.

Esta costumbre litúrgica se me viene a la mente, ahora que termino estas páginas de meditación de los salmos, como oración fuerte de resistencia del creyente. Ciertamente ustedes conocen, o ya oyeron hablar de algunas oraciones que en ciertos ambientes de la religión popular brasileña, son consideradas como oraciones fuertes. Hace años atrás, los grupos que unían tradiciones del catolicismo, con antiguas costumbres, de feticheras, hablaban de la «fuerza mágica» de la oración de San Cipriano, o la llamada «Oración de la Cabra Negra», que en medio de sus palabras contenían lo que llaman «Credo al revés» o negación del Credo. Estas oraciones son consideradas «fuertes», porque tratan con fuerzas secretas. Para los antiguos cristianos, el Credo tenía un valor especial. Un día, yo estaba celebrando la eucaristía dominical tenían lo que llaman «Credo al revés» o negación del Credo. Estas oraciones son consideradas «fuertes», porque tratan con fuerzas secretas. Para los antiguos cristianos, el Credo tenía un valor especial. Un día, yo estaba celebrando la eucaristía dominical en un capilla de barrio popular. Después de la comunión, un hombre entra a la Iglesia y sin que nadie espere, dispara tres tiros a otro y viene en dirección al altar, tirando para lo alto. Intenté calmar al pueblo para ver qué hacer. Una viejita a mi lado habló: «Padre, comience a rezar en voz alta el Credo en Dios Padre». Obedecí inmediatamente y vi que luego todos en la Iglesia me seguían. Poco a poco, controlamos la situación de pánico que se había creado.

Esta noción de oración fuerte puede ser mágica y en este sentido pagana. Pero tiene un aspecto humano y comprensible. En la relación de las personas cuando conocemos bien a alguien, sabemos cuál es la manera más adecuada de abordar a la persona, o cómo podemos alcanzar de la persona lo que queremos. Es como si cada uno tuviera un punto débil y en la relación afectiva, la gente aprendiera a tratar con eso.

Tal vez parezca extraño, pero nuestro Dios tiene un punto débil y si la persona cree, siempre puede vencerlo, como Jacob venció al Ángel al pedir la bendición (Cf Gn 32). Es en este sentido que los salmos son nuestra oración fuerte. Ellos celebran al Señor su promesa e invocan la Alianza de amor que él hizo con nosotros.

En la tradición del catolicismo popular, los salmos no son conocidos como oraciones fuertes. Sólo en los últimos años con la experiencia de las comunidades de base y el hecho de que la Biblia se haya vuelto más accesible al pueblo, y que floreció de nuevo este amor a los salmos. Le gustan más los salmos y lo reza siempre, quien une la fe con la vida y la lucha del pueblo.

Sin conocer la Biblia, como también sin ligar la fe con la lucha por la justicia, al pueblo no le puede gustar los salmos. En los primeros siglos era así. San Basilio de Cesarea cuenta en una de sus cartas, que quien pasara por la ciudad en medio del día, oía trabajadores y obreros cantando los salmos, mientras trabajaban. Un santo de esta misma época (siglo IV), el Abate Filemón afirmó: «Puedo garantizar a ustedes: Dios imprimió en mi pobre corazón la fuerza de los salmos, como ocurrió a David. Sin la dulzura de los salmos, yo no podría vivir. Los salmos contienen todas las Sagradas Escrituras». <sup>12</sup>

En cualquier circunstancia de la vida, aun en medio de los peores conflictos, tenemos que luchar y conquistar hoy nuestra tierra, o nuestros derechos de trabajo y justicia. Así como el pueblo de la Biblia, hoy podemos aprovechar el tesoro de los salmos y en ellos cantar la Alianza del Señor Dios que atiende nuestras suplicas, «por que su misericordia es eterna» (Cf Sal 136).

Marcelo De Barros Souza  
Caixa Postal 5  
76.600 Goiás - Go  
Brasil

---

<sup>12</sup> Abate Filemon. Filocalia 1. 241- 252.

## «Y EL MAR YA DEJÓ DE EXISTIR»

Desde la experiencia caribeña el artículo presenta un estudio sobre el mar en la Biblia. Su punto de llegada es la afirmación del Apocalipsis 21.1: «Y el mar ya dejó de existir». Los textos bíblicos comentados son: Salmo 33; 74; 104; Isaías 51, 9-16; Ezequiel 27; Apocalipsis 18.

¿Qué cosa es el Caribe?: un hermoso collar de islas flotando en ese grande y pintoresco mar Caribe. Ese mismo mar, cuyo nombre con el cual lo designaban los pueblos autóctonos desconocemos, fue el mar que nos «trajo» a Cristóbal Colón en el 1492, y después de él a los otros conquistadores representando los otros imperios europeos: Portugal, Francia, Inglaterra, Holanda, Dinamarca... Este es el comienzo de la «historia» del Caribe, convertido al decir del trinitario Eric Williams en una «valla de gallos», donde las potencias europeas imperialistas venían a dirimir sus querellas.

Este mar caribeño ha sido tema fecundo para muchos de nuestros escritores y artistas. Mar de conquistadores y aventureros. Mar de piratas y corsarios. Mar de barcos negreros, barcos de traficantes y contrabandistas. Mar de huracanes y de brisas suaves. Mar con un sol que calcina, pero que purifica. Mar de corales y caracoles. Mar de peces y gaviotas. Mar de risas y de harpones. Mar de bases militares, en Vieques, en Guantánamo. Mar de recientes invasiones militares. Mar del turismo (que siempre tiene dos caras). Mar del comercio y de las comunicaciones amistosas. Mar de fantasía. Este mar Caribe es símbolo de nuestra resistencia y de nuestra espiritualidad: ha sido escenario de todas nuestras luchas y nuestros sueños, y el signo fuerte y dramático de nuestra espiritualidad, de la constante búsqueda de nuestra identidad en medio de nuestra insularidad y de la necesaria integración regional.

Como soy cubano, nunca «arrepentido» de serlo, quisiera citar unos versos del poeta cubano negro Nicolás Guillén:

Por el mar de las Antillas  
 (que también Caribe llaman)  
 batida por las olas duras  
 y ornada de espumas blandas,  
 bajo el sol que la persigue  
 y el viento que la rechaza,  
 cantando a lágrima viva  
 navega Cuba en su mapa:  
 un largo lagarto verde,  
 con ojos de piedra y agua  
 («La Paloma del Vuelo Popular», 1958)

Hemos tenido la buena fortuna que al menos le hayan llamado «Caribe», reconociendo así a uno de los pueblos nativos más característicos y extendidos por las islas. El nombre de nuestras islas «Antillas» es otro signo de nuestra espiritualidad. La «antilia» era una isla misteriosa y legendaria que aparecía en los mapas misteriosos medievales, quizás aludiendo a la fabulosa «Atlantis». Nuestra esperanza de convertimos en tierras de utopías, en paraísos, en «islas de tesoros»...

Todo esto me motivó estudiar el mar en la Biblia. Ciertamente que las imágenes sobre el mar de la Biblia, y sobre todo del Antiguo Testamento se condicionan por las vivencias del pueblo de Israel, que no era un pueblo de navegantes. Sino que para ellos la tierra siempre significó más que el mar.

En las diversas culturas y religiones el mar siempre ha sido un símbolo de la dinámica de la vida. Puesto que todo sale del mar y allí retorna. Lugar de nacimientos y transformaciones.

En las culturas mediterráneas el mar siempre se describe negativamente. El océano es el lugar de los muertos y de las tinieblas. En el Antiguo Testamento, como en la epopeya babilónica «Enuma Elish», el mar simboliza el principio caótico que obstruye el proceso creador. Del mar siempre surgen los monstruos como el «leviatán», «rahab», «tannin», «tiamat», «tyption», «yam», el «dragón» (todos estos, caracteres mitológicos transformados de las mitologías circundantes de los pueblos babilónicos, egipcios, canaaneos, etc.). La creación se presenta también como un combate de Yaweh contra las fuerzas del caos: Sal. 74. 13-15, 89. 10-11, 87.4, Job 7.12, 3.8, 26.12, 38. 8-11, 40.25s, Isa. 27.1, 30.7, 40.12, 51.9, etc. Los monstruos de Daniel y del Apocalipsis siempre surgen del mar.

El mar es el símbolo de la creación de Dios y así en el relato de la creación en el capítulo 1ro. del Génesis (atribuido al redactor sacerdotal), en el verso 2 se dice que «el Espíritu de Dios se mueve sobre la superficie de las aguas», el «abismo de aguas» que es el «tehom» remedo del Tiamat

abilónico del Enuma Elish, pero enseguida este mar de tinieblas y tempestades en el y 10 va a ser sustituido por el mar, que relacionado con los siguientes versos se presenta como parte del «mundo bueno» para goce de toda la creación. Las fuerzas del mal y del caos, gracias al fiat creador de Dios se convierten en fuente de bendición para todos los seres vivos

III. Quisiera luego discutir algunos salmos. 1. Comenzamos con el 33. Se trata de un himno de alabanza por el poder creador de Dios en la creación, pero también en el ámbito de la historia. El salmista habla del poder cosmogónico de la palabra de Yahvé. Apenas suena la «dabar» de Dios, se realiza lo que dice y se cumple lo que ordena (Isa. 48. 13, Gen. 1.3, etc.) Dios con su Palabra crea y conserva el universo, el cual debe responder en alabanza, en respuesta a su sabiduría, su benevolencia y majestad. La alusión posiblemente es al Génesis, donde por el poder creador de Dios el mar como abismo de caos y maldad se torna en bendición (v.7).

Pasemos a examinar ahora el salmo 74. que es un lamento de la comunidad por la falta de liberación. Es el grito que se extiende por todos nuestros pueblos hambreados y explotados en la América Latina. Se pide a Dios que intervengan decisivamente en favor de su pueblo. «Ya no vemos más milagros ni oímos más profetas», «¿hasta cuándo más nos afrentará el explotador? Si Dios en la creación venció a los monstruos, los dragones y el leviatán, ¿por qué ahora no acude a librar a su pueblo? El salmista ve en la insolencia de los explotadores una afrenta al propio Dios. Sensibilizado por el sufrimiento de su propio pueblo ve a los pobres como indefensas «tórtolas entregadas a las fieras» ¡Qué imagen más rica! La apelación final en los versos 22 y 23. Aquí aparece también el salmo además de la palabra creadora, la palabra del pacto con su pueblo.

El salmo 77 a diferencia del contenido comunitario del anterior salmo, es una queja personal que concluye con un canto de alabanzas (14-20). Al final aparecerá un elemento que también se encuentra con mucha fuerza en el «Déutero-Isaías» (como veremos más adelante): la vinculación entre el evento primigenio creador de Dios y la liberación del Éxodo: el cruce feliz del Mar Rojo es visto como una victoria sobre las aguas abismales que producen el caos y la muerte, para concluir señalando a Yahvé como el «Buen Pastor» que conduce a su pueblo a la liberación. Así el clamor individual se convierte al final del salmo en compromiso con el pueblo que desea su liberación.

4. El salmo 104 es una de las joyas de todo el salterio. La revelación bíblica alcanza aquí cimas inefables. Es el Yahvé creador, pero también el Providente, el «mysterium tremendum» y el «mysterium fascinosum» para usar los bien conocidos términos de R. Otto. La poesía y la teología se unen maravillosamente aquí para prorrumpir en este himno de alabanza. Notabilísimos son los versos 27 al 30: todos los seres vivientes existen por el espíritu de Dios (ruah), el cual «renueva la faz de la tierra». Las aguas

caóticas ahora son corrientes apacibles para dar de beber a toda la creación y servir para el riego de las plantas. ¡El monstruo leviatán se convierte en apacible animal juguetero! El verso 24 es una hermosa confesión llena de confianza y alegría: «¡Cuán innumerables son tus Obras Yahvé, las hiciste todas con sabiduría, la tierra está llena de tus beneficios!».

5. El siguiente pasaje que quisiéramos considerar es Isaías 51,9-16. Como es sabido, los capítulos 40 al 55 son denominados como «Déutero-Isaías», que aunque pertenece a la escuela de Isaías el profeta del 5. VIII, parece haber compuesto su oráculo en el exilio unos 150 años más tarde. Característica de este profeta es su énfasis en un nuevo éxodo y una nueva ocupación de la tierra como inicio de una nueva era de liberación del pueblo que abarcará finalmente a todo el cosmos. Es importante el concepto de una nueva creación que esta vez sí cumplirá los designios de Dios.

En la presente crisis de su historia el pueblo de Dios se encuentra de nuevo mojado al caos tenebroso. Dios es conminado a repetir los grandes hechos liberadores en el pasado cuando Abraham, Moisés y David. Es como si se jugara de nuevo en la creación la lucha contra el caos monstruoso. Dios por supuesto, triunfa sobre los monstruos del mar. Yahvé otra vez abrirá un camino para salvar al pueblo, «el que secó el mar y el gran abismo, transformando en camino las profundidades del mar para que pasaran los liberados de Yahvé» (versos 10). La fe en el poderoso Dios creador deberá sostener la fe del pueblo en su poder de liberar.

6. Nuestro siguiente pasaje es Ezequiel 27. Ezequiel se considera generalmente que vivió a finales del 5. VI a. C., sacerdote originario de Jerusalén, deportado de su patria trabajó entre los exiliados. Es el profeta que más enfatizó el mensaje de la santidad de Dios, y precisamente porque es un Dios santo, no puede abandonar a su pueblo. La expresión tantas veces repetida: «ellos sabrán que soy el Señor», basada en la acción liberadora del Éxodo es ahora una seguridad para el pueblo de su redención. Nuestro pasaje es parte del gran oráculo contra Tiro, la gran potencia naval de su tiempo que ocupa los capítulos 26 al 28. La descripción es vívida. La flota de los fenicios dominaba el Mediterráneo, Fenicia era la «reina de los mares». En un magistral cuadro, Ezequiel pinta a Tiro naturalmente como un barco lujoso hundido por un huracán procedente del este. Aquí hay acentos que recuerdan la otra tremenda descripción —que veremos más adelante— de la caída de Babilonia en el Apocalipsis capítulo 18. Aparece una descripción de todos los países con los cuales Tiro comerciaba. La terrible sentencia es: «morirás con la muerte de los que mueren en medio de los mares» (28,8). La caída de Tiro precisamente se debió a la corrupción que le trajeron las riquezas infinitas producto de su tráfico insaciable. Aquí, como en el Apocalipsis, se mencionan todas las mercaderías con lujos de detalles: ¡aún la trata de esclavos! (v. 13). ¡Al final hasta los propios mercachifles que se enriquecieron con ella se alegrarán de su ruina! Nosotros en Latinoamérica podemos recordar las derrotas de las «Armadas Invencibles», y la decadencia de

imperios como el Británico, u otros más recientes que le han reemplazado que aguardan también por su soberbia y arrogancia el mismo juicio implacable de la historia.

7. Ahora nos vamos al Nuevo Testamento. La concepción demoníaca del mar aparece también en el NT. Jesucristo es poderoso para calmar las aguas tempestuosas del mar y aún más puede caminar apaciblemente sobre él (Mateo 14.22-23 y paralelos). En la perícopa del «endemoniado gadareno» (Marcos 5.1-20, y pasajes paralelos), la legión de demonios es traspasada a los cerdos, y de *ahí* arrojados al mar para ahogarlos. De vuelta al dominio de donde procedían. De mucho interés descriptivo es la narración del naufragio de Pablo en Hechos capítulo 27. En el libro del Apocalipsis se retoman muchos temas mitológicos del Antiguo Testamento con relación al mar. Este se ve como el dominio del diablo y los demonios (Apoc. 12.12), el sitio de donde emerge al anticristo, la bestia (11.7, 13.1) y como la encarnación de la nueva Babilonia, Roma (18.21). El mar es finalmente aniquilado en el juicio (8.8 s, 20.13, 21.1) cuando se destruye el poder de Satanás y de la muerte.

8. Vamos ahora a analizar el capítulo 18 del Apocalipsis: la caída de Babilonia, con muchos ecos de la caída de Tiro que vimos anteriormente en Ezequiel. El capítulo contiene los lamentos de los reyes (9-10), de los mercaderes (15-17) y de los marinos (17b-19). En este capítulo encontramos la única descripción en todo el Nuevo Testamento del comercio romano. Para Juan el mayor peligro de Roma no reside tanto en la adoración al emperador y las persecuciones contra aquellos que se negaban a acatarla, sino en el poder de embuste y de corrupción del imperio. El tráfico romano no era un comercio inocente, era el resultado de su poderío militar. Juan condena radicalmente toda la empresa económica del imperio por su lujo ostentoso, por su soberbia idolatría, por su arrogancia, su insolencia. ¡Aquí podríamos usar la frase que aparece en los filmes: «cualquier semejanza es pura coincidencia»! Dios, —ya nos los han dicho los profetas del Antiguo Testamento— no puede tolerar tal arrogancia como lo expresa el bien conocido «Magnificat» de María: «Dios actuó con todo su poder y deshizo los planes de los arrogantes» (Lucas 1.51,0 como se «vira la tortilla» en la narración sobre el Rico y Lázaro (Lucas 16. 19-31, compárese con Santiago 4.9). Es muy significativo que la enumeración de mercaderías se remata con la mención a los «esclavos» y «las almas de los seres humanos» (verso 13). El pecado mayores considerar a los seres humanos mismos como mercaderías. ¿Puede haber una condena más fuerte a la teoría del «mercado total»? El imperio perseguidor está harto de sangre inocente. La justicia de Dios no puede admitir esta impunidad. Por ello la aniquilación del sistema imperialista.

Nuestro texto final es Apocalipsis 2 1.1. «el mar dejará de existir». En el mundo nuevo reconciliado y desalienado, no puede haber ninguna fuerza hostil hacia Dios. Por ello la literatura apocalíptica presenta también diversos paralelos con este dicho de la revelación joánica. Y así el mar en su

conflictividad desaparece, para ser transformado en «el nuevo cielo y la nueva tierra». La liberación del pueblo implica también la liberación ecológica: la recuperación del mar con sus elementos de vida.

### **Conclusión**

1. Para nosotros en la América Latina, y particularmente en el Caribe, la posesión del mar es tan básica como la de la tierra. Luchamos tanto por la liberación del mar, como por la liberación de la tierra.

2. Confiamos en el poder re-creador y providente de Dios para cuidar a su pueblo, transformando el mar:

- basurero de desechos nucleares e industriales
- teatro de operaciones navales de conquista o de patrullaje
- ámbito de contrabando y tráfico de drogas
- vía de los exiliados políticos y económicos, muchos de los cuales perecen en la travesía, principalmente hacia los EE.UU.
- espacio de huracanes de ras de mar
- en otro mar que:
- que fomente el comercio para el desarrollo y la paz.
- viajes turísticos que respeten la ecología y la integridad cultural de las islas, desarrollando el conocimiento mutuo entre todos los pueblos del Caribe y promoviendo la diversión y los deportes acuáticos sanos
- la pesca rica y saludable.

Adolfo Ham  
P.O. Box 616  
Bridgetown  
Barbados

## LA MEMORIA SUBVERSIVA DE UNA MUJER

### *II Samuel 21:1-14*

La vigilia de Rispá en el desierto, al lado de los cadáveres de sus hijos ejecutados, tuvo el fin de protestar los abusos del gobierno de David y reclamar un mejor tratamiento para los sobrevivientes de la casa de Saúl, resaltando así la espiritualidad de la participación solidaria de la mujer en la lucha por la justicia.

«Hubo hambre por tres años, años tras año». El hebreo comunica la creciente desesperación del pueblo ante la falta de lluvia. David como rey se sentía de alguna manera responsable de hacer frente a la situación. Por lo tanto acudió a Yahvé, descubriendo que la culpa estaba en Saúl y su familia por una anterior masacre de gabaonitas, aliados con los cuales Israel tenía vigente un tratado de defensa mutua. (No conocemos esta masacre en ningún texto bíblico). Consultados los sobrevivientes de Gabaón, David comprobó que ardía en su corazón un deseo de venganza que no contemplaba indemnización económica ni represalias contra los israelitas, sino específicamente la ejecución pública de siete descendientes de Saúl.

Daba la casualidad que siete hombres había en linaje directo de Saúl. Estaban muertos los tres hijos de su esposa Ajinoam, pero quedaban dos hijos que tuvo con una concubina, Rispá, y también cinco nietos, hijos de su hija Merab. Estos servirán muy bien los propósitos de los gabaonitas, y David no demoró en entregárselos para que los gabaonitas los despeñaran en el monte ante Yahvé. Sigue el texto bíblico (vv. 10-14):

Rispá, hija de Ayyá, tomó un sayal y se lo tendía sobre la peña desde el comienzo de la siega hasta que cayeron sobre ellos lluvias del cielo; no dejaba que se pararan junto a ellos las aves del cielo por el día ni las bestias

del campo por la noche. Avisaron a David lo que había hecho Rispá, hija de Ayyá, concubina de Saúl. Entonces David fue a *recoger* los huesos de Saúl y los huesos de su hijo Jonatán, de entre los vecinos de Yabés de Galaad que los habían hurtado de la explanada de Betsán, donde los filisteos los habían colgado el día que mataron a Saúl en Gelboé, subió desde allí los huesos de Saúl y los huesos de su hijo Jonatán, y los reunió con los huesos de los despeñados. Sepultaron los huesos de Saúl, los de su hijo Jonatán y los de los despeñados, en tierra de Benjamín, en Selá, en el sepulcro de Quis, padre de Saúl, y ejecutaron cuanto había ordenado el rey, después de lo cual Dios quedó aplacado con la tierra.

Los comentaristas generalmente prestan poca atención a esta parte del relato. La mencionan, si acaso, como una bella ilustración de la ternura maternal. Hasta David quedó impresionado, dicen, del heroísmo y nobleza del corazón de Rispá, y se complació en mostrar su respeto por las sensibilidades de una madre infeliz arreglando la sepultura de sus hijos. Esta lectura es sorprendentemente ingenua, pasando por alto los elementos económicos y políticos del relato y la fusión de sexo y política en la persona de Rispá.

### Sexo y poder

El nombre de Rispá aparece primero en el texto bíblico en la batalla por sucesión al trono de Israel que se libró entre Abner e Isbaal sobre la posesión sexual de la concubina de Saúl (3:7-8). En intercambio de mujeres establecía relaciones de poder entre los hombres, y dormir con las concubinas del rey constituía una declaración de pretensiones al trono (cp. Absalom, 2 Sam 16:20-21; Adonías, I Re. 2:13-25.). Cuando Abner preguntó irónicamente a Isbaal por qué le insultaba, llamándole la atención por algo tan despreciable como una mujer, él expresaba, en efecto, la importancia que tenía esa mujer para ambos hombres como un medio para definir el poder. Más tarde, cuando Abner al fin entregó las tribus del norte a David, éste exigió también la entrega de una mujer para confirmar el pacto: ya no una mera concubina, sino la propia hija de Saúl.

La dominación de David sobre los demás hombres es señalada por sus conquistas tanto sexuales como militares (cp. Abigail, Betsabé). La otra madre en esta narrativa, Merab hija de Saúl, era hermana de la que fue entregada en el convenio con Abner. Merab había sido alguna vez destinada públicamente por su padre como esposa para David, pero la acción no fue más que un subterfugio. Saúl exigía victoria militar sobre los filisteos como condición para el matrimonio, esperando así librarse de David, quien le parecía cada vez más un rival. Cuando David resultó triunfador, Saúl renegó y dio su hija a Adriel meholatita, padre de cinco de los hombres ejecutados por los gabaonitas (cp. 1 Sam. 18:17-19). Al entregarlos a los gabaonitas,

David no solamente eliminaba la descendencia de Satil; eliminaba también la descendencia de Adriel, el hombre que le quitó una mujer.

Efectivamente, la referencia a las dos mujeres, Rispá y Merab, como madres de los siete hombres ejecutados, es una alusión bastante explícita a las luchas por el poder en Israel y la fragilidad del consenso sobre el cual David inició su reino en el norte. Esos dos nombres dejan entrever que David no era un intermediario neutral en la venganza de los gabaonitas. Saúl e Isbaal estaban muertos y David ocupaba el trono, pero la posición del rey no era de ningún modo segura frente a las poderosas y tenazmente independientes tribus del norte. David debía su poder más a la intervención del ejército que al apoyo popular, y él sabía muy bien que un amplio sector del pueblo era leal a la casa de Saúl, sobre todo en Benjamín, donde probablemente muchos compartían el concepto de Semeí que David era «asesino y canalla» (2 Sam. 1:67). De hecho, buena parte del norte más tarde seguiría a Seba el benjaminita en rebelión abierta contra David (2 Sam. 20).

Estas circunstancias despiertan sospechas acerca de lo que motivó la solicitud gabaonita. Huele a confabulación con David para ayudarle a consolidar el poder. La alianza de Israel con Gabaón incluía también, según Josué 9:17, las ciudades de Kefirá, Beerot y Quiryat Yearim, todas localizadas en el mismo valle estratégico en la tierra de Benjamín. Allí, justamente al norte de Jerusalén, la tierra bajaba notablemente, ofreciendo fácil acceso al altiplano desde la costa y desde el valle del Jordán.

Resulta interesante recordar que dos hombres de Beerot asesinaron a Isbaal, hijo y sucesor de Saúl (2 Sam. 4:1-12). Los beerotitas juzgaron mal el momento; si bien su acción favoreció a David en la lucha por el trono de Israel, la delicada situación política en el norte no le permitía otra respuesta que la pena de muerte para los dos. Sin embargo, llama la atención el compromiso con David y la decidida intervención en los asuntos internos de Israel, de parte de estas ciudades que son identificadas cuidadosamente, tanto en el capítulo 4 como aquí en el capítulo 21, como «no israelitas».

El exterminio de los descendientes varones de Saúl, así como el asesinato de Isbaal, le venía de perlas a David, ya que cualquiera de los siete pudo haberse levantado como pretendiente al trono. El texto indica que David deliberadamente no incluyó al hijo de Jonatán entre los que entregó a los gabaonitas, por lealtad a su amigo; sin embargo, 2 Samuel 9:1-5 sugiere que se enteró por primera vez de la existencia de Meribaal cuando ya no había otros descendientes de Saúl, o sea, después de esta ejecución. Los relatos de los últimos capítulos de 2 Samuel no están dispuestos en orden cronológico, así que es muy posible que este pasaje se refiera a un incidente que ocurriera antes del encuentro con Meribaal relatado en el capítulo 9. De todos modos, aun cuando no mató al hijo de Jonatán, lo trajo entre ojos a Jerusalén donde podía ser vigilado bajo una especie de arresto domiciliario disfrazado como atenciones a un huésped de honor.

Dado este trasfondo, no cabe duda que la acción de Rispá en el desierto

tenía implicaciones políticas, hasta subversivas. Su presencia al lado de los muertos mantenía viva la memoria de ellos para todos los benjaminitas y para todo Israel, cuestionando el derecho de David de ocupar el trono y sus medios de mantenerse en el poder. Para entender esas implicaciones, es necesario conocer la situación de Rispá después de la muerte de Saúl y también las costumbres de sepultura en el antiguo Israel.

### **Viudas y concubinas**

La viuda es citada con frecuencia en el libro de los Salmos y en otras partes de la Biblia, junto con el huérfano y el extranjero, como representante de una clase de personas que tenía necesidad especial de la protección de Yahvé. En una sociedad patriarcal como el antiguo Israel la seguridad económica de una mujer dependía de su vínculo con algún pariente varón. Ella entraba a formar parte de la familia del marido cuando se casaba, y si el marido moría ella seguía como parte de esa familia, sujeta a la autoridad y protección de otro varón de su parentela. De hecho, aún cuando regresara a vivir con su propio padre, la familia del marido mantenía su responsabilidad respecto a ella. (La viuda Tamar regresó a la casa paterna porque no había hermano de su marido disponible para casarse con ella; sin embargo, cuando la acusaron de prostitución, fue el suegro quien ordenó que fuera quemada (Gén. 38:25).

Aunque la mujer podía tener propiedad o dinero en su nombre, no parece que estuviera en condiciones de sostenerse después de la muerte del marido. Normalmente contaba con la ayuda de los hijos o el suegro, pero cuando estos varones desaparecían, como en el caso de Rispá, la viuda perdía su lugar en la estructura social y quedaba desamparada.

Rispá era viuda y probablemente vivía con sus dos hijos hasta la ejecución de ellos. Ya que la acción de David y los gabaonitas en esta masacre efectivamente extinguió la casa de Saúl en Israel, no quedaba varón que respondiera por ella. (Si Meribal ya estaba con David, era cliente del rey y no estaba en posición de ayudar a Rispá). Por lo tanto, existe la posibilidad que ella permaneciera en el desierto después de la ejecución, al menos en parte, porque no tiene a dónde más recurrir. Si los dos hijos ejecutados representaban su única fuente de sustento económico, su vigilia heroica en la peña pudo ser fruto de su desesperación. Ciertamente su situación actual contrastaba agudamente con la vida de lujo que disfrutaría cuando era la favorita del rey.

Sin embargo, dos factores en el caso de Rispá hacen dudar que esta explicación sola sea suficiente. En primer lugar, Rispá no estuvo casada. Su categoría social es identificada como «concubina», distinguida claramente de la categoría de esposa y también de la de ramera. La magnitud del harén indicaba el poder del rey. (Saúl tenía una concubina, David tenía diez, y Salomón tenía trescientas, además de todas sus esposas). Pero no solamente

los reyes tenían concubinas. Sabemos de las concubinas de Abraham, Najor, Jacob, Gedeón y otros porque sus hijos figuran en las genealogías bíblicas, distinguidos cuidadosamente de los hijos de la(s) esposa(s). Inclusive un levita tiene una concubina en la problemática narrativa de Jueces 19-21 que, a pesar de dificultades textuales e históricas, parece suministrar pistas interesantes y probablemente fidedignas acerca de la estructura y relaciones del concubinato en Israel, como complemento a las leyes sobre al asunto en el antiguo Código de la Alianza en Éxodo 21:1-11.

La concubina era básicamente una esclava, una posesión, un objeto que podía ser comprado o vendido, inclusive por su propio padre (Ex. 21:7). Según la ley en Éxodo, el esclavo varón podía ser rescatado y quedaba libre después de seis años de servicio, pero la mujer no. Si bien algunas traducciones de amplia circulación hablan de la posibilidad que su señor la «tome por esposa» (21:8-9; cp. la Biblia Latinoamericana y la versión Reina Valera), hay que reconocer que nada en el hebreo sugiere la intención de elevar su categoría; el verbo usado aquí tiene el sentido de «destinar, designar» y la ley parece considerar que aun cuando el amo la tomara como concubina, ella seguía siendo esclava. Ciertamente fue así en los casos de Agar, Bilha y Zilpa.

Por otra parte, la concubina contaba con ciertos derechos según esta ley: el rescate no era automático, como en el caso del varón, pero si el amo desechaba a su concubina, no podía venderla a extranjeros (¿a israelitas sí?) y debía permitir su rescate por dinero. Si el dueño la destinaba para concubina de su hijo, debía tratarla como una hija y, si tomaba otra mujer pero se quedaba con ella, no debía disminuir sus alimentos, vestidos ni derechos conyugales. Si su señor le fallara a la concubina en alguno de estos aspectos, la ley le daba a la mujer el derecho de abandonarlo sin tener que pagar el precio del rescate.

Es posible que la concubina del levita en Jueces 19:2 se valiera de este derecho, regresando a la casa de su padre después de enfadarse con el levita, de acuerdo con la lectura de versiones antiguas adoptada en la Biblia de Jerusalén. No sabemos si el padre de esta concubina la había vendido al levita, pero es posible (Ex. 21:7). Son notables sus esfuerzos por complacer al levita y el éxito que tuvo. Este llegó a Belén, según el texto, con el objetivo de «hablar al corazón» de la mujer, pero parece que pasó la mayor parte del tiempo hablando con el padre de ella (Juec. 19:4-9). Podemos concluir que no era anormal que el padre de una concubina mantuviera buenas relaciones con el dueño de ella.

Aquí es importante notar que Rispá es identificada en los relatos bíblicos como «hija de Ayyá». El uso del patronímico, relativamente poco común en el caso de las mujeres en la Biblia hebrea, nos recuerda que hay otro hombre en la vida de Rispá — su padre. Es probable que la relación entre Saúl y Ayyá haya sido por lo menos tan amistosa como la del levita con el padre de su concubina. El nombre Ayyá aparece en 1 Crónicas 1:40 como uno de

los hijos de Sibón, jefe de un clan edomita. Sabemos de un edomita, Doeg, que sirvió en el ejército de Saúl, y es posible que el padre de Rispá fuera otro, relacionado con el clan de Sibón, que encontró su fortuna en el servicio de Saúl de Benjamín. Saúl como rey no se casaría con una mujer no israelita, pero podía hacerla su concubina.

Fuera extranjera o no, Ayyá sin duda recibió una generosa recompensa por su hija y de una posición privilegiada en Benjamín durante los reinados de Saúl e Isbaal. Cuando la suerte cambió y David asumió el trono, las propiedades de Saúl fueron confiscadas, pero David no tendría por qué confiscar la propiedad de Ayyá, adquirida durante los años cuando su hija gozaba de los favores de la primera familia de Israel. Así que Rispá muy probablemente tenía la opción de regresar a una familia cómodamente situada.

Bajo esta lectura la acción de Rispá, al permanecer al lado de los cadáveres de sus hijos en vez de volver a la casa de su padre, no representa solamente el dolor de una madre despojada de sus hijos, ni la desesperación de una viuda desamparada, sino una protesta política deliberada e intencional. Es posible que la familia de Rispá haya apoyado su estadía en el desierto, llevándole alimentos y agua y quizá acompañándola en las velas nocturnas. Pero la iniciativa y perseverancia en la velación eran claramente de ella. En el encuentro entre Abner e Isbaal (2 Sam. 3), Rispá es representada como una víctima pasiva, violada y cosificada. Es invisible, sin voz ni voto en su futuro. El interés del escritor gira totalmente en torno a los dos hombres que pelean por ella. Ahora, aunque no se registran palabras de ella, sus acciones hablan a voz en cuello.

### **Muerte y sepultura**

La muerte era el fin normal de la vida en el pensamiento del más antiguo Israel y, hasta los últimos siglos antes de la era cristiana, hubo poca especulación sobre una vida después de la muerte. Las antiguas bendiciones y promesas indican que la «multiplicación de su descendencia» era el futuro que el israelita esperaba (Gén. 26:23). La vida humana era entendida en términos sociales, políticas, y comunitarias. La vida no era simplemente vida biológica, sino todos los beneficios de la alianza con Yahvé. «Mira, yo pongo hoy ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia... te pongo delante vida o muerte, bendición o maldición. Escoge la vida, para que vivas, tú y tu descendencia...» (Deut. 30:15-30).

La vida era relación con otros, vida en comunidad, y a través de los hijos el individuo continuaba participando en la comunidad. La posibilidad de ser «cortado de su pueblo» era una temible amenaza para el israelita (Lev. 20:6). Ni siquiera la muerte física ocurría en aislamiento; como miembro de la comunidad el moribundo era «unido a su pueblo» (cp. Gén. 25:8; 35:29; 49:29; Deut. 32:50) o «a sus padres» (Jue. 2:10; 1 Re. 2:10). Si bien había un

concepto popular del lugar de los muertos («seol»), la teología oficial de Israel no le prestaba atención.

Israel entendía la necromancia y el culto a los muertos como incompatibles con el yahvismo (Deut. 26:14; Lev. 19:27-28). Aunque prohibiciones contra adivinos tales como Lev. 19:31; 20:6,27 y Deut. 18:10-11 indican que estas prácticas persistían en algunos sectores, y se nos dice que Saúl mismo visitó a una adivina a fin de consultar con los muertos, nada sugiere que Rispá fuera adivina o que permaneciera al lado de los cadáveres como una forma de comunicación con los muertos o de culto de ellos. De hecho, 1 Samuel 28:3, afirmando que Saúl había expulsado a los encantadores y adivinos, hace virtualmente imposible esa interpretación.

Por otra parte, la sepultura correcta de los muertos tenía gran importancia en el antiguo Israel. Las frecuentes referencias a entierros en la Biblia hebrea, y las miles de tumbas excavadas en las tierras bíblicas, atestiguan esa importancia. Ritos de lamentación acompañaban el entierro, y en el lamento formal de un muerto, las mujeres muchas veces desempeñaban un papel específico que parece haber implicado preparación especializada (Jer. 9:17, 20; 2 Crón. 35:25). Sin embargo, la falta de sepultura de estos cadáveres no admite la posibilidad que Rispá permaneciera al lado de los cuerpos de los siete como cantora profesional.

Antiguas costumbres y leyes, como también las exigencias del clima, apunta al pronto entierro de los muertos. Las familias tenían lugares tradicionales para sus muertos, y era importante para un moribundo y para su familia saber que sería sepultado allí. Existen varias tradiciones acerca del traslado de los huesos de Jacob desde Egipto para ser sepultados en terreno familiar en Canáan (Gén. 49:28-32; 50:4-14; Ex. 13:19; Jos. 24:32). La colección de leyes en Deuteronomio incluye la estipulación que un criminal ahorcado debía ser enterrado el mismo día de su ejecución (Deut. 21:23), pero evidentemente no hubo provisión para la sepultura de los siete herederos de Saúl ejecutados por David y los gabaonitas, y esta omisión parece intencional.

Aunque muchas versiones modernas dicen que los siete fueron ahorcados, el verbo aquí, de la raíz *yq'*, no es el mismo que se emplea en el pasaje en Deuteronomio, donde se trata claramente ahorcadura. En Génesis 32:25, refiriéndose a Jacob en lucha libre con un adversario, *yq'* significa «dislocar, zafar (un hueso)». En Ezequiel 23:17 se emplea esta raíz para hablar del deseo que se aparta de la mente de una persona, y en Jeremías 6:8 Yahvé mismo, como sujeto de *yq'*, amenaza con *apartarse* de Jerusalén. El único otro uso de este verbo en la Biblia, Números 25:4, tiene que ver también con una ejecución ritual cuyo propósito era hacer un ejemplo de los que hablan dirigido un culto herético en Israel, y se especifica que la acción de *yq'* se hiciera «frente al sol», término enfático que implica que los ejecutados habían de permanecer visibles, o sea, sin enterrar. La Biblia de Jerusalén traduce *yq'* como «despeñar». Así la ejecución de los siete habría sido similar

a la de II Crónicas 25:12, aunque ese pasaje no emplea la raíz *yq'*.

En efecto, parece que la ejecución, sea como sea su forma, incluía la exposición pública de los cadáveres después de la muerte como parte del castigo. La mutilación y el olvido serían la última humillación de las víctimas. El peligro de animales y aves de rapiña sería constante y, sin la vigilancia de Rispa, los cadáveres habrían desaparecido rápidamente. Los israelitas sentían temor de permanecer sin sepultura después de la muerte, y la amenaza de ser consumido por animales o aves de rapiña constituía una temible maldición (1 Re. 14:11; 16:4; 21:23-24); cp. Jer. 8:1-2, 25:33). Fue evidentemente la intención de los Filisteos que los cuerpos de Saúl y Jonatán sufrieran esa humillación cuando los espetaron en el muro de la ciudad; aunque fueron rescatados en una heroica correría por los de Yabés de Galaad, sus huesos permanecían aún en esa ciudad al otro lado del Jordán y no habían sido entregados a sus deudos para ser enterrados en el sepulcro familiar.

### **Espiritualidad y solidaridad**

Rispa era una sobreviviente. La muerte la había tocado de varias maneras. Perdió a su marido en guerra, y ahora mataron a sus hijos porque representaban una amenaza para el régimen que tenía el poder. (Es poco probable que los benjaminitas haya tragado la excusa de la supuesta masacre de gabonitas como justificación para esta ejecución). Y allá en el desierto, en la fría noche y el candente sol, aguantando el olor de los cuerpos, la sed y el miedo, día tras día, noche tras noche, Rispa espantaba a las aves y las fieras para mantener viva la memoria de sus hijos, del linaje de Saúl, de todo lo que había ocurrido a la casa de Saúl desde que David puso los ojos en el trono.

¿Quién avisó a David lo que hizo Rispa, y qué fue lo que le dijeron? Pudo ser un benjaminita, amenazándolo, o tal vez uno de sus propios consejeros advirtiéndole del potencial para disturbios en la situación. Cuando se enteró de la acción de Rispa, David evidentemente se sentía aludido, porque se puso en movimiento de una vez. No fue a ver a Rispa, que habría sido el paso lógico si quisiera felicitarla por la nobleza de su corazón. Se dirigió personalmente a Yabés de Galaad para pedir los huesos de Saúl y Jonatán a fin de darles sepultura en el sepulcro familiar junto con los huesos de los recién ejecutados, recogidos por mensajeros. Evidentemente David dio órdenes para una gran ceremonia, y pudo ser para esta ocasión que compuso la elegía que hoy se encuentra en 2 Samuel 1:17-27. Parece que no fue originalmente el plan del editor (¿judaíta?) del libro de 2 Samuel incluir esta narrativa acerca de Rispa y los huesos de Saúl y Jonatán. Pero otros (¿del norte?) agregaron el relato después porque la historia de la vida de Saúl quedaba incompleta.

Esta ceremonia de sepultura habría significado mucho más que un simple rito de lamentación, dado el contexto social y político. Representaría

un intento de parte de David de aplacar a los benjaminitas y a los israelitas del norte, una promesa que se acabaría la persecución de los simpatizantes de Saúl. Ya hemos visto que fue probablemente en esta situación que David preguntó si quedaba todavía algún hijo de la casa de Saúl, afirmando que quería «favorecerle por amor a Jonatán» (2 Sam. 9:1).

También el mismo pasaje que estudiamos aquí puede ser fruto del esfuerzo de David por justificarse a los ojos de las tribus del norte. El documento parece tener el propósito de defender a David mostrando que la ejecución de los siete no fue un capricho malicioso, sino una justa restitución que el rey se vio obligado a exigir de los que llevaban la culpa de la violación de un solemne juramento sancionado por Yahvé.

Estas observaciones confirman la sospecha que la acción de Rispa fue concebida y realizada como una protesta política, y que de esa manera fue entendida por su destinatario, el jefe de gobierno. Era un acto político pero, a la vez, un acto de profunda espiritualidad. La solidaridad de Rispa con estas víctimas demuestra el poder que surge de un compromiso con los demás y manifiesta a Dios presente en el mundo.

Desde luego, ella lloraba a sus hijos. Pero su presencia al lado de los cadáveres después de la masacre representaba mucho más que el dolor del corazón de una madre. O, mejor dicho, no se ha reconocido en el mundo patriarcal lo que significa verdaderamente el dolor del corazón de una mujer. Las mujeres sobrevivientes, como Rispa, son las que quedan para cuidar de los enfermos y los que sufren. En la brutal destrucción de vida en América Latina, soportan la desaparición de padres, maridos, hijos. Son testigos del asesinato de sus seres queridos por violencia o por hambre. Y ellas mismas son víctimas de violación, de abandono, de explotación y miseria. Sin embargo, hasta el día de hoy, las mujeres llevan adelante la lucha de Rispa frente al asesinato, la violencia y la muerte, optando por actuar, proteger y defender la vida.

Rispa no solamente lloraba la memoria de sus hijos. Ella tuvo el firme propósito de restaurar la dignidad humana de las siete víctimas que habían sido ultrajadas y abandonadas a la mutilación de sus cuerpos. Su respuesta a una masacre salvaje era una afirmación de su poder de seguir siendo humana en medio de la deshumanización. Rodeada de cadáveres, ella daba testimonio a la vida.

Esta mujer no se sometió a la erradicación que amenazaba a las víctimas de la masacre. Desafiaba el terror a la desaparición, peor que el terror a las fieras, porque no podía permitir que sus hijos fuesen borrados como si nunca hubieran existido. Estaba decidida a preservar su identidad aunque invitara la muerte para ella misma al hacerlo. Y en su compromiso con la vida, Rispa al fin dejó de ser una víctima pasiva y asumió una identidad propia.

La ejecución fue realizada en Guibeá, capital del gobierno de Saúl y sin duda repleta de sus parientes y simpatizantes. Tal vez la mayoría de ellos

había pensado salvar su propio pellejo por el expediente de no ver, no hablar, no recordar. Insistiendo en la memoria de sus hijos, Rispá *también* creaba memoria. Promovía la visibilidad de lo que ocurrió para que no pasara inadvertido y olvidado. Ella comprendía la importancia de rememorar, de hacer visible la historia, porque ella misma había sido invisible.

Sus hijos no volverían a ella. Pero Rispá no dejaría de luchar por ellos hasta que fueran «reunidos a su pueblo». Esta mujer conservaba el sentido de pueblo en un momento de desasosiego y angustia. Y respondiendo a lo que amenazaba también a otros, ella actuaba por todos los indefensos en una lucha que ella vivía en acompañamiento, mutualidad y solidaridad que superaba la misma muerte.

La vigilia de Rispá habría llamado poderosamente la atención a los benjaminitas de la ciudad y sus alrededores, manteniendo vivo el odio contra el detestado usurpador. Y así su acción se convirtió en una denuncia de la injusticia e inhumanidad del hombre para con el hombre. Rispá no se acostumbraba a la injusticia. No la aceptaba como un hecho dado, incuestionable.

Por esta misma razón, su acción convocaba a los demás a unirse en la causa de todas las vidas que ella rememoraba con su propio sacrificio. Dio, quizá, el primer paso en aquella corriente de resistencia contra la creciente tiranía de David y Salomón que terminaría un siglo más tarde en una revolución popular y la organización del estado independiente de Israel (1 Re. 12:1-16).

Según el texto, el incidente de Rispá comenzó con una sequía. El sacrificio de los siete hombres por los hombres de Gabaón estaba destinado a subsanar la supuesta causa del hambre. Sin embargo, en el texto, la llegada de las lluvias no está vinculada directamente con el sacrificio de los hombres sino más bien con el sacrificio de la mujer, un sacrificio de otra índole. Y el texto también sugiere que Dios quedó aplacado solamente cuando se había respondido a la reivindicación implícita en la acción de la mujer, la reivindicación de la justicia.

Alicia Winters  
Apartado Postal 6078  
Barranquilla  
Colombia

## ¿UNA ESPIRITUALIDAD PARA LA MUJER?

Para llegar a desarrollar una «espiritualidad femenina de la fecundidad», más que de la «resistencia», propongo una reflexión y acercamiento desde la mujer, a las realidades cotidianas donde «nos movemos, existimos y somos». La espiritualidad, como proceso dinámico de interacción entre el Espíritu de Jesús y mi espíritu, se da en mí, allí donde soy: *en las CEBs, y su método, en la organización popular, en nuestra experiencia de lectura bíblica, en la relación con la Madre Tierra.*

De todas las definiciones de espiritualidad que he escuchado, ninguna me ha dejado feliz o satisfecha. Para empezar, la misma palabra me pone en guardia, pues suena a dualismos y dicotomías; a ideas y conceptos. ¿Cuál sería el antónimo u opuesto de espiritualidad? ¿Qué sería lo contrario a espiritualidad? ¿Acaso materialidad, corporeidad, carnalidad, o qué?

Hace algunos años una hermana ursulina norteamericana de mi congregación, Bárbara Becnel, nos dio una charla sobre «espiritualidad feminista». Ella tomaba algunas ideas de Lonergan, reelaborándolas un poco a partir de mi realidad y mentalidad latinoamericana podría entender la espiritualidad como:

*- el mundo de sentido, de relaciones o de significados que se va creando en mí a través del proceso dinámico de interacción entre el Espíritu Santo y mi espíritu humano, tal como se va dando a lo largo de toda mi vida. Mi espiritualidad se expresa a través de mis actitudes, palabras, hechos, oración, experiencias; a través de los símbolos, gestos, relaciones, ritos, y en fin, a través de la VIDA misma, que tiene tanto de «material» como de «espiritual».*

Mi vida espiritual se da dentro de mí, varón o mujer; está encarnada y por eso es sexuada. Siempre se ha hablado de la espiritualidad y espiritualidades pero, allá en las alturas, en el mundo de las ideas. Se piensa en el «modelo varón» como la medida perfecta de todas las cosas y se olvida lo humano femenino. Al parecer, y basados quizás en el hecho de que «en el otro mundo seremos como los ángeles y no tomaremos esposa o esposo» (Lc 20,34), desde ahora se nos ha encajonado a todas y todos en un único modelo: el masculino. Tenemos «directores espirituales varones», confesores varones, maestros varones. Son los varones los que aprueban o no, lo que las mujeres creemos, pensamos, decimos, escribimos y hacemos. Son ellos, desde el papá hasta el marido, el «padrecito», o el patrón, los que «nos dan permiso». Se nos ha hecho creer incluso que Dios es únicamente Padre y por lo tanto masculino. Quizás por eso la mayoría de las mujeres no sabemos ni quiénes somos, ni lo específico nuestro, ni lo que hay de Dios en nosotros para ofrecerlo a la vida. Quizás esta ignorancia nos ha dificultado desarrollar nuestras potencialidades femeninas que incluyen todas las capacidades y experiencias HUMANAS: físicas, psíquicas, espirituales, morales, afectivas, volitivas, artísticas, científicas, creativas, intelectuales, sociales, culturales, técnicas, económicas, políticas, religiosas, familiares, etc., o sea, la totalidad de nuestro ser humano femenino en todo «lo material y espiritual» que poseemos.

Por todo esto me «resisto» a hablar sólo de «Espiritualidad» y de «Espiritualidad de la Resistencia en la Mujer». Se me hace muy poco. Espero no desentonar mucho dentro del conjunto, por la forma en que quiero abordar el tema que me piden.

Primeramente quiero comentar y cuestionar acerca de nuestro ser femenino, de lo humano femenino. ¿Cuáles son los resortes y fibras íntimas que hacen resistir a la mujer? ¿Por qué puede pasar 18 años encorvada y al momento de recobrar la salud, ponerse a alabar a Dios? (Lc 13,10-17) ¿Cómo es posible que resista tanta marginación, el vivir como impura, y ser capaz de atreverse a tocar a Jesús para encontrar la salud? (Lc 8,43-48) ¿Cómo ha sido posible que, casi como un tesoro escondido debajo de la tierra y oprimidas por 500 y miles de años, exista en nosotros la capacidad de buscar y recuperar nuestra imagen original y el sueño de Dios, su proyecto «del principio» de ser una sola carne con el varón y mostrar «en la unidad de los dos, en la común humanidad»<sup>1</sup> su Imagen y semejanza? (Gn 1,26-3 1; Mt 19,4-6). ¿Cómo es posible que a pesar del trabajo fuera y dentro de casa, y de los reproches del marido, las mujeres tengamos tiempo, medios y ganas de participar en las comunidades y en las organizaciones populares; de tener ánimo para aprender a leer y así poder comentar la Biblia? ¿Cómo es que hemos podido resistir tanto en «lo material y en lo espiritual»? ¿Cómo es que,

<sup>1</sup> N° 7 de la Carta Apostólica sobre la dignidad y vocación de la mujer del 15 de agosto de 1988, de Juan Pablo II, al finalizar el Año Mariano.

poco a poco, nos estamos haciendo mujeres-escribas «*entrenadas como discípulas y amas de casa «del Reino» para sacar de lo viejo y lo nuevo...*» (Mt 13,52).

Esta capacidad de «mujer-escriba» (léase hoy: «biblista popular») es la que me ha llevado durante más de 20 años a tratar de descubrir nuestro verdadero rostro o imagen de mujer latinoamericana. Y la verdad es que no considero esta imagen como «espiritual», sino muy ligada a la de la Madre Tierra y como ella, muy integradora, fecunda y transformadora. Creo que nos estamos capacitando para poner nuestra levadura (nuestro propio aporte) en la sociedad para que ésta acabe de fermentar y se convierta en «pastel del Reino» (Lc 13,31).

Acabo de elaborar un trabajo para presentar en el seminario: «Voces Ursulinas hacia el Futuro» que se realizará en Cincinnati, Ohio, del 9 al 12 de julio/92. En ella presentaré la Imagen de la Mujer Latinoamericana, a partir de las Comunidades Eclesiales de Base, el método y la Biblia, vistos desde el «lado izquierdo» o femenino. También hice otro pequeño trabajo sobre los 500 años y los Derechos Humanos para un panel en la Universidad Iberoamericana de Puebla. Ahora, como escriba-mujer, sacaré de lo viejo y de lo nuevo. Compartiré lo que me parece que puede servir para tratar de descubrir algunos rasgos de esa interacción entre el Espíritu Santo y nuestro espíritu femenino, que habita un cuerpo también femenino. No me cansaré de decir que como mujeres, enteritas, somos exageradamente resistentes, como todo lo nuestro..., pero no tan sólo eso...

Propongo una reflexión desde la mujer para que veamos, desde nuestra experiencia, a las comunidades, la organización popular, el método, la Biblia, la tierra y por fin, la espiritualidad.

#### **Desde la mujer:**

- \* Las Comunidades Eclesiales de Base y la Organización Popular.
- \* El método de las comunidades.
- \* La Biblia.
- \* La Co-Madre Tierra en estos 500 años de Resistencia.
- \* La Espiritualidad.

#### **Desde la Mujer: Las CEBs y la Organización Popular**

En teorías, y algunas veces en la práctica, las comunidades son modelo, nivel y expresión de la Iglesia. Son centros de comunión y participación donde los laicos, religiosos, sacerdotes, obispos y el Papa tenemos nuestro ministerio. En ellas intentamos una organización fraterna como en la comunidad primitiva de la Iglesia. La integran los pobres en su mayoría y bus-

camos seguir a Jesús, celebrando nuestras vidas con la lectura orante de la Biblia y los Sacramentos. También, porque son de base, nos comprometemos y trabajamos para hacer que venga el Reino, esto es, el cielo nuevo y la tierra nueva (Ap 21,1). Esto significa que buscamos la organización popular, luchamos y trabajamos en la transformación de las estructuras sociales y queremos Justicia en lo económico; Paz y Servicio en el nivel político; Verdad y Amor en el nivel ideológico (social, cultural, medios de comunicación, familia e Iglesia). Buscamos ser varones y mujeres nuevas en una sociedad nueva; «vino nuevo en odres nuevos» (Mc 2,22).

La organización popular es un instrumento concreto para ir construyendo esa nueva sociedad y para buscar nuevas posibilidades de vida y proyectos alternativos. En la organización popular nos defendemos de los atropellos buscando crear una sociedad justa y humana donde no exista la explotación y donde todos tengamos los mismos derechos y obligaciones. Dentro de esta realidad se empiezan a dar en toda América Latina organizaciones de mujeres y coordinadoras donde pobres e indígenas, desde la fe y como seguidoras de Jesús, se dan la mano.

En Ecuador me tocó colaborar compartiendo la Buena Noticia desde la mujer en el Evangelio de Lucas. Trabajé con algunas de las mujeres que pertenecen a la coordinadora del MCCH. Curiosamente su nombre tiene dos palabras en quichua y dos en español como signo quizás de igualdad y solidaridad: Se llama *Maquita Cushunchic Comercializando como Hermanos*. Las dos primeras palabras significan «DARNOS LA MANO»...

La mujer también participa en las CEBs. Hay que reconocer que en las comunidades eclesiales de base, en toda América Latina la presencia femenina es mayoritaria. Aunque nuestros hermanos sacerdotes lo resisten y lamentan la ausencia del varón, la realidad es que casi sólo cuentan con las mujeres para la mayoría de las actividades de la Iglesia. El varón no sólo no asiste sino que a veces es el mayor obstáculo para que la mujer pueda dar su aporte y pueda darse cuenta que ella tiene, como Jesús, la obligación de estar en primer lugar «*en las cosas del Padre*» (Lc. 2,49), y que «todo lo demás les viene por añadidura» (Lc. 12, 31)

En las CEBs, las mujeres nos vamos sintiendo «persona» pero aún falta mucho para que nos descubramos como «personas del sexo femenino». Esto se debe, quizás, a que todavía estamos muy sujetas a lo que diga o mande el «padrecito»; o quizás, a que el padrecito le gusta «tener la sartén por el mango» y no alienta las iniciativas femeninas por miedo, ignorancia, por la formación recibida, o por alguna otra «muy buena razón»...

Como pueblo creyente y oprimido, las comunidades eclesiales de base y las organizaciones populares se están apoyando mutuamente. Participando en las comunidades, los hermanos y hermanas van adquiriendo una manera nueva de concebir el Evangelio, de rezar, de organizarse como Iglesia, de leer la Biblia, de solidarizarse con los demás, en fin, de desarrollar una nueva conciencia religiosa y una «nueva espiritualidad». Realmente es aquí donde,

en medio de los problemas, que no faltan, las mujeres estamos descubriendo una Buena Noticia para nosotras.

Participando en la organización popular, vamos tomando una nueva conciencia de la realidad y de nuestras propias capacidades y derechos humanos (individuales, económicos y sociales). Hay también otros derechos que aún no se han declarado que podrían llamarse los «*derechos de la solidaridad*». Podrían resumirse en:

- Derecho a la autonomía de los pueblos.
- Derecho a un medio ambiente sano.
- Derecho a la Paz.
- Derecho a beneficiarse del Patrimonio común de la Humanidad.<sup>2</sup>
- Derecho a sabernos la otra mitad de la humanidad, mujeres, rostro materno de Dios y a sentirnos plenas y felices por eso.<sup>3</sup>

### **Desde la Mujer: El Método de las CEBs**

Viviendo en esta Iglesia-comunidad, las mujeres aprendemos el método de *VER, PENSAR y ACTUAR*, y *esto a la manera que lo hizo JESÚS*. No partimos de doctrinas o de ideas en forma deductiva, sino de la Palabra de Dios que está viva aquí y ahora. Tratamos de escuchar a Dios hoy. Lo descubrimos a El y a su Hijo viendo, pensando y sintiendo su voluntad en nuestras *VIDAS, a través de la BIBLIA y con nuestra FE*. Nos decidimos y tratamos de vivirla y de ponerla en práctica. También se pueden llamar estos tres pasos:

- 1) Análisis de la realidad o tendencias;
- 2) Reflexión de Fe con la Biblia y las Ciencias, o criterios y
- 3) Opciones o compromisos para la transformación.

Hay otras maneras de explicar el método: Los pobres traen a la comunidad los problemas que ven y sienten en su vida cotidiana. Con sus necesidades y dificultades entran juntos al mundo del TEXTO. Leen la Biblia teniendo como telón de fondo sus luchas y su realidad. Con la luz de la Fe en Jesús, con la ayuda de la Iglesia y de los estudios bíblicos tratan de ESCUCHAR LA PALABRA DE DIOS Y DE PONERLA EN PRACTICA (Lc 8,21; 11,27-28).

<sup>2</sup> Muchos de estos datos están tomados de las cartillas de la Escuela Social Mons. Leonidas Proaño del Vicariato Apostólico San Miguel de Sucumbíos, Ecuador.

<sup>3</sup> Este derecho es agregado mío, pero lo creo muy legítimo...

Otro ejemplo sería: Para poder leer necesitamos ojos, libros y luz. El pueblo tiene los ojos, los exegetas tienen la ciencia y el libro de la Biblia, la comunidad de la Iglesia tiene el Espíritu, el Camino de Jesús, la tradición y el Magisterio. Si uno de éstos está ausente, no es posible que se dé la lectura.

Tenemos que VER, PENSAR, ACTUAR con JESÚS para poder ESCUCHAR LA PALABRA DE DIOS HOY Y PONERLA EN PRÁCTICA.

Por eso necesitamos:

Los OJOS del PUEBLO	EL LIBRO de la BIBLIA	La LUZ de la FE
PRE-TEXTO	TEXTO	CON-TEXTO
REALIDAD	EXÉGESIS	COMUNIDAD-IGLESIA
VIDA	CIENCIA	ESPÍRITU

Desde la mujer, podríamos hacer algunas observaciones. A través de nuestra educación e historia se nos ha entrenado para ser lógicas. Se nos ha enseñado a usar la cabeza, a ser exactas. Los cuentos son sólo para los niños. Sin embargo, a nosotras nos gustan las historias, los cuentos, las parábolas, los símbolos, los mitos, las sensibilizaciones, el compartir experiencias, la contemplación, las dinámicas, las relaciones humanas, conversar o platicar. A veces parece que no nos tomamos mucho tiempo en el proceso de entender, sino más bien en acariciar, amar, ser, captar, absorber, intuir y nutrir todos los misterios que nos salen al paso.

La historia y la realidad de la mujer en América Latina son tan antiguas como las historias, cuentos y leyendas de los pueblos y de la misma Biblia. Sin embargo, estas historias han sido contadas desde la cabeza, desde las doctrinas y las ideas; desde el punto de vista masculino de nuestros hermanos varones, y especialmente de los «blancos, poderosos y célibes». Las claves de lectura que se han usado para abrir y re-vivir esas historias son patriarcales y «machistas» la mayoría de las veces. Por eso, nosotras hemos aprendido a «ver, pensar y actuar» a su manera, o sea, usando especialmente nuestro «lado o hemisferio derecho», que es el masculino y, obviamente, nuestro lado débil...

Nuestra cultura es tan «machista» que se nos ha enseñado que las cosas están «bien y derechas» cuando usamos nuestro hemisferio derecho. Hemos aprendido a sentirnos mal y a creer que estamos equivocadas si usamos la izquierda. HAN LOGRADO CONVENCERNOS DE QUE EL CAMINO DERECHO ES EL DE LA DERECHA... Hablamos incluso de los Derechos Humanos y yo me pregunto: ¿Y dónde están los Izquierdos Humanos, lo femenino, si no están al costado de los derechos?

Tengo la intuición de que dentro de este método liberador de leer la Vida y la Biblia<sup>4</sup> junto con los pobres, hay cada vez más y más varones que están usando su hemisferio izquierdo y también muchas mujeres. Estamos usando muy especialmente nuestro CORAZÓN, que, como todos sabemos, está situado en el hemisferio izquierdo.

Parece ser que nuestro proceso femenino de ver-pensar sobre la Vida y la Biblia a la luz de la Fe es muy original. Es mucho más contemplativo e intuitivo que meditativo y racional. Es más parecido a un brinco que a dos pasos. Con frecuencia hacemos como los «conejos»: brincamos hacia adelante en lugar de dar paso por paso, y sin embargo, rara vez erramos. También avanzamos y pensamos en círculos o en espiral ascendente, o vamos y venimos como las mariposas. Nos gusta darle muchas vueltas a las cosas. Nos sostenemos en el aire como los chupamirtos o las abejitas; nos detenemos una y otra vez en aquello que hemos visto, oído, sentido, olido o gustado. Somos muy semejantes a María, que guardaba todo en su corazón y cuando no lo entendía, lo ponderaba y en el tiempo oportuno, como su Hijo, crecía en edad, en sabiduría y en gracia (Lc 2,19.51-52). Seguimos el método de la Vaca. Ella se la pasa rumiando su alimento hasta que lo transforma en vida, carne y leche. Nosotros, como la mayoría de estos animales hembras, rara vez nos guardamos algo para nosotras. Regresamos a nuestro hogar y somos como la tierra que mana leche y miel, que entrega sus frutos y productos a su pueblo. Casi siempre queremos y tratamos de compartir lo que descubrimos con los que amamos.

Estudiando los escritos de mi fundadora, Santa Angela Merici, intuyo otras cosas acerca del método. Siempre la he admirado por su sentido común y maternal y por su espiritualidad femenina y nupcial.<sup>5</sup> Ella es en verdad una maestra en el uso de su lado izquierdo. Siempre usa su corazón y ama. Todos sus escritos están llenos de símbolos, adjetivos, verbos y muchas imágenes femeninas como las de madre, esposa, novia, hija, hermana, virgen y hasta suegra. Relaciona continuamente la Vida y la Escritura. En cierto sentido Angela usa nuestro método, pero en otro, parece que razona al revés, funciona a la inversa o parece como si caminara del centro a la orilla. Su primera y última palabra es el AMOR y la lógica es la de la «doble caridad». Para ella lo único importante, con su lenguaje de hace 500 años (nació en 1475), es «la Alabanza de su Divina Majestad y el bien de las almas». Comienza con el Actuar. Para ella la única acción es AMAR. Luego pasa a VER y a PENSAR toda la realidad y todas las circunstancias para lograr amar de verdad. Hay que amar siempre y en todas partes y cuando la situación nos pidiera ser duras o usar palabras cortantes, nos pide mucho discernimiento para ver y pensar el cómo, cuándo, dónde y de qué forma vamos a actuar de esa «manera dura» y aun así, sólo guiadas por el amor..<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Siempre que junto las palabras Vida y Biblia las pongo con mayúsculas pues en las dos está la Palabra Viva de Dios.

<sup>5</sup> Ahondaré más en esto al hablar de la Co-Madre Tierra.

<sup>6</sup> Nos recuerda la frase de San Agustín: «Ama y haz lo que quieras... ».

## Desde la mujer: La Biblia

Sabemos que la Biblia fue escrita principalmente por varones, desde el punto de vista patriarcal y que en general siempre ha sido explicada por ellos. A nosotras, las mujeres, no sólo se nos ha relegado a un segundo término, sino que se nos ha tratado como objetos. Le pertenecemos al varón junto con la casa, el esclavo y el asno (Ex 20,17; Dt. 5,21). Parecería, de acuerdo con la Biblia que somos un mal necesario y que sólo servimos para dar descendencia masculina al varón aun cuando esté muerto!!! (Dt 25,5). A lo más, somos sus «ayudantes» (Gen 2,20).<sup>7</sup> La Palabra de Dios dice «cosas terribles» acerca de nosotros (SI 25; 42,9-14).

En nuestra búsqueda de abrir nuevas puertas y caminos para el Reino, estamos usando como clave o llave de lectura la palabra «mujer». Con ella estamos abriendo la Vida y la Biblia. Estamos buscando una hermenéutica femenina y estudiando todo acerca de las características femeninas y maternas de Dios y de Jesús en la teología y en las Escrituras. Estamos buscando a todas las mujeres en la Biblia y releendo los textos con nuestro corazón, (lado izquierdo).<sup>8</sup> Estamos viendo a María de una manera diferente. Hemos descubierto a Jesús y cómo El mismo ha desarrollado su lado femenino. Hemos encontrado que la Eucaristía y su muerte en la cruz son dos de sus «expresiones maternas».<sup>9</sup>

Estamos aprendiendo a leer la Vida y la Biblia con ojos nuevos. Empezamos a «leer entre líneas y detrás de las palabras». Hemos acudido a Jesús. Estamos adaptando nuestros ojos para vernos como El nos ve. Nos estamos poniendo sus lentes. El es la revelación completa del Padre. No podemos ceñirnos a un texto del Antiguo Testamento o a algunas citas de las Cartas, que quizás tengan más que ver con la cultura y con el tiempo en que se escribieron que con la revelación. Este no es el camino para descubrir la verdad acerca de nosotras mismas. Afortunadamente, Jesús le dijo a sus discípulos: «por la dureza de su corazón Moisés les ha permitido muchas cosas, pero en el principio no fue así». (Mt 19,8). Hemos descubierto que tenemos que sospechar cada vez que se lea un texto para probar que una persona, grupo o sexo es superior a otro. Todos somos iguales (Mt 23, 8-12; Gal 3,28; 4,7). En el umbral del año 2000 tenemos que decir con Jesús: «En el principio no fue así...».

Además de aprender a leer la Biblia desde el lado izquierdo, también nos gusta verla actuada. Nos gusta ver y escuchar la Palabra de Dios en la

<sup>7</sup> Últimamente hay más información sobre la traducción correcta de «una ayuda semejante para él». La palabra usada es «ezer», la misma palabra que se usa para Dios y expresa su amor incondicional hacia su pueblo. Aplicado a la mujer en este texto podría significar: «¡No es bueno para el hombre el estar sólo, dijo Dios, le daré la presencia viva de mi propio amor en la forma de... una mujer!» Ana Roy, Ser Mulher, Publicaciones CRB, 1990 Ediciones Loyola, Brasil. Pág. 34.

<sup>8</sup> Me hace recordar la frase del zorro al principito: «Sólo se puede ver bien con el corazón, lo esencial es invisible para los ojos. (El Principito de Antoine de St. Exupery).

<sup>9</sup> Estas expresiones maternas vienen explicadas en tema N° 6: La Mujer Madre, de mi libro: La Buena Noticia desde la Mujer, La Mujer en el Evangelio de Locas. CRT. México. 1989.

VIDA. Inmediatamente relacionamos las historias de la Biblia con nuestras vidas y con nuestra propia historia. Sabemos cuestionar (Lc 1,34) y también guardar en el corazón lo que no entendemos (Lc 2,19.51). Tenemos capacidad para discutir y proclamar las verdades de nuestra fe (Jn 4,1-30; 11,21-27). Se nos facilita el ser discípulas y sentarnos a los pies del Maestro (Lc 10,39), seguirlo y servirlo con nuestros bienes (Lc 8,1-3), o llevar la Buena Noticia que se nos ha comunicado (Lc 24,9). Tenemos muy buena memoria; captamos el conjunto y el detalle y también las necesidades (Jn 2,3; Lc 7,44-50). Con una simple palabra recordamos toda una historia. Podemos relacionar el pasado, con el presente y el futuro (Lc 24,1-8). En un instante podemos pasar de la pena y tristeza al gozo y la alegría (Jn. 16,21; Jn 20,11). Podemos descubrir fácilmente las verdades escondidas y los tesoros que hay en las parábolas, los mitos y el Reino (Lc 10,21-22). Somos muy perseverantes e insistentes cuando queremos algo (Lc 18,3), y no nos importa humillarnos con tal de lograrlo (Mt 15,27; Lc 7,37-38). Somos compasivas y sufrimos con los demás (Lc 23,27-29). Estamos dispuestas a dar todo lo que tenemos para vivir, cuando de verdad amamos (Lc 21,4). Le ponemos mucho corazón y sentimiento a la Vida y a la Biblia.

Todas estas realidades se dan espontáneamente en nosotras por la manera en que estamos hechas. Toda nuestra vida es un misterio pascual continuo. Como la luna en un mes o como la Tierra en sus estaciones, vivimos siempre en el proceso de desarrollar o de nutrir una vida nueva o de renovar esa posibilidad. Estamos mucho más orientadas hacia el proceso y no tanto hacia la meta como lo están nuestros hermanos varones. Me dan ganas de sonreír cuando aseguro que nuestra más grande estabilidad es nuestra «constante inestabilidad» y el cambio continuo dentro de nosotras. Vivimos siempre en un proceso y al final, si es que lo hay, sea de un juego, o una batalla, o si se trata de leer la Biblia, no nos interesa terminar, ganar o aprender. Lo que realmente nos importa es «relacionamos con alguien». Lo que más afecta y hace sufrir a una mujer es la esterilidad (Lc 1,25). Lo que realmente necesitamos es estar nutriendo siempre a «alguien en nuestro vientre, nuestro pecho, sobre nuestras rodillas, o a nuestro lado, costado. Lo que nos interesa es dar y comunicar vida (Jn 10,10); dar de comer a los hambrientos (Lc 1,53; 9,13); compartir el pan nuestro de cada día con nuestra gente (Lc 8,3; 11,3). Lo que más nos interesa son las relaciones, el amor, el compartir, el estar juntos.

Es una lástima que estas realidades sobre nosotras mismas, muchas hermanas mujeres las desconocen. La psicología moderna, sin embargo, sí las conoce muy bien y la aplica en la sociedad de consumo para explotarnos. Encauza toda nuestra energía usándonos como objetos para vender artículos de lujo. Nos sienta toda la tarde y noche a ver tele-novelas donde se refuerzan los roles tradicionales de mujeres intrigosas, celosas y malas o dulces, pobre, abnegadas e inocentes pero todas girando alrededor de un «guapísimo galán» que es verdaderamente un «terrible macho» a fin de cuentas...

### Desde la mujer: La Co-Madre Tierra en estos 500 años de Resistencia

De todas las realidades conocidas la que más me gusta para compararnos con ella es la realidad de la Tierra.<sup>10</sup> Participamos de los mismos dones de la tierra. Tenemos el mismo modo de conocer, abriéndonos a la semilla y el mismo modo de dar fruto. También, como ella, somos amadas o usadas y acaparadas. Tanto ella como nosotras en muchas ocasiones somos maltratadas y violadas.

Cuando pensamos en nuestros pueblos latinoamericanos vemos que somos mestizos en la gran mayoría y, por tanto, producto de la «violencia del conquistador», «hijos de la violación». Hasta en nuestros días se le llama «conquistador» a los «Don Juanes»... Según nuestra cultura occidental, «Tierra y Mujer se conquistan, (por no decir, se violan a la fuerza...)».

Sin embargo, estas dos hermanas, co-madres nacieron casi juntas y con la misma vocación y misión: dar vida, y vida en abundancia (Jn 10,10). La tierra nació en el tercer día de la creación y su hermana menor, la mujer, Eva, madre de los vivientes, en el sexto. (Gen 1,9.27) La violencia hacia ambas, comenzó desde tiempo inmemorial, desde los comienzos.

La violencia hacia la mujer se da en todas partes y se perpetúa en la prostitución. La mutilación genital afecta la vida de 65 millones de mujeres africanas y otros millones en Asia. Se dan violaciones constantemente (una cada 3 minutos en EE.UU., el único lugar en que hay datos). En América Latina un promedio de 65 de cada 100 mujeres, con relación de pareja, sufren algún tipo de maltrato de parte del marido. Una de cada tres mujeres casadas tiene más de doce años soportando la violencia doméstica.<sup>11</sup> Son millones las madres solteras o abandonadas, o que viven con un hombre casado que tiene otros compromisos. Las niñas casi no estudian y tienen responsabilidades que les impiden jugar, mientras sus mamás salen a trabajar. Frecuentemente sufren algún abuso sexual y casi siempre de algún familiar en la misma casa. Muchas veces las matan incluso antes de nacer cuando se sabe que el feto es femenino. ¿Porqué será que en países como Ecuador, los planes antinatalistas son gratuitos y llevados a cabo por las Fuerzas Armadas del país...?

¿No resuena en nosotros un hecho parecido en el tiempo del Faraón egipcio con el pueblo israelita que se multiplicaba? (Ex 1, 8-22). Ya desde entonces comienza la «organización», la «resistencia» y «la no-violencia activa» de las mujeres. Primero fueron las parteras (Ex 1,10) y luego las precursoras de la liberación de Egipto: La mamá de Moisés, su hermana María y la Hija del Faraón (Ex 2,5-10), que por amor a la vida superaron una posible «lucha de clases» y se unieron para defenderla.

<sup>10</sup> En el artículo. La Imagen de la Mujer Latinoamericana» desarrollo esta semejanza ampliamente. También puede verse en el tema 12: La Mujer y las Parábolas de mi libro: La Buena Noticia desde la Mujer.

<sup>11</sup> Datos tomados del Seminario: Violencia contra la Mujer. CEPLAES. Julio de 1989. Quito, Ecuador, y del Artículo: Las Mujeres ante el Evangelio de Katy Seib de Vargas. Revistas 22 de Estudios Ecuménicos. Abril-Junio de 1990.

En el año 1992, en el que cumplimos 500 años del llamado descubrimiento de América y de la primera evangelización de los pueblos americanos, nuestros hermanos indígenas se niegan a celebrarlo, y con toda razón. Ellos lo llaman 500 años de Resistencia Indígena. Para ellos, más que descubrirlos fue una invasión de fatales consecuencias. Significó la extinción de más de setenta y cinco millones de hermanos y hermanas, la usurpación de sus amadas tierras, la desintegración de su organización y cultura, el sometimiento ideológico y religioso. A partir de la conquista española se ha establecido una permanente violación de sus derechos fundamentales. La misma Iglesia Católica y otras Iglesias colaboraron con el poder temporal al sometimiento de los pueblos indios.<sup>12</sup> Entre otras cosas, lo hicieron a través de las Encomiendas, que en teoría era el tributo que pagaban los indígenas por el favor que el encomendero español les hacía de enseñarles la doctrina cristiana. Bartolomé de las Casas expresó: «Las encomiendas son contrarias al Evangelio. Encomendar a los indios equivale a ponerlos en los cuernos de muy bravos toros, entregarlos a lobos y tigres de muchos días hambrientos».<sup>13</sup>

Un dicho popular en Guatemala dice: «Cuando llegaron los españoles nos dijeron a nosotros los indígenas que cerráramos los ojos para orar. Cuando abrimos los ojos, nosotros teníamos su Biblia y ellos tenían nuestra tierra».<sup>14</sup> Al despojarlos de su tierra, y violar a sus compañeras mujeres se quedaron huérfanos. Desde siempre la Pachamama, la Tonantzin, ha sido su Madre Tierra. Con la tierra mantiene una relación mística. Hoy, nuevamente la han proclamado su madre, porque de ella han nacido, porque ella los alimenta, porque en su seno descansan cuando están fatigados por el trabajo, porque a ella volverán cuando mueran. No son ellos los que poseen la tierra sino que es ella la que los posee a ellos; es la herencia de sus padres.<sup>15</sup> En ella «nos movemos, existimos y somos» (Hch 17,28). ¿No nos recuerda todo esto a Nabot y por qué no quería vender su viña al rey? (1 Re 21, 1-3).

En el mes de junio de 1992 tuvimos la llamada «CUMBRE DE LA TIERRA». En Río de Janeiro se reunieron para la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, más de 90 Jefes de Estado y/o Presidentes de gobierno de un total de 140 países participantes. Cada día, en los medios de comunicación leímos, vimos o escuchamos cosas como: «Gasto Militar Mundial de 17 billones de dólares en 20 años. Equivale a 2.300 millones por día». «Destruyen sus Recursos Naturales América Latina y el Caribe». «50 mil kms cuadrados de Bosques se pierden al año». «10% de la Región está en proceso de desertificación». «La contaminación

<sup>12</sup> Estas y otras ideas y citas estén inspiradas o tomadas del discurso de Monseñor Proaño, en un Universidad de Alemania cuando se le dio el Doctorado Honoris Causa en Octubre de 1987.

<sup>13</sup> Ver también # 8 del documento de Puebla: «A través de intrépidos luchadores... la Iglesia promueve la dignidad y libertad del hombre latinoamericano.

<sup>14</sup> Citado por Pablo Richard. Religión indígena y Biblia: 500 años después (búsqueda de una hermenéutica India).

<sup>15</sup> Documento del Departamento de Misiones del CELAM: La Evangelización de los indígenas en vísperas del medio milenio del descubrimiento de América, Bogotá, Septiembre 16 de 1985.

es ya un Problema de Salud Pública». «Ultimátum para salvar al Planeta y a la Humanidad». «Hay un desarrollo egoísta y opresor: el Foro Global». «Urge Cerrar la Brecha entre el Norte y el Sur». «Nueva Ruta en el Desarrollo». «Enfrenta la Cumbre de la Tierra a Ricos y Pobres». Uno de los periódicos<sup>16</sup> se dio a la tarea de resumir de la Agenda 21 («La Carta de la Tierra») los costos estimados para hacer frente a los diversos problemas ambientales y la reposición de la biodiversidad del planeta. Empecé a hacer la suma y me di por vencida, pues son cientos de miles de millones de dólares. Aparentemente, como dice la caricatura, parece que queremos que reverdezca la tierra pero no con «hierbas, semillas y árboles de toda especie» (Gen. 1,11) sino con «árboles de verdes dólares...»

La violencia que se está haciendo contra Nuestra Madre Tierra no se paga con billetes. Ella no se prostituye, sino que es violada por el conquistador. Nuestros hermanos indígenas gritan con Isaías (24, 4-5): «*En duelo se marchitó la tierra, se amustia, se marchita el orbe, el cielo con la tierra se marchita. La tierra ha sido profanada...*»

El Jefe indio Seattle de la nación Swamish «profetizó» en 1855: «Sabemos que el hombre blanco no comprende nuestra manera de ser. Le da lo mismo un pedazo de tierra que otro, porque él es un extraño que llega en la noche a sacar de la tierra lo que quiere.<sup>17</sup> La tierra no es su hermana, sino su enemiga... Trata a su madre, la tierra, y a su padre, el cielo, como cosas que se pueden comprar, saquear y vender, como si fueran corderos y cuentas de vidrio. Su insaciable apetito devorará la tierra y dejará tras de sí sólo un desierto... Si contamináis vuestra cama, moriréis alguna noche sofocados por vuestros propios desperdicios...»<sup>18</sup>

Desde siempre ha habido un lazo muy profundo entre Dios-Amor, la Madre-Tierra y la Hija-Mujer. A lo largo de los siglos hemos leído y releído la creación y hemos encontrado que desde el principio, Dios amó tanto a la tierra que la hizo su esposa. Con esta luz podríamos leer los textos de Isaías: «*...No se dirá de ti jamás 'Abandonada', ni de tu tierra se dirá jamás 'Desolada'... porque Yahvé se complacerá en ti y tu Tierra será desposada. (Is 62,4). Porque tu esposo es tu Hacedor... Dios de toda la tierra se llama (Is 54,5).*

Tierra y Mujer tenemos la misma vocación, misión y consagración. Las dos tenemos el mismo modo de relacionarnos con el Creador y podría llamarse una relación nupcial. Es necesario que rescatemos el Amor de Dios por su pueblo en el simbolismo de su amor a la tierra como en Isaías y el amor a la mujer como en Óseas. Tenemos que devolverle a la tierra y a la mujer su dignidad original y la propia auto-estima. Por lo pronto «*la creación entera*

<sup>16</sup> Excelsior. Viernes 5 de junio de 1991. IDEAS 1 y 2.

<sup>17</sup> ¿No nos recuerda la Palabra de Jesús: «El Salteador no viene más que a robar, matar y destruir...? (Jn 10,10).

<sup>18</sup> Citado por Monseñor Proaño.

*gime hasta el presente y sufre dolores de parto... Y no sólo ella, también nosotras...* (Rom 8,22).

Próximamente también se reunirá otra Conferencia (CELAM), la de Obispos en Sto. Domingo. Ciertamente también es otra reunión de «una CUMBRE», no sé si de la Tierra, del Cielo o de puntos intermedios... y se tratarán estos problemas y los de la «NUEVA EVANGELIZACIÓN». Quizás tendremos que preguntamos con Jesús. «Pero, cuando el Hijo del hombre venga, ¿encontrará la fe sobre la tierra?» (Lc 18,8). ¿Será posible que se logre escuchar en esta otra cumbre, el clamor de la tierra-mujer que lleva 500 y miles de años de resistencia, con un sentimiento de impureza, y acercándose a Jesús, a escondidas, para tocarlo? (Lc 8,43-48).

Con motivo de los 500 años, en las Comunidades Eclesiales de Base y en las organizaciones populares se está recuperando la historia pero vista desde la «tierra-base» y no desde la «cumbre». Se va creando una conciencia cada vez más creciente de la dignidad del indígena. Se empieza a pensar en él como lo expresa la tradición del Nicam Mopohua: «...*un pobre, digno, de nombre Juan Diego*». <sup>19</sup> Pero lo más importante es que nuestros mismos hermanos y hermanas indígenas y todos los pobres, que son la gran mayoría de mestizos, están despertando a una nueva conciencia de su dignidad y su derecho a la Vida y a la Tierra.

Gracias a Dios, los hermanos indígenas han iniciado un proceso de autodescubrimiento, que llega al núcleo de su propia originalidad, de su propia identidad histórica y cultural. Han emprendido un camino que está tratando de ser distinto a los que emplean «las cumbres de los cielos y de la tierra» que todo lo quieren resolver con alianzas de cúpulas, relaciones políticas, billetes verdes, <sup>20</sup> documentos o el uso de los medios masivos de comunicación vía satélite para la conversión. <sup>21</sup>

El Indígena, los POBRES, varones y mujeres, por su amor a la tierra y a la vida, van descubriendo que el camino del Amor, la Justicia, la Verdad y la Paz; o sea, del Reino, no es el de las Alianzas de los Poderosos. Saben que las soluciones no vendrán «de afuera». El camino es el del Evangelio de la cruz sin espada (Mt 26,52); el de la No-Violencia Activa (Lc 11,37-53), el de una Espiritualidad de la Resistencia comunitaria. Los pobres saben que un comején solito, no tumba un árbol, pero miles sí lo logran. La organización, el sentido comunitario y el espíritu de resistencia se encuentran en la naturaleza de los pobres y en especial en los indígenas y se van logrando organizaciones de distintas clases.

<sup>19</sup> Pobre digno: «macehualtintli». Siller Acuña, Clodomiro L. Para Comprender el Mensaje de María de Guadalupe. Editorial Guadalupe, 1989, Buenos Aires, Argentina. P88. 57.

<sup>20</sup> Leí en una caricatura: «El día en que hayamos envenenado el último río, abatido el último árbol, asesinado el último animal, cuando no existan ni flores ni pájaros ¡NOS DAREMOS CUENTA QUE EL DINERO NO SE COME!

<sup>21</sup> Proyectos de Lumen 2000 y Evangelización 2000.

### **Desde la Mujer: La Espiritualidad**

Realmente, en mi experiencia he aprendido mucho de las hermanas y hermanos de las comunidades y organizaciones. Sí podría hablar de su «espiritualidad de la Resistencia» pero me quedaría muy corta y sería muy pobre reducirlo a esto.

Las mujeres hemos descubierto que no hay dicotomías, que no hay mejor parte (Lc 10,42).. Sabemos que lo «espiritual no es mejor que lo material». Sabemos que la mejor parte es ser discípula. El discípulo, como María de Nazareth, María de Betania y Jesús, se inician a los pies del Padre escuchando su Palabra (Lc 10,39). Orando al Padre (Lc 11,1) pero también siendo prójimo como lo fue el Samaritano con aquél que fue asaltado en el camino (Lc 10, 25-37). El discípulo es el que ora y labora.

El pasaje de Martha y María es como un puente o balanza entre el amor al prójimo del buen Samaritano y la oración y alabanza del Padre Nuestro. Estos dos textos están en las orillas del puente. En el texto de Martha y María, Lucas quiere dar a entender qué significa ser amigo de Dios y del prójimo, es decir, amigos de Jesús y verdaderos discípulos.

Nuestro corazón es uno, y aunque es preferencialmente femenino, por estar del lado izquierdo, también es masculino. Es lo femenino en nosotros que recibe la Palabra-semilla, que la guarda, la encarna y le da vida. Es lo masculino en nosotros que lo da al mundo en obras de justicia, paz, verdad y amor. El corazón tiene dos tiempos: sístole y diástole. El «tic», no es mejor que el «tac» Es el mismo corazón que tiene que abrir y cerrar, quedar y recibir constantemente, sin perder el ritmo porque, de lo contrario, allí se acaba la vida. Hay tiempo para amar y tiempo para dejarse amar y estar en la presencia del amigo. Hay tiempo para Actuar-trabajar, servir y tiempo para dejarse servir por el amado. Hay tiempo para dar y tiempo para recibir, tiempo para abrir y tiempo para cerrar, tiempo para orar y contemplar, tiempo para hacer y trabajar. Pero, no hay dos mandamientos, como no hay dos corazones. Son los dos tiempos del corazón para vivir. En este constante dar con mi derecha y recibir con mi izquierda, formamos con el amigo, un sólo corazón. Somos uno con él y nos identificamos (Gal 2,20). Aquí ya no puede distinguirse Dios del prójimo, ni la contemplación de la acción, porque no hacemos uno con el que amamos, con Jesús, DIOS Y HOMBRE. Nos hacemos un solo corazón y un solo Espíritu (Hch 4,32). ¿No es esto una magnífica y Buena Noticia?

Hoy las mujeres comenzamos a entendernos con un nuevo estilo de espiritualidad que llamaría quizás: «espiritualidad femenina de la fecundidad». La mejor parte es ser fecunda, es ser madre y hermana de Jesús, es escuchar y poner en práctica su Palabra (Lc 8,21; 11,27-28). Es vivir en ese constante ritmo y proceso, o tic-tac. La fuerza de la tierra y de la mujer está en que por naturaleza estamos siempre en el proceso de recibir la semilla y alimentarla y de dar fruto y donar vida. Resistimos y esperamos porque sabemos que siempre habrá un amanecer, y otra estación. Volverán el sol

y la primavera porque el amado de nuestro corazón es el Señor de la Naturaleza y de la Historia. El nos da ese corazón nuevo, de carne, para que podamos ser fecundas (Ez 36,26). La mejor parte es dejar que el Espíritu nos trate como a la Tierra y a María. A ambas las cubrió con su sombra (Gn 1,2; Ez 36,27; Lc 1,35) y lo que de ellas nació fue bueno a los ojos de Dios y llamado Hijo de Altísimo. La mayor fuerza de la tierra y de la mujer es que, como Dios, no negamos nuestros frutos a la vida. Creemos, amamos y esperamos al Dios fecundo de la naturaleza que *«abre su mano y colma de bendición a todo ser viviente»* (SI 145, 16).

Ninguno de los cuestionamientos que nos hicimos al principio se habrían dado si no es por esa *«interacción entre el Espíritu de Jesús y nuestro espíritu»*. *«El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios»* (Rom 8,16). *«El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado»* (Rom 5,5).

En lo cotidiano, en el caminar de cada día, en la vida misma se va tejiendo nuestra *«espiritualidad de la fecundidad»*. Son experiencias íntimas, personales y profundamente femeninas en las que como mujeres nos identificamos con *«las entrañas de misericordia de nuestro Dios que nos visita de lo alto y nos hace sentir a nosotras, niñas, que seremos profetas del Altísimo»* (Lc 1,76-78); el Espíritu nos fecunda para que *«la criatura pueda saltar de gozo en todo nuestro ser* (Lc 1,41); *«para que nuestro espíritu y el espíritu de la Madre Tierra puedan clamar de nosotros»: «ABBA», Papito.* (Rom 8,15; Gal 4,6).

Entre las mujeres, pobres, no-blancas (mestizas, negras e indígenas) de Latinoamérica se ha ido creando a lo largo de estos 500 años esa conciencia de fecundidad y se van dando nuevas vivencias o experiencias. Hoy tenemos:

- *Una experiencia de identificación con la Madre Tierra.* Ante el proceso de esterilización y contaminación, surge una mística profética de unidad con la tierra, de repudio, y denuncia hacia lo que la daña. Como comadres queremos parir, dar a luz vida nueva; SER MADRES DE JESÚS (Lc. 8,21). *«Abrase la tierra y nazca la salvación y germine juntamente la justicia* (Is 45, 9-12).
- *Una experiencia festiva y autovalorativa.* Nos alegramos y hacemos fiesta porque estamos recuperando nuestra identidad perdida de imágenes y rostro materno de Dios (Lc 15,8-10).
- *Una experiencia de no-violencia activa.* No queremos destruir a nuestros opresores, sino que se conviertan y vivan. Amamos a los compañeros varones, queremos que dejen de oprimir para que participemos juntos en el Reino (Lc 6, 31).

- Una experiencia *mariana*. Nos sentimos amadas e hijas y hermanas precisamente porque somos y nos reconocemos pequeñas, como María, que es modelo de mujer fecunda para nosotros (Lc 2,48; 10,21-22).
- Una experiencia *liberadora*. Ansiamos ser libres, para liberar y compartir especialmente el Pan Nuestro de cada día, dando de comer los hambrientos, (Lc 9,13) enalteciendo a los hijos con un poco de estudio (Lc 2,52-53), y siguiendo a Jesús liberador (Lc 4,18; 8,1-3).
- Una experiencia de *resistencia (perseverante e insistente)*. Hacemos demandas justas, como las de las mujeres de la Plaza de Mayo. Hacemos marchas, plantones, huelgas, luchas reivindicativas. Perseveramos y esperamos, contra toda esperanza la aparición de los hijos y que se nos haga justicia, como a la viuda del Evangelio (Lc 18 1-5).
- Una experiencia *solidaria y de trabajo en común*. Buscamos mejores condiciones de vida y servicios, elaborando juntas artesanías, haciendo cooperativas de consumo, de costura, parcelas en común, cría de animales, dándonos la mano para comercializar como hermanas, para dar incluso todo lo que tenemos para vivir (Lc 21, 1-4).
- Una experiencia *fecunda, pascual-martirial, vital-dadora de vida*. Estamos sosteniendo la vida de nuestros hogares, la vida de la Iglesia, de los sacramentos, de las comunidades, de la catequesis, de los grupos bíblicos y del estudio de la Biblia, de la pastoral, de la medicina natural, llegando incluso al mismo martirio y al don de la vida. (Lc. 9,23).
- Una experiencia *evangélica, creativa y femenina*. Esto implica, en fin, una gran novedad, una nueva evangelización: una muy nueva y buena noticia, de que somos hijas (Lc 8,48) y mujeres y que tenemos una manera peculiar de apropiarnos, asimilar, expresar y dejarnos fecundar por la semilla del Verbo, por el evangelio. Después de 500 y miles de años se está volviendo una experiencia nueva en su ardor, en su expresión y en sus métodos.

Ya para concluir, me gustaría compartirles una última experiencia. Un grupo de religiosas en Ecuador, al terminar una semana de estudio me obsequió una pintura de una mujer indígena con su «Huahua» (bebida) en su rebozo o aguayo. Me pidieron que viera en los ojos de la niña la esperanza

hacia el futuro de América Latina y en los próximos 500 años. Esto me hizo pensar en dos realidades extremas de nosotras, mujeres de Latinoamérica. Por un lado, vivimos en el continente de la opresión. Todas las mujeres, solteras, casadas, viudas, religiosas, cargamos con nuestra vida a donde quiera que vayamos y no la cargamos precisamente en la cabeza, sino en todo el ser, en el alma, el vientre, las entrañas, la espalda. Somos como la «mujer encorvada» de la sinagoga que ha cargado no por 18, sino por 500 y miles de años, las cargas que le ha tirado encima la cultura patriarcal-machista y la CONQUISTA (Lc 13, 10-17; Mt 23, 1-4). Sin embargo, por otro lado, también vivimos en el *continente de la esperanza* y cargamos también en la espalda, en el rebozo o aguayo, el alimento y la niñita que son promesa de vida para el futuro. Creemos firmemente en la posibilidad de volver al vientre de nuestras madres, y renacer del Espíritu para poder ver el Reino de Dios (Jn 3, 1-6). Tenemos que «dejar ser» a la pequeña niña que vive dentro de nosotros y a quien pertenece el Reino (Lc 18,16). Vean a Jesús tomarla de la mano, oigan cómo la llama: «TALITA KUMI (NIÑITA, LEVÁNTATE). No importa que algunos crean que está muerta o dormida... Alegrémonos de cargarla con nosotros. Ella es verdaderamente nuestro corazón nuevo, el de la nueva evangelización. Un indígena oaxaqueño decía a un sacerdote amigo: «No importa a donde vaya si lleva con qué querer...»

Siempre que trato estos temas, mi niñita, «mi corazón, arde dentro de mí» (Lc 24,32). Estoy convencida de que debemos usar más el corazón y el hemisferio izquierdo. Sueño con el día en que seamos «ambidiestros» y podamos aprender, varones y mujeres, a usar nuestros dos hemisferios. Me gustaría que todos aprendiéramos de la ternura de Jesús que no se avergonzó de compararse a la gallina que quiere cubrir a sus pollitos con sus alas (Lc 13,34). Sueño con el día en que varones y mujeres aprendamos a ser fecundos como Jesús, que como la viuda del Evangelio, en el Templo del Calvario echó lo único que tenía para vivir, sus dos últimas gotas de sangre y agua (Lc 21,4; Jn 19,34). Dejémosnos guiar por el corazón que es preferentemente femenino, y por lo mismo, fecundo, preñado de vida, de amor y de esperanza.

¡Les deseo corazones fecundos y nuevos en su ardor, expresión y método a todas y cada una de las personas que lean estas reflexiones!

En la Fiesta del Sagrado Corazón de Jesús, a 26 de Junio de 1992, Iguala, Gro., MÉXICO.

Adriana Méndez-Peñate  
Hidalgo 34  
40000 Iguala, Guerrero  
México



# LOS REFUGIADOS GUATEMALTECOS Y SU ESPIRITUALIDAD DE RESISTENCIA

## *Testimonios*

*«La Biblia latinoamericana era la más perseguida. Muchos la tuvieron que dejar, esconder en bolsas de plástico. Yo no la abandoné, pues la Biblia es como un mi amigo, como un mi hijo. Y allá en la montaña se lee con más sabor».*

Resistencia misteriosa, frágil y vigorosa. Su fuerza no está en los poderes de este mundo, sino en la vida del Espíritu encarnado en la indigencia indígena. Esa vida del pueblo -maltratada, oprimida, empobrecida, torturada-, es la tierra donde nace, crece y florece su «espiritualidad de resistencia».

Varios veneros de «espiritualidad de resistencia» brotan de esas «venas abiertas de Latinoamérica». Bebamos de esa sangre muerte, clamor, palabra viva y fuente de espiritualidad, y resistencia.

Escuchemos algunos testimonios de algunos refugiados guatemaltecos. Actualmente se contabilizan alrededor de 40.000 refugiados asentados en campamentos en tres estados de México: Chiapas, Quintana Roo y Campeche. En cada estado hay varios campamentos y algunos con dos o tres módulos de población. (No refugiados en campamentos se calculan cerca de otros 40.000 dispersos por el país).

Consideramos tres raíces principales de esa selva-montaña de la espiritualidad de la resistencia: La fe en Dios, el amor a la tierra y la esperanza en la comunidad. Las tres raíces se trenzan y anudan en su vida. «Nuestra vida es una historia, nunca olvidamos... Nos pasó igual que en la Biblia. Ojalá y hubiera alguien que escribiera lo que hemos venido sufriendo en Guatemala y también por acá...» Veremos y escucharemos sus testimonios en tres etapas de su historia:

1ª Trabajando en nuestra tierra bendita.

2ª Huyendo en la montaña.

3ª Refugiados en los campamentos en México.

### 1ª **Trabajando en nuestra tierra bendita**

«Nosotros no teníamos tierras. Por eso cuando se empezó a saber que había unas tierras en el Ixcán para los que quisieran trabajarlas nos salimos de nuestros lugares y llegamos a tumbar la «montaña», a fundar esos pueblos». «El primero de los padres que trabajó para tener esas tierras le gustaba que las parcelas se hicieran como cuñas y que todas llegaran al centro comunitario. Ahí estaba la iglesia, la escuela, la cooperativa. Y luego como en un anillo alrededor estaban nuestras casas, y en otro anillo más amplio los sembrados y por último los potreros para el ganado». «Después las parcelas se hicieron cuadradas». «En cada centro de población había unas 40 familias. Aunque había unos más grandes».

«La tierra era buena, daba de todo: maíz, frijol, chigua, jamaica, frutas, abejas, animales de patio, ganados...» «La tierra es como una madre y nos cuida y da de comer». «La tierra es una cosa sagrada que es de Dios y se las presta a sus hijos...».

«Nosotros estábamos bien organizados. Teníamos unas 145 cooperativas, una bodega en Huhuetenango». «Vendíamos bien. Sobre todo el... (no se me pudo grabar el nombre de esa planta que exportaban y sacan aceites y otros derivados) que tenían muy buen precio». «Teníamos bien organizada nuestra Iglesia, catequistas, servidores de la Palabra, ministros de la eucaristía. Había muchos estudios tanto de lo material como de lo espiritual».

«Estábamos trabajando bien. Pero luego empezaron a entrar los «ejércitos» (soldados). Primero sólo para enterarse lo que hacíamos. A veces nos robaban al comprarnos algunas cosas y nos las mal-pagaban. Después empezaron a llevarse y desaparecer o matar a nuestros jefes y encabezados de las cooperativas, a los catequistas...». «Veces se disimulaban como «guerrillas» y pasaban a pedir un vaso de agua. Y a la gente le da lástima el sufrimiento...». «Así le pasó a un mi tío, y por la noche se lo llevaron y luego lo encontramos colgado en un árbol». «Los «ejércitos» nos prometieron que nos iban abrir una carretera, y que a conseguir máquinas para trabajar la tierra, pero que firmáramos una solicitud al Gobierno. Y como muchos no sabíamos leer, firmamos. Después me di cuenta que habíamos pedido más ejércitos, dizque para defendemos de la guerrilla».

«Lo que quiere esa gente poderosa, es no perder la mano de obra con bajo salario. Nosotros antes íbamos a trabajar a las grandes haciendas y empresas de la costa. Ellos no quieren que los indígenas, los pobres prosperen». «También los jefes militares codician las buenas tierras». «Los

gringos les aconsejaron a los poderosos y a los gobiernos de Guatemala que para prosperar era necesario acabar con todos los indios del país». (Sabemos que ellos tenían un lema: «no hay mejor indio que el indio muerto»).

«Entonces ya se puso más dura nuestra situación». «Al P. Guillermo lo mataron cuando venía en una avioneta. Y a otro de los padres después lo agarraron y lo expulsaron por El Salvador». «Vino luego la masacre de Cuatro Pueblos donde encerraron a muchos dentro de la capilla y le largaron fuego». «Mataban a mujeres y niños. A los niños los azotaban contra los troncos de los árboles o contra las paredes. A algunas mujeres embarazadas les abrieron sus barrigas. Así fue en Guatemala». «Quemaban nuestras casas, las siembras. Les metían machete a los árboles. Hasta a los pobres animales les quitaban un pedazo de carne y los soltaban vivos para que se agusanaran y sufrieran...».

«Por eso tuvimos que salir de nuestras tierras, de nuestras casas». «Cuando regreso a mi pueblo me topo con los ejércitos y me les escondo. Voy a mi casa y ya se había huido mi *familia*». «Salí con lo que traía puesto». «Mi niño, como un ángel, me dijo que leyera un texto, y él no sabía leer, y encontré aquel pasaje donde dice que José tomara al niño y a su madre y huyeran. Yo había estado terco de no salir y esa noche salí, y esa noche llegaron a quemar mi casa. Yo no puedo dudar de Dios». «Teníamos que dejar lo poquito que ya teníamos. No nos daban tiempo y no podíamos cargar sino a los niños, lo más necesario».

Los relatos sobre esta primera etapa, se multiplican, concentran y detallan en el momento de la huida. Sólo hemos citado algunos pocos. Tratemos de descubrir la «espiritualidad» en estos 14 a 10 años «cuando vivimos TRAJANDO NUESTRA TIERRA BENDITA».

Me admira y extraña -a pesar de los acontecimientos posteriores— no haber escuchado ninguna queja por haber salido de sus comunidades, ningún resentimiento contra los padres y personas que los invitaron a esta experiencia, prácticamente ninguna frustración por todo el trabajo realizado en abrir y trabajar la tierra. Al contrario un recuerdo cariñoso, agradecido por la tierra tan buena y generosa que les dio vida: Casa, vestido y sustento. La tierra, es como la «providencia» de Dios. Esta experiencia les llevó a conocer otras comunidades indígenas, otras lenguas. Les enseñó a organizarse. Y muchos también atestiguan que descubrieron una manera nueva de vivir la religión.

## 2ª Huyendo por la montaña

«Andábamos en grupos de 20, 30 ó más familias». «Había jefes de los grupos para organizarnos». «Todo los compartíamos. Algunos llegaban sin nada y había que ayudarles a todos». «Nos toca una tortilla por cabeza para todo el día». «No podíamos hacer lumbre, sino ya de noche, y apagar bien todo antes de las doce de la noche para que al amanecer ya no quedara humo».

«Pues ellos cuando nos veían nos tiraban bombas. Nos escondíamos abajo de las raíces». «Tuvimos que matar hasta nuestros pobres perros para que no latieran». «Las criaturas parecía que entendían y hasta poco lloraban».

«Todas las tardes rezábamos el santo rosario. Leíamos la Palabra de Dios». «Cuando teníamos al Señor, también comulgábamos». «En mi comunidad yo regresé a ver cómo había quedado y fui a la iglesia. Al Santísimo no le habían hecho nada. Lo saqué y lo llevé allá a la montaña». «Si de algo no puedo dudar es que Dios andaba con nosotros. Tantas veces que los ‘ejércitos andaban encima de nosotros y el Señor nos libraba». «Lo único que no puedo decir es que viera a Jesús como es de carne y hueso, pero sí creíamos y sentíamos que El nos acompañaba, que estaba con nosotros».

«La Biblia, muchos no la pudimos sacar, pero la cargábamos en la cabeza, a la memoria de lo que nos acordábamos». «Lo que más nos gustaba era eso del Éxodo, porque nos vino pasando igual a nosotros. También lo de Jesús, su sufrimiento en la vida y en la cruz, y que anduvo huyendo como nosotros».

«Lluvia mucho y casi ni con qué taparnos. Mal dormíamos sobre tapetes que hacíamos de varas, sobre hojas, pedazos de plástico y veces nada teníamos». «Nos escondíamos entre las raíces de los árboles». «Ayudábamos a cargar, por ejemplo a los enfermos, a niños y viejitos, o su carga de ellos para que ellos cargaran a su gente. Aunque un ancianito mejor nos pidió que lo dejáramos botado abajo de los árboles. Después lo encontramos muerto y vimos que lo habían torturado. ASÍ FUE EN GUATEMALA...». «Yo allá tuve a esta chamaca. Y así huyendo, qué ganas me daban de morir».

«Aguanté siete meses así huyendo en la montaña, no quería salir a la frontera, por no alejarme de mis tierras, pero no pude más, cuando se me enfermaron los hijos». «Aguanté, poco más de un año. Mi mujer me animaba a seguir allá. Peligraba nuestra vida y mejor nos salimos a México. No nos quedaba muy lejos, nada más había que cruzar un río bien ancho y bien bonito». «Otros siguen allá en las poblaciones en resistencia llevando esa vida ya sobre 10 años. Y no quieren salir».

«Ya cuando salimos buscando la frontera de México, no comimos en ocho días». «Nosotros puro limón pudimos comer por una semana». «Yo estaba muchacha, y venía enferma. Por más que me esperaban ya no podía caminar. Me tiré al suelo para morir, pero un señor me dio un poquito de agua con miel de monte y como que reviví».

Los refugiados nos dicen RESISTIR, sin AGUANTAR. Ellos mismos se admiran de haber «aguantado» tanto. Reconocen unánimemente que sólo Dios, la ayuda de la comunidad y el amor a su tierra les permitió sufrir, y resistir tantas carencias, y penalidades. Sintieron y agradecen la ayuda de Dios para sobrevivir tantos peligros. El compartir y la solidaridad les hizo experimentar que eran una comunidad, un mismo pueblo, aunque anduvieran varias etnias con sus distintos dialectos y también varias religiones. Su historia se unifica, aunque unos vengan de Ixcán, otros del Petén y de otros lugares.

### 3ª En los campamentos de México

«Agradecemos mucho a los mexicanos que nos hayan dado posada. Aunque no dejamos de seguir teniendo problemas». «Los primeros tiempos muchas gentes no se quedaban a dormir en las casas. Mejor se iban a dormir a las orillas». «Se nombraban guardias para cuidar el refugio. Había allí, en las Maravillas, un cerro para el lado de la frontera. Pero los ejércitos lo rodearon. Entraron a México. Un señor que estaba enfermo del estómago salió a hacer sus necesidades y cuando lo vieron los ejércitos le dispararon. Y la gente oyó y salió. Se entrecruzaron la gente con los ejércitos en la noche y no se vieron. Es Dios que siempre nos ha andado cuidando, acompañando. Entraron al campamento. Mi papá que se había quedado solo, pudo subirse a un árbol. Cerquita de donde ésta mataron a un hombre, a una mujer y a un niño. Hubo sólo 7 muertos. Pero los ejércitos habían querido echar redada de todos. Luego vinieron reporteros. También espías. Eso sí lo tengo escrito».

Por los años 80 comenzaron a llegar a Chiapas a pedir refugio. Por varios motivos a mediados de 1984 se hizo una reubicación de campamentos. El traslado fue otro gran sufrimiento. Varios miles bajaron de las tierras frías de Chiapas a los calores de Quintana Roo y Campeche. «Se nos murieron muchas gentes. No sólo niños, también adultos».

«Nosotros pasamos varios meses en esas bodegas de China. Vivíamos bien apretados. Peor que animales». «Nos fueron dando material, y nosotros pusimos la mano de obra, para hacer nuestras casas, la Iglesia...».

«Nos dieron unos «mecates» de tierra, como media hectárea, para sembrar maíz, frijol, jamaica». «Muchos salían a buscar trabajo a Cd. del Carmen, Campeche». «Cuando íbamos a otros estados como Cancún (es sólo un centro turístico), o Tabasco teníamos que conseguir nuestros permisos. Vinieron unas compañías petroleras a llevarnos a trabajar. Anduvimos varios de nosotros entre los pantanos. Yo lloraba pensando mi situación. Allá en Guatemala ya tenía mi buena tierra y ahora pasando estos sufrimientos».

«No tengo ningún pariente aquí en estos campamentos. Pero no me siento solo, sino con muchos hermanos. Esta es mi familia». «También aquí tenemos a Dios que nos ayuda a seguir luchando, a perdonar a esas personas que nos quitaron nuestras tierras, y que nos han hecho tanto mal. Nosotros no queremos mal para ellos, sino que cambien su corazón. Y que nosotros podamos regresar en paz a nuestra tierra».

«En las nuevas poblaciones, Kesté y Laureles ya han dado más terreno. Dos hectáreas. Pero nos falta el agua. Aquí llueve poco. Pero si nos da para comer nuestras tortillas». Bien llamó el poeta Asturias a los guatemaltecos: «HOMBRES DE MAÍZ».

«Cuidamos de no olvidar nuestras costumbres. Pero es difícil. Por ejemplo los cortes de vestido para las mujeres salen muy caros. Eso sí duran mucho. Tenemos nuestras marimbas. Nuestras fiestas. Pero los jóvenes ya no quieren nuestro costumbre». «Seguimos aquí de catequistas igual que allá, aunque nos

vamos adaptando a los cambios, a la diócesis de aquí de Campeche».

La Navidad de 1991 la prepararon celebrando las posadas tradicionales. Los catequistas escogieron lecturas e hicieron comentarios para iluminar su situación y fortalecer una espiritualidad de resistencia. Espontáneamente iban comparando su situación con la de los peregrinos, José y María que no tenían posada, con la de Jesús que tuvo que huir a Egipto. «El Niño Jesús fue también un REFUGIADO como nosotros».

Sin embargo, algunos catequistas no quieren que se hablen de esos problemas de la vida del pueblo. Estas divisiones internas de la comunidad preocupan mucho a los dirigentes más conscientes.

«Ahora, ya nos están apretando. Nos quieren dejar como sin salida. ¿O te vas para tu patria o te haces mexicano?». «Muchos ya no quieren regresar, tienen miedo, ya se van acomodando aquí... Otros quieren regresar ya, a como dé lugar». «Y lo malo es que a veces nos vamos dividiendo entre la misma comunidad, y hasta entre la misma familia por ese problema. Tenemos que regresar juntos, como pueblo unido».

La coyuntura internacional (ej. la paz en El Salvador) es propicia para lograr el retorno. Las COMISIONES PERMANENTES están negociando con claridad y firmeza el complicado proceso del retorno, los derechos humanos de los refugiados y las condiciones justas y dignas de vida allá: tierras libres, no quedar como guardias civiles...

Los REFUGIADOS GUATEMALTECOS con su «espiritualidad de resistencia» van encontrando una SALIDA y abriendo un CAMINO. Nos han revelado grandes misterios de Dios y del Pueblo en esa experiencia de 1968 a la fecha. La historia de ese pueblo con su «espiritualidad de resistencia»: fe en el Dios de la Vida, amor a la tierra, y esperanza comunitaria nos aportan luces para comprender mejor los 500 años de resistencia del pueblo pobre: indígenas, negros, campesinos, y obreros de América Latina.

La «espiritualidad de resistencia» de nuestros hermanos guatemaltecos refugiados nos da claves de lectura e interpretación de la Biblia. Ciertos textos bíblicos, leídos desde los campamentos y con los refugiados, adquieren un nuevo significado porque, aunque las letras sean las mismas, nuevos son los ojos y la luz con que se miran e interpretan la Biblia y la Vida.

«El se levantó, tomó de noche al niño y a su madre, y se retiró a Egipto; y estuvo ahí hasta la muerte de Herodes. El se levantó, tomó consigo al niño y a su madre, y entró en la tierra de Israel. Pero al enterarse de que Arquéalo reinaba en Judea en lugar de su padre Herodes, tuvo miedo de ir allí...» (Mt 2,13-23).

Javier Saravia  
Altamirano 121  
91,000 Xalapa Ver.  
México

---

## RESEÑA

**MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO de Martín Volkmann, Friedrich Erich Dobberahn y Ely Éser Barreto César. San Pablo: CEDI, 1992 (Serie de lecturas de la Biblia - 4), 92 p.**

Hace algunos años el Programa de Asesoría a la Pastoral, del Centro Ecuménico de Documentación e Información de São Paulo, Brasil, viene realizando un trabajo de hermenéutica bíblica que en vista de subsidiar a agentes de pastoral y biblistas que actúan en el ámbito de la pastoral de comunidades de base. Es una iniciativa que quiere rescatar, entre otras, la importancia de la hermenéutica de los reformadores del siglo XVI, como también sus continuaciones en la ciencia bíblica hasta los días de hoy.

Como resultado de ese esfuerzo, ya fueron publicados los volúmenes 1,2 y 3 de la serie *Lecturas de la Biblia*, que trajo contribuciones sobre cada uno de los reformadores, respectivamente, Lutero, Calvino y Wesley.

Acaba de salir el volumen 4 de la serie, que trata del Método Histórico-crítico. Es un libro que trae contribuciones de tres especialistas del área bíblica: Martín Volkmann y Friedrich Erich Dobberahn, ambos profesores de la Facultad de teología de la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana de Brasil, en San Leopoldo/RS, Brasil, y Ely Éser Barreto César, biblista y profesor de la Universidad Metodista de Piracicaba/SP, Brasil. El libro es producto de un seminario, realizado en 1990, que estudió el origen del Método Histórico-crítico, su desenvolvimiento y su instrumentalización, particularmente, en América Latina.

Me acuerdo bien de las dificultades que sentí, en relación a la aplicación del Método Histórico-crítico, cuando estudiaba teología en San Leopoldo/RS. Mi primer ensayo exegético fue sobre la parábola del tesoro encontrado en el campo (Mateos 13, 44-46). Que sufrimiento. Primero, es necesario un buen conocimiento del griego, después se necesita conocer el alemán, o por lo menos inglés, para proceder al estudio histórico del texto, ya que no hay

prácticamente nada en las lenguas ibéricas. Si el estudiante todavía consiguiera un cierto dominio del hebreo y arameo, tanto mejor. Se suponía que con estos instrumentos, se podría hacer una buena exégesis, paso imprescindible para una buena prédica (homilía).

Digo esto para situar de qué forma, aquí en Brasil, y también en América Latina, muchos teólogos de mi generación fueron introducidos en los secretos de la exégesis y del Método Histórico-crítico. Las exigencias eran grandes y el esfuerzo para alcanzar algún resultado, enorme. Esto nos marcó profundamente. Fuera de aspecto, habla otro tan importante como el primero. Veníamos de una experiencia comunitaria donde no era común el uso de la crítica histórica de la Biblia. Era como si, de repente, tuviéramos que dejar todo lo que habíamos oído y aprendido, para entrar otro modo de tratar la Biblia, ahora más «científica».

Creo que esta experiencia caló fondo en muchos e hizo que asumiéramos el uso del Método Histórico-crítico con muchas reservas. De cualquier forma el aprendizaje de ese método fue importante, resultando de ahí todo un esfuerzo por leer e interpretar la Biblia con fe, sí, pero también con ojos abiertos para su contexto histórico, la forma de su lenguaje, las características de los diversos autores, en fin, las diferencias, contradicciones y mensajes que recorren todo el texto bíblico.

En este libro que paso a reseñar, los autores nos ayudan a comprender cómo surgió este método, cuáles fueron las ramificaciones que él posibilitó para la investigación bíblica y como nosotros, en América Latina, lo pasamos a usar y a cuestionar.

Martín Volkmann trata, pues, del *Origen del Método Histórico-crítico*. Dice el autor que la investigación bíblica recibió un impulso renovador a partir de la Reforma Protestante del siglo XVI. Y esto por dos razones: La reforma es un movimiento que tiene su origen en el estudio de la Escritura y es la comprensión que tienen los reformadores de la Escritura, lo que determina todo el desenvolvimiento posterior de la hermenéutica bíblica. Se destacaron ahí los estudios y escritos de Lutero. De él procede la afirmación que la Biblia necesita ser interpretada a partir de sí misma. Con esto, Lutero desautorizaba la tradición o el magisterio eclesiástico como instancia que determina ‘la comprensión de la Escritura. Estas afirmaciones y esta concentración en las sagradas escrituras son de una importancia tremenda en la investigación Bíblica. Pues ellas abren la posibilidad para la crítica teológica e histórica, en relación con los escritos que compone la Biblia. Si los reformadores, y ahí se incluyen también Calvino y Wesley, no pueden ser tenidos como los iniciadores del Método Histórico-crítico, ellos sin embargo forjaron los primeros conceptos que más tarde redundarán en el surgimiento de ese método.

Volkmann aborda el retroceso del principio reformador ocurrido en la ortodoxia luterana, que ya comenzaba con la Fórmula de Concordia (1580), luego después de la muerte de Lutero. La ortodoxia luterana, con la

preocupación de resguardar el principio de la sola escritura, acabó generando la idea de la inspiración verbal de la Escritura. Quien conoce las comunidades protestantes, puede evaluar el mal que este concepto ya causó. Por la inspiración verbal identificó Biblia y Palabra de Dios, cayendo en el dogma de la infabilidad de la Biblia, el Papa de papel. Otra consecuencia desastrosa fue la pérdida de la historicidad. Para la ortodoxia, la historia, al final de cuenta poco importaba. La Escritura quedó así, impermeable a cualquier lectura histórica. Su contenido, establecido por el Espíritu Santo, fue tenido como sagrado, intocable y eternamente igual.

Desde temprano, algunas voces se hicieron oír contrarias a estas amarras doctrinarias. Tenemos las investigaciones de Illyricus (1567), Grotius (1583-1645), Simon (1638-1712), Bengel (1734), Wettstein (1693-1754) y otros que dirigieron sus estudios para un punto: era necesario realizar una lectura histórica de la Biblia.

Fue el siglo XVIII, sin embargo, con los cambios en el campo de la ciencias históricas, que dio la oportunidad al surgimiento del Método Histórico-Crítico. Su primer formulador, Johann Semler (1725-1791) rompió con la tradición de la ortodoxia, formulando su punto de vista a partir de sus premisas:

1. Palabra de Dios y Escritura no son idénticas, porque no todo lo que está en el Canon nos interesa de la misma manera; 2. El propio Canon no es una grandeza pura y debe ser sometido a crítica. De ahí porque cada uno de los libros que lo componen debe ser visto en su inserción histórica y como testimonio de esa historia pasada.

Se ve el objetivo del nuevo método: adaptar la hermenéutica bíblica a los moldes de la ciencia de la época, leyendo la Biblia como un documento histórico. Y como el análisis histórico sólo es posible si es crítico, el método quedó conocido como histórico-crítico.

Se puede presumir sus problemas, entre los cuales, está la identificación sin más entre Espíritu Santo y razón humana. Pero el gran desafío para la lectura bíblica en clave histórica estaba lanzado. Y fructificó.

Friedrich Erich Dobberahn profundiza la cuestión en su artículo *Sobre la historia del Método Histórico-crítico*. Comienza diciendo que el nuevo concepto de ciencia surgido en el siglo XVIII (Kant), trajo implicaciones directas para la ciencia histórica, originando una nueva manera de investigar el pasado por medio de un análisis crítico y criterioso de las fuentes. El autor muestra a Eichhorn (1752-1827) como el primero en asumir una actitud crítica frente a las fuentes literarias bíblicas.

Más adelante, Dobberahn muestra cómo la exégesis pietista de Francke (1663-1727) intentó superar el encuadramiento de la lectura bíblica realizado por la ortodoxia protestante. Francke apuntaba para la praxis reformada de entender la Biblia. Apela a un sentido místico que remonta a la tradición medieval, pero que ahora pasa a ser visto como conteniendo un sentido cristológico. Y hace una distinción entre núcleo e involucro. Núcleo sería el

conocimiento de Jesucristo, la verdad escondida; en cuanto, involucre, sería la historia exterior de la letra y de los vocablos. Una de las consecuencias de esa distinción fue diferenciar entre sentido espiritual y místico, de tal modo que el último quedo reservado a los «renacidos» o «convertidos. Así, Francke resumió piedad y teología, desvalorizando esta en beneficio de las obras de piedad. Esta línea se hace sentir hasta hoy en las comunidades protestantes.

Semler, en seguida, dio un paso decisivo al considerar la Biblia como un documento históricamente situado. El destacó el derecho teológico de la investigación científica de los textos bíblicos. Definiendo el término querigma, el situó «por detrás de las palabras» el elemento racional, ético y moral de la fe cristiana. Con esto la Biblia ganó nuevamente importancia para la vida de sus contemporáneos.

Schleiermacher (1768-1834) rescata después, la hermenéutica del entender. Y sólo puede verla en el diálogo como en el modo propio de «creer y comprender». Para él existe una interrelación entre el macro y el microcosmo, por la cual el universo se refleja en la individualidad de cada ser. Afirma, entonces, que los autores del Nuevo Testamento hablan a partir de su conciencia cristológica. Es Cristo quien aparece en los textos de ellos como «célula germinativa» que conduce a la formación del Nuevo Testamento. A esas alturas el análisis histórico-crítico es elemento indispensable. Es el que permite afirmar que el pensamiento y el discurso en épocas distantes no son idénticos. Y así, el intérprete debe saber distinguir y encontrar en el diálogo entre su modo de creer y existir y aquel de los textos bíblicos, el puente que une a ambos.

Strauss (1808-1874) radicalizó la aplicación del análisis crítico-histórico, pues procuró demostrar que, como instrumento profano, el método carece de intención teológica.

Strauss demostró cómo la aplicación rigurosa del método, descubre las ficciones dogmáticas del texto bíblico, lo que acabó ayudando a comprender la historia de los dogmas en la cristiandad primitiva y en la Iglesia Antigua.

Ya en 1831, Baur da un paso más descubriendo las contradicciones profundas en la tradición de la primera comunidad cristiana. Baur mostró que no hay una unidad y armonía primordial, sino varias tradiciones en juego. Con esto, él hizo necesario incluir en la exégesis histórica los resultados de la historia de las religiones. Baur, como hegeliano, entendía historia como la «auto-explicación del espíritu absoluto de Dios», y el ser humano participa de ese «absoluto» a través de su conciencia. Consecuencia de eso, se desarrolló una concepción liberal individualista del cristianismo, adaptada a la ideología del progreso dialéctico de la historia universal. Se destacó un «protestantismo cultural» que tuvo su formulación clásica en Harnack (1831-1930).

En 1900, Troelisch irá a insistir en la «irreversibilidad» del modo histórico de pensar, así como en la relatividad absoluta de todas las normas de la fe

cristiana. Adoptando la crítica histórica, el teólogo cristiano necesitó adoptar una nueva postura delante de las tradiciones y de su autocomprensión, de tal modo que la tradición no significa más un punto fijo. Lo cierto ahora solamente es la postura crítica de aquel que juzga la tradición. Troelisch trajo también un nuevo concepto: el principio de la analogía. Esto es, el historiador parte de su propia experiencia de realidad para verificar lo que era verdad y lo que era posible y lo que era imposible y a-histórico. En ese sentido, debe dejarse guiar por la correlación entre analogía y crítica, esto es, por los hechos históricamente ocurridos. En la línea de la filosofía idealista alemana, estos exegetas, de cierto modo, se dejaron seducir y asimilar por la ideología del protestantismo cultural.

Pero con la Primera Guerra Mundial (1914-1919) ocurrió una revolución. Surgen nombres como Karl Barth (1886-1968) y Rudolf Bultmann (1884-1976) que revolucionaron la investigación bíblica.

Barth, por su parte, no estaba contra el método en sí, pero se volvió contra lo que llamaba «abuso idealista y reaccionario de ese método». Barth señala sus límites y defiende que el mecanismo de la crítica histórica no puede hacer olvidar la preferencia y auto-eficacia de la revelación divina «en la Palabra». Estamos pues delante de la Teología de la Palabra que tuvo grandes repercusiones en toda teología bíblica después de los años 20. Barth afirmaba que la dinámica escatológica de la Palabra divina por detrás de las palabras humanas no puede más ser asimilada o comprendida donde la tradición de la fe es medida por la norma de lo existente. Por una razón cristalina: en *totaliter aliter* (totalmente otro), la dimensión escatológica del actuar divino, no puede ser expresada dentro de las categorías de la «historia de la muerte», de nuestra historia profana. Afirmando la divinidad exclusiva de Dios, Barth, sin embargo, pecaba por insinuar una posible división entre el sentido espiritual de la Palabra de Dios y el análisis histórico del sentido literal.

Bultmann, en polémica con Barth, formuló su programa de desmitologización del Nuevo Testamento. El se basaba en tres aspectos: La interpretación existencial, el análisis de las formas literarias, como «formas sociales» y el concepto de «pre-comprensión». Bultmann asumió la tradición iluminista, llegando a formulaciones, a veces, muy próximas de Feuerbach. Así, los testimonios del Nuevo Testamento son expresiones y formas de hablar históricamente condicionadas, por tanto, mitológicas. Como tal, deben pues ser leídos. Afirma que es el propio Nuevo Testamento que no intenta comprobar la facticidad histórica de las imágenes mitológicas que usa. Y que su interés es transmitir, por medio de esas imágenes, contenidos, querigmas de la nueva realidad en Cristo. Por último, destaco que es absurdo que el exegeta haga callar su subjetividad e individualidad para alcanzar un conocimiento objetivo. Para él, la pregunta por la salvación pasa necesariamente por la esencia de cada individuo. No es por casualidad, que se critica en Bultmann el hecho de que su método introduzca al individualismo existencial.

Peter Stuhlmacher, en los años 70, llama la atención de dos cambios importantes. Primero, el cambio en la comprensión de lo que es la realidad histórica y segundo, la necesidad de una teología bíblica, que esclarezca la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento. La *exégesis* histórica-crítica debe preguntarse por el lugar de la humanidad en esa historia, o sea, repensar conceptos como liberación y gracia, salvación y reconciliación, pecado y perdón. La necesidad de una teología bíblica resulta pues, de nuevas Investigaciones, en relación a las primeras comunidades de proveniencia judaica y helenística. Esta división pasó a ser cuestionada desde el descubrimiento de los rollos de Qumran de tal modo que Antiguo y Nuevo Testamento aparecen estrechamente relacionados. Un ejemplo es suficiente:

La Cristología fue pensada y proclamada en términos de las tradiciones del Antiguo Testamento, lo que exige la teología bíblica.

El último artículo de Ely Éser Barreto César, bajo el título *El Método histórico-crítico hoy*, partiendo de los estudios de Maurice Goguel (año 30), avanza algunos ejemplo de carácter subsidiario del método histórico-crítico.

Constata que, en el caso de Brasil, el abordaje histórico-crítico no se volvió popular. La lectura bíblica protestante se caracterizó por ser fragmentada, literalista tendiendo a desvincularse de la historia concreta. El retoma los estudios de Bultmann («historia de las formas») y llama la atención sobre la importancia de la contribución de Oscar Cullmann («historia de la salvación»), que tuvo varias obras traducidas al portugués. Cullmann trabajaba con el presupuesto de sus concepciones distintas de historia: la de los hombres y la de la salvación, marcada por las intervenciones directas de Dios. Esta dicotomía sólo tendrá solución en el «eschaton», en el juicio divino.

Mientras tanto, vivimos las dos realidades, la secular y la santa, dialécticamente Cullmann acuñó las expresiones «Ya-ahora» y «todavía-no» para explicar la presencia ambigua de los signos del Reino de Dios en el mundo. Cullmann ayudó a los exegetas protestantes brasileños a radicalizar, principalmente a partir de los años 60, la perspectiva política del Reino de Dios hasta el momento de ruptura. Este ocurre con la introducción del análisis sociológico que incorpora el uso de instrumental dialéctico al trabajo teológico. Aumenta la crítica al concepto de dos historias superpuesta por la adopción del concepto de secularización de la revelación que radicalizó el concepto de encarnación.

César menciona la contribución decisiva dada, en América Latina, por el Movimiento Iglesia y Sociedad, principalmente a partir de los años 60. Sobresale en el comienzo el nombre de Richard Shaull como su formulación latinoamericana de la teología de la revolución. A partir de una reinterpretación del Reino de Dios, la fe pasa a ser encarada como proceso encarnacional en la historia, descubriendo su inmenso potencial político. Es la teología de lo político que se va esbozando. A partir de una cierta apropiación del método histórico-crítico, se camina con el concepto dialéctico de historia para la lectura sociológica.

En ésta, el presupuesto innovador es el lugar epistemológico asumido por el exegeta: el de la solidaridad con el del pobre. El Éxodo aparece como llave hermenéutica, reforzada por los estudios de Norman Gottwald (Las tribus de Yavé). La Biblia, en América Latina, gana una importancia nueva e innovadora siendo percibida como memoria histórica de los pobres. Si el nombre «lectura sociológica» es o no adecuado todavía se discute. Pero una cosa parece definitivamente clara para la exégesis bíblica latinoamericana: no es posible hacer hermenéutica bíblica que se pretenda «crítica» y «científica» abstrayéndose de la comunidad de los pobres, de las comunidades étnicas, negra e indígena, o de los sectores oprimidos, como las mujeres, los desempleados, las niñas y niños de la calle, los aposentados, los enfermos, los mendigos y así por delante. La tarea de la exégesis ganó así un nuevo desafío: colocarse, con su saber específico, al servicio de la pastoral y de la nueva acción evangelizadora del pueblo de Dios. Con tal alianza -que nuestra historia recién está mostrando esto-, posibilidades nuevas e instigantes se colocan para los estudiosos de la Biblia. Ya no se aíslan más en los escritorios serios de estudio, sino ganan las calles, las plazas, los centros de entrenamiento, los grupos bíblicos, las comunidades de base y ven con raro entusiasmo, la Biblia siendo reapropiada por los pequeños y reescrita por aquellos a quien ella originalmente se destinaba. Palabra y vida en la vida y en las palabras simples del pueblo.

Este pequeño libro es recomendable a todo aquel que se interesa en profundizar el tema de la hermenéutica bíblica. Sirve como una óptima introducción al estudio de un tema no muy simple, de verdad, pero que abre, a través de una bien escogida bibliografía, para estudios posteriores.

Roberto E. Zwetsch  
Rua Conde De Irajá 184, Ap. 26  
04119-010 São Paulo/SP – Brasil



---

# RESEÑA

## REVISTA BÍBLICA ANDINA, Bogotá, N° 1, Mayo de 1992

Como las candilejas que irrumpen en medio de la oscuridad, así acaba de nacer la Revista Bíblica Andina. Como una lucecita que ha comenzado a alumbrar cuando la noche es más noche. Como un fuego que caliente cuando el frío invernal entumece nuestro aliento. Y esto es motivo de alegría y esperanza entre nosotros: Iglesia de los pobres en la región andina. Alegría porque es fruto de nuestro esfuerzo, expresión de nuestro caminar, vida de nuestras comunidades, pensamiento de nuestros pueblos, raíz de nuestra fe, pasión de nuestras luchas. Esperanza porque es fuerza de nuestra fragilidad, grito de nuestro silencio, grandeza de nuestra pequeñez, abundancia de nuestra escasez, coraje de nuestros temores, regocijo de nuestras tribulaciones. Alegría y esperanza que hoy gozamos, celebramos y compartimos.

En la experiencia de las pequeñas comunidades cristianas es tan sencilla y a la vez tan profunda la amalgama entre fe y vida que la reflexión teológica y el saber bíblico que allí se produce posee esta misma característica. La Revista Bíblica Andina expresa, anuncia y festeja esta Palabra hecha vida en la marcha de un pueblo pobre, negro, indio, mestizo que anda por el camino de la recuperación y reconstrucción de la unidad, la tierra, la cultura...

Como semilla en tierra buena, la fe y la esperanza del pueblo andino echan raíces y produce frutos. Siembra y cosecha colectiva. Minga de vida y de Dios. Resistencia fértil de miles de años. Paciencia y urgencia que hace avanzar a la manera andina: silenciosa y sostenida. Muerte y Resurrección que asombra y confunde. Existencia de un pueblo masacrado y esclavizado que hoy levanta nuevamente la utopía del Evangelio: Comunidad-armonía-equilibrio en la justa e igualitaria relación Dios-Pueblo-Tierra.

Para animar, acompañar, fortalecer, festejar y anunciar esta experiencia de vida y de fe nace la Revista Bíblica Andina. Chasqui de la Buena Nueva acontecida en el corazón del pueblo. Amauta comunitaria que enseña, aconseja y acompaña. Huasi de hermanas y hermanos que trabajan y luchan juntos. Minga de pueblos distantes y diversos que socializan la tierra, la vida, la fe y la alegría. Chumbe que liga, acerca, une. Chigra que guarda, conserva, carga. Revista que quiere recoger y compartir, sembrar y cosechar, hablar y escuchar, enseñar y aprender. Publicación que quiere caminar la andadura de la vida al paso del pueblo y atizar el fuego de la fe que clarea la mente y el corazón.

Muchas son las servidoras y servidores, equipos, centros, seminarios, grupos de estudio e investigación, profesoras y profesores, acompañantes animadoras y animadores que contribuyen con su saber y experiencia bíblica al crecimiento del pueblo en la fidelidad al Reino de Dios. Pequeña «multitud» cosechadora del saber, la reflexión, el comentario, la oración, el estudio, la interpretación, la sabiduría de la Palabra en la vida del pueblo. A la vez responsable por su profundización, amplitud, desarrollo, crecimiento, madurez. Para cosechar, alimentar, embellecer y enraizar esta Palabra acogida y testimoniada gestamos y parimos la Revista Bíblica Andina. Ahí está su naturaleza y su tarea: Ser herramienta y pan en las manos de las comunidades.

Este primer número tiene cuatro secciones: Interpretación, Lectura comunitaria, Exégesis, Noticias y Reseñas. La primera es un espacio para compartir los criterios hermenéuticos que vamos construyendo, incrementando e innovando en nuestro caminar. Son pequeñas reflexiones que ayudan, aclaran y animan la lectura y escucha que el Pueblo está haciendo de la Palabra de Dios. Así es como Carlos Amboya de Riobamba (Ecuador) nos llama la atención acerca de cómo la Palabra se hace carne en la cultura quechua (quichua) en la medida en que el pueblo la acoge y celebra sin dejar de ser lo que es; y Denis King de Panamá halla la profunda relación entre la historia afroamericana e historia del pueblo de la Biblia y cómo ambas son igualmente Palabra de Dios en cuanto lugar de revelación y liberación.

La segunda sección es como el néctar de la revista. Corresponde al saber bíblico comunitario. Aquellas pequeñas y grandes vividas y proclamadas sencilla y llanamente. Palabra del pueblo que es Palabra de Dios. Comentarios y reflexiones de las comunidades. Palabra silenciada, meditada, rumiada, dialogada, liberada... Comunidades del Perú (Ilo y Lima) leen y comentan Gn 1,1-31 y 2,7-16 teniendo como telón de fondo la contaminación y destrucción de la tierra a manos de las poderosas compañías extranjeras a las que «no le importan los daños que hace al Perú y sus cholos. Con tal de llevarse el cobre bien limpiecito, les da igual lo que Dios diga o deje de decir», llegando a la conclusión de que «sólo organizados podremos cuidar bien nuestro medio ambiente». La iglesia indígena del Chimborazo (Ecu-

dor) llega a la raíz de las bienaventuranzas (Mt 5,1-12) y del Juicio Final (Mt 25,31-40) a partir de la profunda experiencia comunitaria de la minga: «nosotros decimos felices los que salimos a las mingas. En la minga está Dios, no tenemos el corazón sano sino vamos a la minga», lo que a la postre «va dejando claro la mente y el corazón». Luego la pequeña comunidad del barrio El Bosque Calderón de Bogotá (Colombia) escucha Dt 6,4-7, conversa haciendo memoria de su larga lucha por la tierra en donde descubre el amor, la defensa y la protección de Dios a través de la unión y la resistencia del pueblo ante las continuas amenazas de desalojo; fidelidad de Yahvé que queda marcada en la memoria de mujeres, ancianos, jóvenes y niños que unidos hacen «posible lo que parece imposible». La última parte de esta sección está dedicada a la relectura del Salmo 132 que nos comparte el Centro de Teología Popular de Bolivia.

La tercera sección que llamamos «Exégesis» está dedicada al aporte de las ciencias bíblicas. El saber «intelectual» articulado al saber popular con el fin de contribuir a la construcción del saber comunitario. En esta línea Francisco Reyes del Equipo de Teología de Dimensión Educativa (Bogotá-Colombia) nos ayuda a descubrir la profundidad y conflictividad de Hechos 15,12 a fin de «valorar, recuperar, contar y escribir nuestra historia» en la que igualmente se manifiesta los prodigios y señales del Reino. El autor aborda en el Nuevo Testamento y especialmente en el libro de los Hechos de los Apóstoles el significado político y teológico de los «prodigios y las señales» en el contexto de Palestina en el siglo 1 d.C., y las posibilidades hermenéuticas que da el texto para asumir comunitariamente «los acontecimientos de hoy como prodigios y señales que pre-anuncian y hacen presente el Reino de Dios».

Una última sección -Notiandinas y Reseñas- da cuenta del caminar bíblico popular en las iglesias de la región andina, ayudándonos en el compartir y el caminar mutuo, fermentando el acercamiento y la integración desde la belleza de lo diverso y lo particular de cada experiencia.

Por ahora se ha previsto editar dos números por año y dedicar cada tercero a la producción bíblica latinoamericana a fin de enriquecer, complementar y confrontar la experiencia andina con otros aportes. El segundo número recogerá el estudio y relectura de Levítico 25 como proclamación del Año de Gracia, Whipala de resistencia, lucha y esperanza de un pueblo que hoy sigue forjando el «chaupi tutapi inti Ilujshina» (El amanecer a media noche). Esperanza y resistencia de negros, indios, mujeres, obreros, pobladores urbanos, campesinos en este tiempo que comenzó hace «miles de años».

La distribución de la Revista Bíblica Andina se está haciendo a través de las animadoras y animadores del movimiento bíblico popular en la región andina. Este primer número fue editado con el apoyo del Programa Común de Biblia de la RED y la coordinación en una primera etapa fue asumida por el Equipo de Teología de Dimensión Educativa. Con la ayuda de Dios y de

quienes animan y acompañan este caminar de la Palabra y de la Vida haremos lo posible para poner esta pequeña obra en la sintonía de aquella «recomendación»: «Mi Palabra está cerca de ti: está en tu boca y en tu corazón, para que la pongas en práctica» Dt 30,14.

Fernando Torres M.  
Apartado Aéreo 17574  
Bogotá  
Colombia