

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 24

Por una tierra sin lágrimas

Redimensionando nuestra utopía



QUITO, ECUADOR

1997



Contenido

MILTON SCHWANTES. <i>Presentación</i>	5
JOSÉ ROBERTO ARANGO L. <i>La utopía enterrada. Negación del ideal social en la monarquía de Israel</i>	7
NANCY CARDOSO PEREIRA. <i>El Mesías siempre debe ser niño</i>	17
ÁGABO BORGES DE SOUSA. <i>El significado del verbo “plantar” en el Libro de Jeremías: Yavé como agricultor</i>	25
JOSÉ SEVERINO CROATTO. <i>El Déutero-Isaías, profeta de la utopía</i>	35
MARCELO BARROS. <i>Testimonio y utopía —Cuando la torá y la tierra se encuentren— El problema de la tierra y el jubileo bíblico</i>	41
FRANCISCO REYES ARCHILA. <i>Volver a ser como niños, una hermosa utopía</i>	49
SANDRO GALLAZZI. <i>El reino de Dios ha llegado</i>	67
LEIF E. VAAGE. <i>Todavía - El sentido de los sueños interrumpidos en el Apocalipsis (7,1-17; 10,1-11,14)</i>	98

RECENSIONES

- Ágabo Borges de Sousa, *Studien zum Menschenverständnis von Jeremia 2-6 aus einer lateinamerikanischen Perspektive - Ein Beitrag zur Anthropologie des Jeremiabuches*, Verlag an der Lottbek, Ammersbek bei Hamburg, 1993. 107

- Eduardo Arens, *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan - Aspectos sociales y económicos para la comprensión del Nuevo Testamento*. Córdoba. El Almendro, 1995, 234p. 109

- Ade Dopamu, *Exu, o inimigo invisível do homem - Um estudo comparativo entre Exu da religião tradicional iorubá (Nagô) e o demônio das tradições cristã e muçulmana*. São Paulo, Editora Oduduwa, 1990. 111

- Javier Saravia, *El camino de Jesús*, CRT, México, 1993, 168p. . . . 112

PRESENTACIÓN

Este nº 24 de la Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana enfoca la *esperanza*. ¿Existen posibilidades de esperanza? ¿Vale la pena la utopía?

Hace poco, un periodista europeo me preguntaba sobre la situación de las iglesias en nuestros pueblos indio-afro-latinoamericanos. Hablábamos sobre las nuevas coyunturas en que nos encontramos. Ya no tenemos grandes fuerzas para plantar árboles fuertes, luceros capaces de prometer cambios significativos que hagan viable, en un futuro próximo, una sociedad, donde exista lugar para todos y todas. Pero tenemos muchos pequeños y persistentes signos que se parecen más a aquellas pequeñas plantas, a aquellas yerbas que crecen con autonomía, terquedades, insistencias invencibles. Pero, cuanto más ejemplos yo presentaba de estas pequeñas esperanzas por un mundo con espacio para todas las plantas y todas las personas, más irritado quedaba mi interlocutor. Esta alegría por las ‘pequeñas’-grandes esperanzas le molestaba. El insistía que todo eso será vencido por el gran mercado, por esta magia que celebra su victoria. Sí... las esperanzas, en especial aquellas pequeñas, palpables, diarias, molestan. Molestan incluso a personas que aparentemente son nuestros amigos. Por tanto, es necesario compartir la esperanza, la utopía. Es bueno molestar con esperanza. Es bueno provocar con utopía.

Hace poco tiempo pude participar en un diálogo judío-cristiano en tierras europeas. Me sentí muy contento por esta oportunidad. Tenemos que aprender mucho de este reencuentro con las tradiciones judías de hoy, en especial nosotros, en estas tierras latinoamericanas, pues repetimos, con cierta persistencia, preconceptos e intolerancias antijudías que necesitamos revisar auto-críticamente en nuestra lectura bíblica latinoamericana. De esta manera fuimos descubriendo mutuamente, judíos y cristianos, con esfuerzos fraternos de parte y parte, como las discordancias se iban decantando cuando se trataba del así llamado tercer mundo, de nosotros. Allí no había lugar para nuestras problemáticas. Pues, al final, toda esta pobreza de que hablábamos era, según se oía por los altoparlantes, culpa nuestra. Era el resultado, según se nos decía con grandes titulares, del exceso de personas, de niños, en estos continentes de pobres. Sólo reduciendo el número de gente, podríamos tener un lugar en este mundo del mercado total. Con todos estos niños no tendremos un lugar para el sol, según nos decían. Cada una de nuestras historias que despiertan esperanza, unidas a los niños son cuentos que sobran, un excedente innecesario. Justamente en este momento histórico, en medio de estos mercados totales, necesitamos rescatar, con la ayuda de la Biblia y de la vida, la esperanza a partir de los/as niños/as. La utopía del mundo nuevo está unido al niño, sea él Ismael, Isaac o Jesús.

Tiempo atrás tuve el privilegio de participar de uno de esos maravillosos encuentros de Comunidades de Base. Allí me llamó la atención la asesoría del evento. Cuando los analistas del sistema económico y social hablaban, el clima, irremediablemente, se hacía pesado. Los horizontes se cerraban. No habían salidas. Cuando los analistas políticos hablaban, enumeraban las victorias que la derecha política obtenía. Se quejaban de la falta de organización de los sectores populares. El clima se hacía pesado, los horizontes se oscurecían y las salidas se volvían desesperanzas. Pero, cuando hablaba el pueblo, ocurría una explosión de esperanza. Se cantaba la utopía. Se oraban las esperanzas. Se esperaba con ansias lo nuevo. Y estas esperanzas estaban siempre vinculadas con la Biblia. De ella se hablaba como cartilla de utopías. Las imágenes de esperanza eran del reino. Las utopías llegaban llenas de compartir, de brechas, de experiencias alternativas, oportunidades por toda parte. Una olla comunitaria por un lado, grupos de mujeres por otro, recuperaciones de tierra más adelante. De esto, deduzco que necesitamos leer la Biblia con esperanza. Si el Apocalipsis se quedara en el análisis, ¿habría celebrado la muerte del Imperio Romano? Si Jesús hubiese puesto su atención en los soldados romanos y en los recaudadores del tributo, que, en Palestina, estaban por toda parte, no habría comenzado con una nueva comunidad en la cual los/as niños/as eran acogidos/as, donde las mujeres tenían nombre, donde los ricos se convertían. En medio de lágrimas, se viven utopías, en las memorias de la Biblia, en las experiencias de vida.

Por eso, me siento contento con este n° 24 de RIBLA. Su tema se formuló como proyecto “Por una tierra sin lágrimas”. Su subtema invita a un mirar crítico sobre las décadas pasadas para que podamos acoger las utopías que vivimos en nuestro diario vivir con alegría redoblada: “Redimensionando nuestra utopía”.

Entiendo que Alicia Winters, quien planeó este número sin poder concluirlo plenamente debido a sus actuales compromisos, vislumbró esta tarea de utopía incesante que tenemos como biblistas en medio de las comunidades y los pueblos indio-afro-latinoamericanos:

Necesitamos inspirarnos en las utopías cuya función, precisamente, es la de ser estímulo y esperanza populares.

Necesitamos rescatar las memorias de las utopías y su fuerza en el pasado, en los textos bíblicos para impedir que sean usadas como mecanismos de muerte y fatalismo.

Necesitamos evitar que las esperanzas bíblicas sean confundidas con las memorias mesiánico-populistas del caudillismo tan típicamente latinoamericano.

Con mucha alegría presento a ustedes, lectoras y lectores, este número 24 elaborado con cariño y utopía para ustedes: en este mundo, creado y, día a día, sustentado por Dios, existe lugar para cada persona, para toda creación

Milton Schwantes

LA UTOPIA ENTERRADA

Negación del ideal social en la monarquía de Israel

Israel se conformó como tal en el período anterior a la monarquía en abierto contraste con el feudalismo cananeo y desafiando al imperialismo Egipcio. En su camino de constitución atrajo a otros grupos de marginados y los aglutinó. En la forma de vida que se forjó hizo explícito un ideal que nació de su particular experiencia de Dios. El período monárquico se encargó poco a poco de ir sepultando ese ideal en todos los niveles de la vida de Israel. Pero los profetas se encargaron de hacerlo valer de nuevo en la existencia de Israel.

Israel in itself took shape during the period prior to the monarchy, contrasting with canaanite feudalism and challenging egyptian imperialism. Israel attracted other oppressed groups and gave them unity. The way of life it created manifested an ideal born from its typical experience of God. As years passed, during the period of the Monarchy this ideal was neglected and lost on every level of Israel's life. But the prophets reinserted it once again into Israel's daily life.

La vida del Israel premonárquico contrasta grandemente con la del Israel de los reyes. Esta segunda época desdibujó, por la fuerza de las circunstancias históricas, políticas y militares, todo aquello que Israel había tratado de vivir en la época anterior: la solidaridad entre las familias, las asociaciones de familias y las tribus; la participación política más extendida, la unidad de culto y de fe. Esa forma de vida y de pensamiento pre-monárquicos dan sentido a las tradiciones que la atestiguan, y continúan presentes, bien como reliquia cultural, bien como norma religioso-nacional, bien como una lucha social continua dentro de Israel¹. El resultado de ese proceso de desvirtuación de la historia de Dios con su pueblo fue la pérdida del auténtico norte de Israel, es decir, de la utopía que Yavé mismo estaba construyendo en su pueblo en todos los niveles de su vida social, económica, política y religiosa en claro contraste con los pueblos vecinos.

¹ Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.*, N.Y., Orbis Books, Maryknoll, 1979 (tercera impresión, enero de 1985), p.42 (vea la edición en español: *Las tribus de Yahveh - Una sociología de la religión del Israel liberado - 1250-1050 a.C.* Barranquilla, Seminario Teológico Presbiteriano, 1989; y vea la traducción al portugués: *As tribos de Iahweh - Uma sociologia da religião de Israel liberto 1250-1050 a.C.* São Paulo, Edições Paulinas, 1986).

Queremos, pues, en forma sucinta y, por tanto, no exhaustiva, evidenciar la contraposición de esas dos épocas del mismo Israel y tomar consciencia de que la monarquía significó la sepultura de la utopía yahvista. Sin embargo, al final, mostraremos que esa voz dominante monárquica no fue la única que se escuchó durante esos siglos. También estuvieron acompañando esa época los profetas, los portavoces de la voluntad de Dios que les recordaron, con los énfasis de cada época y muy encarnados en ella, cuál era el compromiso de la elección de Yavé y lo que ésta comportaba en su cotidiano vivir y en las relaciones socio-histórico-económicas. La utopía fue planteada de nuevo, esta vez como total realización de Yavé en medio de su pueblo.

En una primera parte mostraremos algunas características de la época premonárquica; luego, en la segunda, presentaremos algunos rasgos propios de la monarquía y, finalmente, algunas notas que presentan a los profetas como portavoces del ideal utópico de Israel.

Pero antes de entrar en materia conviene aclarar lo que aquí se entiende por utopía. Etimológicamente utopía es lo que no tiene lugar, lo que aún no tiene un espacio histórico en cuanto a su realización práctica. Sin embargo, en la medida en que la utopía es pensada, soñada y anhelada ya ha tomado cuerpo de alguna forma. Ahora bien, dicho pensamiento o sueño no es ideado en su forma perfecta primero, para luego ser realizado, sino que, en la medida en que se va construyendo en la práctica, ese mismo ideal se va perfeccionando en cuanto tal. De manera que utopía no es simplemente un idealismo inalcanzable, sino un ideal que, en la medida en que pone en movimiento una forma de vida, es dinamizador de la existencia histórica y está presente en la actualidad de las concreciones particulares y en la inadecuación que se percibe de ellas mismas por contraste con el ideal perseguido que siempre permanece más allá.

En efecto, el sistema social pre-monárquico de Israel nunca fue igual de una época a otra y, además, nunca alcanzó su forma perfecta pues fue abortado por la forma política monárquica². Pero nunca ese ideal de vida murió para siempre. De una y otra forma salió del anonimato para fecundar la existencia del pueblo y para recuperar su esperanza, función fundamental de la utopía.

1. El Israel pre-monárquico³

El Israel de esta época fue una entidad sociocultural que emergió en reacción a y en interacción con las formas dominantes de civilización en el Próximo Oriente, particularmente con el feudalismo cananeo y el imperialismo egipcio. Israel luchó por conformar un tipo de unidad independiente de la centralización política y de la estratificación social. El rechazo feroz de estas dos características del entorno en que vivía llevó a los diferentes segmentos de Israel a irse constituyendo como entidad social separada de él⁴.

² Ibid, p.33.

³ Esta primera parte está basada en la obra citada de N. K. Gottwald.

⁴ Ibid, p.43 y 214.

Pero esos grupos de creyentes en Yavé no eran los únicos marginados del sistema dominante cananeo⁵. También existían otros grupos oprimidos. Cada uno de ellos luchaba por su propia autonomía y supervivencia que los conducía muchas veces a choques con los que detentaban el poder dentro del feudalismo cananeo, pero también a contradicciones y oposiciones entre sí. Israel se sumó a estos grupos oprimidos haciendo un aporte decisivo: introdujo en ellos, con el correr de las décadas, una visión estratégica y una unidad práctica. Entonces las líneas de convergencia de los grupos sociales oprimidos se juntaron y superaron la fragmentación anterior dentro del sistema dominante que astutamente utilizaba su superioridad para dividir grupos inquietos inferiores.

Los cananeos oprimidos por el sistema feudo-imperial fueron atraídos fuertemente por el yahvismo, pues éste celebraba la liberación de una servidumbre socio-política y prometía liberación continua en caso de amenaza. Lo que resultó, pues, «fue una combinación de fuerzas que desgarró desde dentro el sistema dominante, quedando fragmentado así el gobierno jerárquico en decenas de ciudades-estado confrontadas con la unidad igualitaria de sus ex-súbditos unidos. Con el surgimiento de Israel, la “tribu” cananea al fin encontró una base ideológica y una modalidad organizativa para desafiar con éxito al “estado” cananeo»⁶. Donde estos grupos unidos como Israel se hicieron fuertes (en las tierras altas), expulsaban a sus señores, formaban un nuevo gobierno tribal de ancianos rechazando el gobierno central de reyes feudo-imperiales. En consecuencia, eran abolidos los impuestos y los trabajos forzados donde quiera que Israel prevalecía. De esta manera Israel se distanció del sistema cananeo y rechazó el camino acostumbrado de dejarse llevar hacia él y de acomodarse a él⁷.

Así, pues, la formación social Israel pudo diferenciarse claramente de su entorno, motivado esencialmente por la experiencia de un Dios liberador que lo movía a oponerse a todo lo que significara opresión y esclavitud⁸. Israel estaba organizado de tal forma que la solidaridad entre sus diferentes segmentos fuera obligatoria y pudiera ser efectiva. Todo estaba organizado en torno a la familia extendida como unidad socio-económica primaria. El sistema social se extendía hasta niveles superiores de organización: las asociaciones protectoras de familias y las tribus. En estas unidades estaban difundidas las diversas funciones (económicas, sociales, políticas, militares y religiosas), de modo que no existía liderazgo jerárquico ni estratificación social (resistida fuertemente donde comenzaba a aparecer)⁹. Las tribus confederadas resultaron formando una sociedad sin estado, o mejor, con un estado sustituto para sus gentes, en rebeldía contra la monarquía del cercano oriente¹⁰. Veamos algunos rasgos característicos de esa sociedad:

⁵ Cfr. Carlos A. Dreher. “O surgimento da monarquia israelita sob Saul”. In: *A Palavra na Vida*, nº 50, São Leopoldo, CEBI, 1992, p.14.

⁶ Norman K. Gottwald, *op. cit.* p.484-485.

⁷ *Ibid.*, p.214+325-326+332-333.

⁸ Sin embargo, no se puede caer en la tentación de idealizar el Israel pre-monárquico. También allí había contradicciones, personas con menos derechos, unas gentes empobrecidas mientras otros intentaban acumular. Pero la contradicción principal había sido superada: la ciudad no dominaba sobre el campo (Carlos A. Dreher, *op. cit.*, p.6).

⁹ “Su producción económica, su organización política, social y religiosa se hacían de forma colectiva y democrática” (*Ibid.*, p.5; la traducción es mía).

¹⁰ Norman K. Gottwald, *op. cit.*, p.345+383-384. Confirma Carlos A. Dreher, *op.cit.*, p.6.

Siempre se trató de garantizar la ayuda mutua en el antiguo Israel y era un fundamento de su primitiva existencia, pues ella era la que daba realidad social concreta a la unidad de Israel. Todos los segmentos del pueblo de Yavé estaban interrelacionados y sus funciones buscaban la solidaridad en las dificultades sociales, militares, económicas y naturales¹¹.

Las funciones políticas estaban difundidas a través de toda la estructura social o concentradas en asignamientos de roles o “tomas de poder” temporales. La idea de jefatura se dificultaba mucho en el primitivo Israel, pues el poder se ubicaba en familias equivalentes en pie de igualdad. Todo lo que significara rango o distinciones al interior de las tribus o entre ellas era fuertemente resistido¹².

La concentración de excedente económico era bloqueada por la obligación de compartir con otras familias en ayuda mutua. Las pretensiones de riqueza y honor de ciertas familias chocaba con los mecanismos de nivelación igualitaria que eran cuidados por las asociaciones protectoras de familias¹³.

La integración de la sociedad del antiguo Israel era viabilizada por diferentes tipos de asociaciones. Uno de ellos es la *mishpahâ*, o asociación protectora de familias; éstas eran unidas así en grupos de ayuda mutua para superar su debilidad y para facilitar su interacción. Hacia abajo, (a las *bet-abot*, o familias extendidas) la asociación ejercía sus funciones socio-económicas, preservando las condiciones mínimas para la integridad de cada una de las familias que pertenecían a ella por medio de medidas de urgencia que se realizaban sólo cuando la familia no podía actuar por su propia cuenta. Así se daba seguridad vital a las familias israelitas. Las funciones militares de la *mishpahâ* las dirigía hacia arriba, al nivel de la coordinación tribal¹⁴.

Otro factor de integración fundamental era el sacerdocio levítico. Fue el foco e instrumento de la tendencia hacia la normalización de pensamiento y práctica religiosa que generó la característica del antiguo Israel de ser una congregación ritual (formada por los varones adultos). Por acuerdo intertribal, las leyes rituales y morales eran “impuestas” sobre todos sus miembros y finalmente toda la sociedad sentía su efecto. Esa tendencia fue propiciada por la afiliación de grupos a un grupo pantribal de yahvistas y por la centralización cültica e ideológicamente del yahvismo. El sacerdocio levítico funcionaba como una asociación educativa con responsabilidades instruccionales además de ceremoniales. Los levitas estaban repartidos a lo largo de Israel y no se concentraban en una sola región como las otras tribus. Fueron los principales portadores del yahvismo en la época premonárquica. Ellos pusieron los fundamentos del sistema social israelita cuando Leví llegó a ser «el portador y funcionario especializado de la tradición yahvista y quedó estructurada en una cofradía transversal que penetraba y entrelazaba las diferentes tribus en una sola comunidad adoradora, militante, constructora de tradiciones y formuladora de leyes»¹⁵.

Israel se caracterizó en esa época por una cultura y un orden social unitarios. Era una sola comunidad en concepción y una sola comunidad en la práctica, donde todo está interrelacionado y es análogo: la comunidad de un solo culto en su lealtad a Yavé tiene estrecha correlación con los otros ámbitos de su existencia: relaciones

¹¹ Norman K. Gottwald, p.253.

¹² Ibid, p.298+322-323.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibid, p.267,316 y 318.

¹⁵ Ibid, p.320.

sociales igualitarias, actividades económicas similares, modos similares de gobernar la sociedad y modos similares de organizarse militarmente. En el primitivo Israel se da aquel tipo de orden cultural y social unitario que hacía falta como vínculo de los diferentes grupos fragmentados de oprimidos¹⁶.

Sobresale en el antiguo Israel el tener un culto e ideología unitarios, que «son potentes fuerzas organizativas y simbólicas para establecer y reforzar las disposiciones sociales, económicas y militares que son normativas para la comunidad»¹⁷.

De esta forma Israel, rompiendo totalmente con el feudalismo extendió su sistema sobre toda una región y todo un pueblo acreditando como “legal” su propia sociedad y forma de vida en todos los ámbitos. En Israel vemos un estilo de vida antifeudal que se plantea como una contra-sociedad completamente autónoma. El ideal que persiguió Israel fue el vivir liberados de la servidumbre, del centralismo gubernativo, de la imposición de impuestos, del endeudamiento y de la esclavitud como consecuencia de una experiencia de fe que lo condujo en este sentido, incluyendo en su camino a otros pueblos y grupos con experiencias similares de esclavitud y con necesidad análogas de liberación.

2. El Israel monárquico

Veamos aquí también algunas características de esta etapa de Israel que nos ayuden a comprender la forma como el período de los reyes se encargó de tapar aquel ideal del antiguo Israel y de socavarle su fuerza dinamizadora de su propia historia.

2.1. El escenario económico

2.1.1. *El latifundismo*

Aunque pudo haber tenido su base en el reparto de la tierra, adquiere matices nuevos y alarmantes con la formación del patrimonio de la corona. Los culpables de la injusta posesión de la tierra eran la clase alta, los altos mandos militares y los reyes, muy especialmente Azarías (Ozías). Se aumenta la práctica de apoderarse del campo del vecino, prohibido en Dt 27,17; 19,14; Pr 22,28; este posesionarse del campo ajeno se hacía no sólo por violencia sino con recursos legales. El resultado de esta tendencia es la acumulación de la tierra y la acumulación de poder político que genera asalariados y esclavos¹⁸.

Para enjuiciar la evolución social global que se dio a mediados de la época de los reyes hay que partir de la situación legal con respecto a los problemas suscitados por los bienes raíces en Israel y Judá.

Las tribus se apropiaron de las tierras con base en el hecho de la ocupación. El fundamento legal del Antiguo Testamento era que la tierra prometida por Yavé a

¹⁶ Ibid, p.489-490.

¹⁷ Ibid, p.490.

¹⁸ José Luis Sicre, “*Con los pobres de la tierra*” - *La justicia social en los profetas de Israel*, Madrid, Cristianidad, 1984, p.76-77.

las tribus eran dadas a ellas como herencia¹⁹. Por tanto, el verdadero propietario era Yavé. Entonces se explotaban los terrenos como donación hecha por Yavé a los diferentes jefes de familia y a éstas. Esto hacía que todo israelita fuera libre.

De ahí la teoría de la invendibilidad del suelo, lo cual trajo consecuencias en orden a la distribución de la tierra y al derecho hereditario en vigor para las familias.

En la monarquía, sin embargo, la apropiación de tierras también comenzó a hacerse por conquista; esto consistía en la anexión de terrenos cananeos al territorio israelítico. Para estos terrenos no entraba en vigor el derecho hereditario de Israel. Al principio el derecho de conquista no se hizo valer con vigor, sino que se compraban terrenos, como la era de la Areuná, comprada por David y la colina de Samaría, adquirida por Omrí.

Con el tiempo esta forma de posesión de terrenos se amplió; se hicieron compras aún en terreno israelítico. Las posesiones familiares se hicieron libres y los reyes se arrogaron el derecho de intervenir en herencias ajenas.

Para la administración de la corona y de los tributos se estableció un cuerpo de funcionarios al servicio del rey y de la corte. Esta burocracia adquirió muy pronto un carácter de institución estable que se fue ampliando y perfeccionando²⁰.

Esto supuso mayores gastos. Los recursos para ello se obtuvieron de diferentes renglones entre los cuales estaba el comercio exterior y los tributos que tenía que dar el pueblo; éstos beneficiaban a la corte y a la aristocracia y fueron necesarios para mantener el ejército²¹; también se impusieron trabajos forzados para las construcciones. En tiempo de Salomón todo el peso de estas medidas lo cargaba el norte. La injusticia fue creciendo; esto suscitó la rebelión de Jeroboam y la independencia de las tribus del norte²².

Consecuencia: A la ordenación de las tribus, que era la genuina constitución israelítica, se superpuso una nueva estratificación y administración de las tierras cuyo principio supremo era la creación de un sistema económico que le diera la base de suministro al país y a la población. Pero su principal cometido era el aprovisionamiento de la corte y del aparato estatal. El rey era el punto céntrico del organismo estatal, ordenado a la realeza y a su conservación²³.

Esa ampliación de la estructura administrativa (propiedades y funcionarios para su administración) son las raíces de los abusos que lamentaban los profetas, los cuales tienen como blanco a las clases altas, al sacerdocio estatal y al rey²⁴.

2.1.2. Comercio

La situación del siglo VIII a.C. en este aspecto es escandalosa. Se suministran artículos lujosos para los poderosos, los cuales se adquirirían vendiendo productos esenciales para la supervivencia del pueblo. Hay un sometimiento de los campesinos y de los pobres a una dura ley de oferta, que se aprovecha para vender los peo-

¹⁹ Siegfried Hermann *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 2^a edición, 1985, p.306.

²⁰ *Ibid.*, p.307.

²¹ Cfr. Carlos A. Dreher, *op. cit.*, p. 10. Con la monarquía se pasa al modo de producción tributario (p.11).

²² Siegfried Hermann, *op. cit.*, p.237-238.

²³ *Ibid.*, p.308.

²⁴ *Ibid.*, p.308-309.

res productos. Los comerciantes engañan en los pesos y medidas. Los grandes propietarios no solo obtienen de sus tierras lo necesario para vivir, sino que venden parte de la semilla a otros campesinos, ventas que se prestan a grandes fraudes y a hacer grandes fortunas. Pero además ellos mismos pueden prestar a interés lo cual implica el endeudamiento del pequeño campesino quien, al no poder pagar la deuda y los intereses, se ve obligado a perder sus tierras, sus hijos (entregados como esclavos) y con todo ello su propia libertad²⁵.

Todo esto supone una sociedad arbitraria con una injusticia de base. Contra ello reacciona el Deuteronomio defendiendo a los grupos más pobres: huérfanos y viudas, antes protegidos en la estructura social del antiguo Israel, por medio de la familia (*bet 'ab*) o de la asociación de familias (*mishpahâ*)²⁶.

Esta situación ha sido explicada de diversas formas:

a. Alt²⁷ explica todo a partir de la formación del patrimonio de la corona y del reparto de la tierra entre militares, ministros y funcionarios, siendo estos últimos de origen cananeo sobre todo, que tienen una mentalidad distinta, unos ideales contrapuestos a los del Israel de la época patriarcal, una concepción absolutista de la monarquía y unas leyes sobre la tierra que permitían venderla, contraria a la concepción de Israel. Esta pirámide burocrática amplía sus posesiones y para ello tienen el poder en sus manos (Mq 2,1).

b. Loretz²⁸ sitúa el desarrollo propio de Israel y Judá ubicándolo en el fenómeno más amplio del antiguo Oriente: el “capitalismo de rentas”, que consiste en dividir la producción en el mayor número posible de factores que el campesino debe pagar por separado. Se pasa así del patrimonio (posesión de la tierra) al sistema de prebendas: donación de la tierra por el estado a funcionarios, lo cual comienza ya con el nacimiento de la monarquía misma. El propietario vive en la ciudad, da la tierra a unos colonos quienes deben pagarle tributo por su uso, es decir, deben pasarle rentas por los diferentes factores de producción: agua, simiente, animales, instrumentos etc.

La posesión de la tierra tenía en el antiguo Israel un valor capital; era el medio de subsistencia fundamental para el pueblo. Una vez que se distorsiona su posesión y se ponen las condiciones que favorecen la acumulación de la misma, se echan las raíces de las desigualdades, de la esclavitud, de la acumulación de poder político y, con ello, las posibilidades de que todo ocurra en favor de los poderosos, pudiendo ellos torcer la causa del justo en beneficio propio. La gran crisis del siglo VIII a.C. tiene su raíz, en gran parte, en los problemas de la posesión de la tierra²⁹.

2.2. El escenario social

Con todo lo anterior resultan varios grupos sociales completamente desprotegidos, sometidos y oprimidos. Los individuos, cuya protección estaba asegurada an-

²⁵ Ibid, p.310-311.

²⁶ José Luis Sicre, *op. cit.*, p.79-81.

²⁷ Cit. por José Luis Sicre, *op. cit.*, cita 85, p.82 (vea Albrecht Alt. “Miquéias 2,1-5 - A redistribuição da terra em Judá”. In: *Terra Prometida - Ensaio sobre a História do Povo de Israel*. São Leopoldo, Editora Sinodal, 1987, p.9-18.

²⁸ Citado por José Luis Sicre, *op. cit.*, cita 87, p.82.

²⁹ José Luis Sicre, *op. cit.*, p.83.

teriormente por la familia (*bet 'ab*) y por las asociaciones de familias (*mishpahôt*), quedaron a merced de las catástrofes y de la voluntad de los poderosos. Con la monarquía, esas estructuras sociales que buscaban el bienestar de los grupos, la protección de los huérfanos y las viudas, de los forasteros, de los esclavos y de los débiles en general, habían quedado relegadas a un segundo plano en cuanto a instancias efectivas de solidaridad. “Con la monarquía... el shebet (tribu) llegó a ser poco más que un concepto regional o tradicional; las realidades funcionales eran el estado y la estratificación de clase. El shebet (y la mishpahâ en particular) eran cada vez menos viables como unidades sociales protectoras cuando personas de muchas tribus se encontraban juntas en nuevas estructuras sociales y políticas a las que la organización no centralizada de la tribu no podía responder”³⁰.

Esta situación se venía gestando desde el final de la época de los jueces con los problemas que trajo la sedentarización. La monarquía significó una agudización de los problemas que se plantearon allí: la injusta distribución de la tierra y el reparto de botín de guerra que pusieron las bases de las desigualdades posteriores. Ya en el siglo X a.C. la monarquía aparece como fuente de todos los males (1Sm 8,11-17).

La época de la monarquía se prestó muchísimo más que la de los jueces a grandes diferencias y a monopolios, pues se había perdido la obligación de ayuda mutua entre familias que significaba el control del superávit económico. Entre el siglo X y el VIII a.C. se fueron acentuando las diferencias surgiendo grupos de marginados y sin posesiones, de personas que ganaban su vida al margen de la ley o que tenían graves deudas. Surge la nobleza social y económica, los pequeños y medianos propietarios oprimidos por los poderosos y con peligro de pasar a ser parte de los que quedan sin posesiones ni derechos. Aparecen diversos grupos sociales en problemas: forasteros o inmigrantes, esclavos, asalariados, desocupados, lo cual rompe la igualdad y la solidaridad que se ha venido buscando³¹.

La administración de la justicia: antes de la monarquía los encargados de administrarla en territorios determinados era el patriarca en su familia, los ancianos en la mishpahâ y el juez en un territorio más amplio. Luego, con David, se creó un tribunal de apelación en Jerusalén, no caracterizado propiamente por su eficacia (2 Sm 15,2-4). La reforma de Josafat en el siglo IX a.C. muestra que la situación a que se llegó debió de ser caótica en el sur³².

2.3. El escenario religioso

Con la sedentarización se presenta otro grave problema: el religioso. Yavé no era conocido como el Dios de las cosechas, de las lluvias, de la fertilidad y de las estaciones, puesto que él era un Dios del desierto que acompañó a su pueblo durante la marcha posterior a la salida de Egipto. ¿Qué hacer, entonces, al momento de cambiar del pastoreo a la agricultura? La respuesta estaba al lado; quien cuidaba de tales asuntos era Baal, el dios de la naturaleza a quien rendían culto los habitantes de la tierra donde se habían asentado los grupos provenientes de Egipto. Invocar lo fue el paso siguiente. Con ello la fe de Israel entró en una delicada crisis de identi-

³⁰ Norman K. Gottwald, *op. cit.*, p.254.

³¹ José Luis Sicre, *op. cit.*, p.56-59.

³² *Ibid.*, p.77.

dad: ¿Yavé y Baal al mismo tiempo? Parece que el culto a ambos coexistió durante un largo período. Pero la disyuntiva se planteó: Baal o Yavé.

El baalismo fue el otro gran problema de la monarquía, que lo fomentó a través de sus alianzas políticas con los pueblos cananeos. Política y religión no podían separarse. Si se daba entrada a una extranjera para ser esposa de un rey, con ella entraba su dios, su culto y sus profetas. Y viceversa, con su religión entraba toda una concepción de la sociedad, de la tierra y unos ideales³³ que eran ajenos al yahvismo, como es el caso típico de Jezabel, aunque la admisión de mujeres extranjeras en la corte había comenzado con Salomón.

Además, el culto fue perdiendo su contenido histórico-salvífico. Los actos cúltricos antiguos eran repetidos sin la centralidad sociopolítica antigua con la consecuente pérdida de su relación tanto con las tradiciones como con la experiencia actual de la comunidad. El culto antiguo de las tribus fue perdiendo su posición primaria en el sistema social, sus funciones políticas cada vez más apropiadas por la monarquía, sus funciones religiosas desafiadas por el nuevo culto del templo real y su fuerza creadora como centro de generación de nuevos esquemas comprensivos para interpretar la historia de Israel³⁴.

3. Los profetas reviven la utopía

La igualdad y la solidaridad menoscabadas de raíz por el sistema económico y social de la monarquía era algo a lo cual Israel no podía renunciar, pues era, por naturaleza una *comunidad tribal* que siguió siendo en el plano ideal y en parte en el orden práctico. La monarquía no constituía para Israel una magnitud irrenunciable³⁵. Lo irrenunciable parece ser, entonces, aquello que Israel pretendió garantizar desde los comienzos: una sociedad liberada donde se viva en solidaridad e igualdad, donde los débiles sean protegidos, donde los pobres puedan tener acceso a lo necesario para vivir y no se vean discriminados. Este compromiso con los débiles es primero que todo de Dios y está anclado en la conciencia de Israel; se refleja desde la experiencia de Egipto y aparece claramente en el libro del Éxodo (2,24ss; 3,7-10.17; 4,31; 6,5-8)³⁶. Ya en el período de los jueces surgen los primeros esfuerzos por ayudar a los necesitados³⁷: el compromiso con los débiles pasa a ser, entonces, una parte integrante de los vínculos sociales de Israel, los cuales estaban garantizados por las estructuras de la época premonárquica.

La mentalidad tribal “utópica” de un cierto ordenamiento social igualitario irrumpió en escena con los profetas. Ellos emergieron como defensores del derecho divino que implicaba unas justas relaciones entre los miembros del pueblo y, por otra, un reconocimiento de Yavé como el único Señor, que no acepta ninguna competencia (Baal). En la práctica, la naturaleza honda de Israel se hizo sentir de esta forma en la voz de los profetas. Esa naturaleza de Israel estaba marcada indeleble-

³³ El ideal que propone la monarquía desde sus comienzos es una vida donde el lujo y la riqueza ocupan un lugar muy importante. Esta es su mayor culpa (Ibid, p.72).

³⁴ Norman K. Gottwald, *op. cit.*, p.143-144.

³⁵ Siegfried Hermann, *op. cit.*, p.175-176.

³⁶ José Luis Sicre, *op. cit.*, p.52.

³⁷ Ibid, p.59-60.

mente por Yavé mismo desde los acontecimientos fundamentales de la liberación de Egipto, la marcha por el desierto y la entrega de la tierra prometida, pasando por la constitución de Israel como pueblo en el Sinaí. A esa constitución cuyos estatutos están contenidos en la alianza, Israel no debía renunciar, porque haciéndolo renunciaba simultáneamente a Yavé y a sí mismo.

¿Por qué se hace necesaria la irrupción agresiva de los profetas, comenzando por Amós, el más amenazante de ellos? Porque las tribus desde David van perdiendo su influencia en la evolución de la monarquía, con la cual se forma en Jerusalén un gobierno estatal, un centro administrativo, un poder central que lleva en sí mismo su propia ley. La formación política queda transferida totalmente al rey y a sus funcionarios, lo cual, en cierta forma, es permitido por las mismas tribus³⁸. La política, pues, comienza a caminar independientemente de la fe yahvista, cuyas tradiciones eran conservadas en las tribus, que quedaron al margen de las decisiones de la organización estatal³⁹. Fe y política tomaron rumbos independientes. Jerusalén, capital del reino unificado, creció y se forjó con sus propias leyes. De ahí el alejamiento del proceder justo “a los ojos de Yavé”.

Con el correr de la monarquía, se creó una tradición jerosolimitana yuxtapuesta a las tradiciones de la religión tribal, cuya existencia y eficacia fue sancionada por Jerusalén donde es aceptada por Josías en el núcleo de la legislación deuteronomica, quedando la religión tribal al amparo de las tradiciones del sur. Así se fue abriendo paso en la época de los reyes una nueva mentalidad religiosa con Jerusalén como ciudad del templo.

Con el surgimiento de esa nueva mentalidad que cobijaba a las tradiciones del norte y con la “instalación” de Yavé en Jerusalén, centro de poder, se descansa sobre algo conquistado, adquirido y sancionado realmente, pero poco a poco se aparta de la marcha de Yavé por la vida ordinaria del pueblo, la cual adquiere su desarrollo independiente que termina por no ser manifestadora del Yavé conocido en el desierto y, por lo tanto, por ser *profanación de mi santo nombre* (Am 2,7b). El resultado fue la domesticación de la religión yahvista. Era necesario que se reaccionara ante esa religión domesticada que había perdido la capacidad dinamizadora de la historia toda, función de la utopía propia del Israel premonárquico. Entonces *rugió el león* (cfr. Am 3,4).

José Roberto Arango L.
Calle 42 N° 4-49
Santafé de Bogotá 1, D.C.
Colombia

³⁸ Siegfried Hermann, *op. cit.*, p.216.

³⁹ Las tribus conservaron los relatos de sus respectivas historias desde tiempos del desierto y luego se convirtieron en tradiciones “panisraelíticas”, pero en tensión con el ordenamiento estatal (Ibid, p.236-237).

EL MESÍAS SIEMPRE DEBE SER NIÑO

El uso de la metáfora “niño” como categoría mesiánica del Primer Isaías será utilizada y re-significada por generaciones posteriores a partir de contextos distintos. La imagen del niño no es una referencia pasajera, sino la opción y el sostenimiento y la insistencia de la profecía por articular su mensaje a partir del niño, lo cual exige tener en cuenta los contenidos y dinámicas que esta metáfora contiene y que sustenta la capacidad de expresar las expectativas y utopías en diversas situaciones y en diversos tiempos.

The child metaphor used as a Messianic category by First Isaiah will be re-used and given new meanings in different contexts by later generations. The image of the child is not only a reference which can be thrown away; as prophecy chooses it and insistently sticks by its decision to articulate its speech on the basis of the child, consideration must be given to the contents and dynamics which the metaphor contains and which sustain its ability to speak the expectations and utopias of differing situations, for different times.

“...porque es de infancia, hijo mío, que el mundo necesita”. (Thiago de Mello)

Existe un mesianismo especial en los textos de la escuela de Isaías. Las imágenes mesiánicas son múltiples y plurales: senos secos, regazo, siervo sufriente, un niño, las espadas transformadas en arados; imágenes de lo que aún no existe pero que ayuda a realizar lo que podría ser.

Son utopías que en cualquier momento pueden concretizarse porque son imágenes gestadas en el día a día de las comunidades proféticas.

Sería mucha pretensión tratar de una sola vez de todas estas imágenes. En esta reflexión quiero dedicarme al mesianismo del niño de Isaías, en especial del Primer Isaías (1-39).

Aquel niño... cualquier niño... todos los niños

Isaías 7,14 - “La jovencita concebirá”.

La investigación se orienta para la posibilidad de que “la mujer en embarazo sea reina madre y el hijo anunciado el futuro rey Ezequías”¹.

¹ Croatto, José Severino, *Isaías*, v.1 [O profeta da justiça e da fidelidade]. Editora Vozes, Petrópolis, 1989, p.7.

Si así fuera, la profecía no tendría nada de mesiánica, y sólo estaría reflejando la coyuntura política nacional inmediata² con la intención de hacer la crítica al reinado de Acaz, determinado por la guerra siro-efraimita (733-732).

La estrategia de Acaz fue la de aceptar la dominación política de Asiria como forma de resistencia en el conflicto presente en la región. Las consecuencias de tal estrategia fueron varias a nivel económico y religioso, especialmente, un fuerte militarismo y la negación de las condiciones de vida de los sectores más frágiles de la sociedad judaíta (huérfanos, viudas, pobres...).

El cap. 7 de Isaías se sitúa en este clima de guerra y sometimiento a los intereses asirios. Acaz será rechazado por la profecía de Isaías que, hecha la denuncia, apuntará para un tiempo de renovación que estaría vinculado aquí al futuro rey, Ezequías. Hablar de la jovencita que concebirá tenía una crítica directa al reinado de Acaz y la propuesta de una posibilidad de renovación a partir de lo nuevo que está representado en el niño-rey.

La evaluación que 2 R 18,5 hace del reinado de Ezequías es positiva afirmando que “*Yavé estaba con él*” (v.7) reafirmando el nombre que el niño recibe en la profecía de Isaías: “*Y le pondrá por nombre de Emanuel*” que quiere decir “Dios con nosotros” (Isaías 7,14b).

En este sentido, la referencia al niño que nacerá tendría una doble función en este texto: al mismo tiempo se refiere a un hecho político inmediato y lanza utópicamente la historia y la esperanza para el futuro, para lo que está por venir. La palabra *niño/infancia* es sumamente significativa en este sentido porque permite al mensaje profético concretez y provisoriedad, expectativa y realización.

Un niño y otros niños

Emanuel no es el único niño del relato. En el inicio del cap. 7 Isaías es enviado a dirigirse al rey Acaz acompañado de su hijo *Sear-Iasab* (“*un resto volverá*”). El texto no explicita el motivo de la presencia del hijo. El gesto habla por sí: Isaías se compromete personalmente en el contenido del oráculo. La crítica a las estrategias de Acaz defiende la vida del pueblo de Judá y la profecía insiste en trabajar con la categoría del niño como criterio de evaluación de proyectos políticos. Estrategias y políticas deben ser evaluadas en presencia de la geración presente y de la futura. No importa aquí la edad de *Sear-Iasab*... lo que importa es el juego escénico propuesto: se habla sobre política internacional en la presencia de los que ya son pero aún no están, de los que vendrán. La presencia del niño y su nombre político-teológico reafirman la tesis del Emanuel.

Si, por un lado, la profecía de Isaías está vinculada a los intereses de la dinastía davídica en Judá al apostar por la renovación a partir de un niño de la casa de David; por otro lado, la profecía opta por una categoría de construcción de su lógica que abre el mensaje más allá de la coyuntura inmediata. Isaías podría decir del próximo rey, su capacidad política, sus estrategias... pero prefiere trabajar con la imagen del niño, de la infancia.

La TEB/Traducción Ecuménica de la Biblia (nota z) indica el nombre simbólico del hijo y articula el nacimiento de este niño con el término del cap. 6,13, reforzando la idea de un hijo pequeño. *Sear-Iasab* reaparece en el cap. 10,21-23 de nuevo en una alusión de futuro.

También Milton Schwantes³ indica el enfrentamiento de dos estrategias: el militarismo de Acaz, por un lado, y la presencia simbólica del niño como utopía profética.

“Un-Resto-Volverá” y “Emanuel” son criterios de evaluación de la coyuntura nacional e internacional. Ellos son forma y contenido de la profecía. No son referencias marginales y reemplazables. Cuando la profecía elige sus mediaciones lo hace a partir de su fidelidad y motivaciones básicas. Los niños aquí no son detalles, envoltura de oráculos que prescindirían de esta categoría. La profecía escoge mediaciones que brotan de la vida concreta, que tienen carácter programático. En el caso de la profecía de Isaías, la presencia programática de los niños es evidente.

En el cap. 9 el niño nace. Nace en una situación de promesa de paz (v.4) y superación de la opresión (v.3). Probablemente también acá la profecía estaría vinculada al reinado de Ezequías. El texto retoma el anuncio del Emanuel y apuesta por un período que estará definido por el derecho y la justicia (v.6).

Como señala Croatto⁴ la evaluación o expectativa de la profecía en relación a Ezequías es diferente de la realizada por el deuteronomista (2 R 18,34) que resaltará el carácter religioso y cultural de la reforma de Ezequías. La insistencia de la profecía de Isaías tomando al niño como categoría y paradigma, desplaza el eje de evaluación.

No se refiere al Ezequías adulto sino que se refiere a él en cuanto niño, como “todavía no”. Esta insistencia mantiene la potencialidad del discurso profético como referente a las cuestiones inmediatas y de apertura utópica. Así, la profecía está relacionada con el desarrollo de la política davídica sin agotar su potencial de crítica, condicionando el apoyo a partir de la evaluación de las condiciones de vida de un segmento social específico: los/as niños/as.

No sería el caso, entonces, de considerar la profecía de Isaías como prisionera del davidismo y sus intereses. Al contrario, el compromiso con los niños —contenido y forma— es la dinámica programática, criterio de evaluación y de apoyo político (Isaías 12,1-2).

Un niño nos guiará (cap. 11)

Schwantes y Croatto concuerdan en que el cap. 11 es posterior al bloque de los caps. 6-9. Se mantiene la fidelidad al léxico-isaiánico⁵: “*La diferencia con 9,1-6 consiste en que ahora se trata de una promesa que se dirige al futuro y no un acontecimiento presente (‘Nos ha nacido un niño...’). Otra diferencia está en relación a 7,14 (el anuncio del Emanuel) en el enfoque dado a la dinastía davídica: allí se hablaba de una continuidad a corto plazo, aquí de un corte (imagen del tronco) y, por tanto, de un reinicio.*”

² Croatto, José Severino, *Textos misionales o sociopolíticos en el deutero-isaiás*, Buenos Aires, s.d.

³ Schwantes, Milton, *O messias criança - observações sobre Isaías 6-9+11*, Belo Horizonte, CEBI, 1987, (A Palavra na Vida, 43).

⁴ Croatto, José Severino, *Isaías...*, p.75.

⁵ Croatto, José Severino, *Isaías...*, p.87.

Aquí, dos posiciones son presentadas: 1) no importa mucho si el niño está o no vinculado al davidismo, pues se trata de un símbolo que apunta para el frente, para el futuro (Schwantes); 2) en 7 y 9 la imagen del niño está vinculada al davidismo pero, en el cap. 11, no; el niño deja de referirse a un acontecimiento inmediato y pasa a tener una dimensión de futuro (Croatto).

Las dos posiciones no consideran el niño como mediación, de forma programática. La primera alternativa desvincula la categoría con la realidad, haciendo del niño un símbolo, una forma de hablar que podría ser sustituido por otro (semilla, por ejemplo). Siendo así, la profecía no habla de ningún niño concreto, no se refiere a algún segmento social en particular; es sólo un recurso literario. La segunda no percibe que el uso de la categoría tiene una ambigüedad propia de la realidad a que se refiere: ¡al escoger la categoría niño la profecía opta por un modelo interpretativo que ya está y que aún viene!

Niño es esto: ya está/será. En esta ambigüedad de presente y futuro es que nos podemos aproximar al niño como categoría profética.

Niño es coyuntura, expectativa, encarnación y, en palabras de Hanna Arendt: *“El milagro que salva el mundo del espacio de los negocios humanos, de su ruina normal y ‘natural’ es, en último análisis, el hecho del nacimiento, en el cual la facultad de actuar se radicaliza ontológicamente. En otras palabras, es el nacimiento de nuevos seres humanos y el nuevo comienzo, los hechos que son capaces de realizar el milagro en virtud de haber nacido. Sólo el pleno ejercicio de esta capacidad puede ofrecer a los asuntos humanos fe y esperanza, las dos características esenciales de la existencia humana que la antigüedad ignoró por completo, desconociendo la fe como virtud común e importante y, considerando la esperanza como uno de los males de la ilusión contenidos en la caja de Pandora, esta fe y esta esperanza en el mundo, tal vez, nunca hayan sido expresadas de modo tan suscito y glorioso como en las breves palabras con las cuales los evangelios anunciaron la buena-nueva: ‘Nos ha nacido un niño’.”*⁶

Entonces, el cap. 11 de Isaías contiene un juicio posterior del reinado del Ezequías-adulto que abandonó su confianza en Yavé (2 Rs 18,5-9) en busca del apoyo egipcio.⁷ El Ezequías-niño era señal de esperanza, no porque era Ezequías davidita, sino porque era niño.

De nuevo el niño será la categoría de evaluación y juicio en la profecía de Isaías. En el cap. 11 el árbol del davidismo está cortado... Sólo tenemos las raíces y el anuncio de un retoño, un renuevo. Parece que el texto expresa un tiempo muy posterior, tal vez del fin de la dinastía davídica en el siglo VI.

Justicia y fidelidad (11,5) son los signos de ese renuevo, reafirmando las características de la mediación de salvación propuestas por la profecía.

El texto es categórico: “un niño pequeño nos guiará” (v.6b) teniendo como resultado una situación donde: “el niño de pecho podrá jugar junto a la cueva de la serpiente, el niño pondrá la mano en el nido de la víbora...”(v.8).

Al presentar el niño como guía de un nuevo proyecto político la profecía se desdobra para afirmar una sociedad donde los niños — contenido y forma — están seguros y con su integridad garantizada.

⁶ Arendt, Hanna. *A condição humana*. Forense Universitária, 1983, p.259.

⁷ Croatto, José Severino, *Isaias...*, p.87.

“En este sentido no es por acaso que, en el escenario paradisiaco del lobo que pasta con el cordero (11,6-9), los ‘pequeñitos’, los ‘niños de pecho’ y los ‘recién des-tetados’ sean mediadores y primeros beneficiados con la restauración de la justicia y la paz. Los menores son agentes proféticos.”⁸

Quien no sea como niño

La relectura posterior de la comunidad de Isaías abre hermenéuticamente estos textos. Ellos están vinculados a su tiempo y coyuntura, pero no tienen su fidelidad en el davidismo de modo categórico... El apoyo a la casa de David está condicionado a un programa de fidelidad al proyecto de Yavé y de práctica de la justicia y de la paz que tienen los niños como agente y criterio de evaluación.

El pequeño, el renuevo, el niño es portador del Espíritu de Yavé (11,2).

En los textos del siervo sufriente la comunidad de Isaías retoma el tema del niño que es escogido: “puse sobre él mi Espíritu...” (42,1).

Comúnmente, se ve el siervo sufriente como un grupo socialmente oprimido en el exilio. Un análisis del cap. 42 podría ser hecho en conexión con la mediación del retoño (42,5), conservando la cohesión del vocabulario de la profecía de Isaías.

También aquí, la justicia es el criterio: Dios aparece en una relación de maternidad con su niño-mediación de salvación. Algunas posibilidades:

42,6, Dios asegura por la mano y guarda a quien será alianza del pueblo y luz de las naciones, en una relectura de 9,2.

Del mismo modo, 42,7 retoma y reafirma lo que ya se había dicho sobre los pequeñitos en 9,7: son mediación del juicio y de la justicia.

En la profecía del Segundo Isaías, la imagen del brote, del renuevo, del germen continuará siendo usada para expresar la expectativa mesiánica.

En 42,9, Dios anuncia lo nuevo antes que se reproduzcan, germinen/broten (cfr. 43,19: hacer brotar lo que está en capullo).

En 44,4, derramaré mi Espíritu sobre tu descendencia, mi bendición sobre tus retoños (v.9); ellos crecerán.

45,8: que brote la salvación y junto germine la justicia.

55,10: sin haber dado a luz y regar los brotes crecerá... señal perenne (v.13).

58,8: tu luz despuntará como la aurora y tu raíz germinará, dará brotes.

61,11: sí, como la tierra hace brotar sus semillas, de la misma forma el Señor hará germinar la justicia (ungido).

59,21: mi alianza, mi Espíritu sobre ti, mis palabras... tu descendencia ni descendencia de tu descendencia ahora y siempre.

Las mujeres

Tanto en el texto de 7,14 como en 8,3 las mujeres participan del proceso como parte activa de la novedad de salvación. Los tiempos verbales en el cap. 9 tienen como horizonte la participación de mujeres: “*Nos ha nacido*”, “*nos fue dado*”. Del

⁸ Schwantes, Milton, *O messias criança...*, p.18.

mismo modo, en el cap. 11, la referencia al Mesías niño se concreta en relación con la figura materna: en el v.7 los cachorros de los animales; en el v.8 los niños son los pequeños *de pecho, destetados*. El cuerpo de la mujer da el contorno para la existencia del niño en una bella relación de alteridad e identidad.

Estas referencias atraviesan todo el libro de Isaías, algunas veces de modo secundario o indirecto, pero manteniendo el campo semántico relacionado con las mujeres: 42,14 como mujer con dolores de parto; 42,54 la mujer estéril será madre; 42,64 lino de menstruación; 65,20 no habrá niño de pecho arrebatado; 65,23 no serán engendrados niños para la calamidad, sus niños de pecho, sus retoños, serán como ellos; 66,7 dolores de parto, ella dio a luz antes que le viniesen los dolores, ella puso en el mundo un niño; 66,8 poner en el mundo, generar, dolores de parto, dar a luz; 66,9 abrir el camino, dar a luz; 66,11 mamar, senos; 66,12 amamantar, cargar en los brazos, acariciar sobre las rodillas.

De modo especial, en el Tercer Isaías, la profecía articula los dichos en relación con la reconstrucción de Jerusalén y la resignificación de los protagonismos tanto en relación con el templo y el culto, como en la vida política de Judá manteniendo las metáforas nacidas de los cuerpos de niños y mujeres.

La metáfora ausente

De modo evidente, el mesianismo del niño en Isaías calla sobre la participación masculina. La gestación, la espera, las mediaciones están siempre relacionadas con el cuerpo de la mujer o con la autonomía de la afirmación del niño como protagonista. La omisión también parece ser intencional una vez que el Mesías niño no puede estar sujeto en los límites de la familia patriarcal. El niño que trae lo nuevo no puede ser propiedad del padre. En este sentido los textos de Isaías profundizan una matriz que atraviesa todo el Antiguo Testamento, presentando niños que nacen de la novedad de Dios en la vida de las mujeres y estas son portadoras de lo nuevo: Hagar/Ismael, Sara/Isaac, Raquel/José, Ana/Samuel.

El problema no está en la ausencia de los hombres, sino en la incapacidad de la figura masculina/paterna en participar de la dinámica del Mesías-niño. Sería una contradicción interminis, que tienen su explicitación en la metáfora de la concepción y el nacimiento de Jesús.

Esta expectativa mesiánica que nace de mujeres embarazadas de lo sagrado, que engendran niños redentores, también es una crítica a las estructuras patriarcales y sus mediaciones mesiánicas fundadas en la figura de un rey, un maestro o profeta, todas estas imágenes, extensión del lugar de poder de los hombres en la sociedad.

Nos ha nacido un niño en la ciudad de Belén

Aquí, la propuesta es que el Mesías siempre debe ser niño. Es claro que aquel niño que genera la expectativa mesiánica crecerá... Será necesario rehacer el ejercicio y afirmar nuevamente la salvación a partir de otros niños nacidos en medio de nosotros. El Mesías niño no crece. Cada generación está invitada a dejarse iluminar por la nueva generación que llega, siempre llega. El mesianismo infantil no puede ser entendido como un estadio preparativo para algo que se mostrará cuando aquel

esté grande. ¡No! La novedad está, justamente, en la necesidad de hacerse siempre como niños y colocarlos en medio nuestro, contenido y forma del ejercicio siempre necesario de conversión de cada generación. A partir de la infancia, planear, proponer, revisar, priorizar, asumiendo la provisoriedad de toda, así como de cualquier, mediación de salvación. Ninguna utopía salvadora puede ser absolutizada: es necesario mantener siempre la dinámica de embarazar, de dolores de parto, de nacimiento, de ver el mundo por primera vez.

Es evidente el uso de los textos de Isaías en la construcción de las memorias en torno de Jesús, de modo especial de la infancia de Jesús (Mt 1-2; Lc 1-2).

Más que una historiografía con interés cronológico, los textos de Mateo y Lucas realizan el ejercicio hermenéutico de comprender la presencia salvadora de Dios a partir del niño. Una lectura cuidadosa de los textos de la infancia indica la posibilidad de una comprensión mesiánica que se expresaría en la centralidad de la infancia en el proyecto del reino de Dios.

Desafortunadamente, en la organización final de los evangelios, estas memorias del mesianismo infantil están dispersas dentro de un proyecto global que centraliza la acción salvadora en los acontecimientos de cuño sacrificial del final de la vida de Jesús. Como introducción a las narrativas evangélicas, la infancia funcionaría solamente como preparación para el Mesías adulto. Llama la atención la casi total indiferencia con que las cristologías posteriores tratan los materiales narrativos de la infancia. Ciertamente, estos materiales narrativos no combinan con el eje sacrificial cristológico que rápidamente se impone en el Nuevo Testamento.

En los evangelios de la infancia el Mesías es niño y pobre, nacido de mujer en situación de marginalidad. La escena del nacimiento puede ser entendida como parte del carácter trágico de la existencia humana por sus situaciones de precariedad e improvisación, pero nunca de modo sacrificial. Toda la escena esta motivada por gratuidad. La presencia de ángeles, pastores y magos que identifican en el niño la salvación apuntan para la suficiencia del acontecimiento en sí mismo. Del mismo modo los textos relacionados con Simeón y Ana (Lc 2), que esperan por la salvación y, efectivamente, la descubren en su encuentro con el niño.

En esta perspectiva no es necesario que el Mesías crezca y camine inevitablemente para la cruz. En los relatos de la infancia tenemos la formulación de una cristología que no requiere del modelo expiatorio-sacrificial. El niño en su fragilidad, gratuidad y provisoriedad exige cuidado - abrazo, pecho, brazo, exige análisis de coyuntura (Herodes y su persecución Mt 2,16) y planificación a partir de una motivación básica: garantizar la vida. Esta motivación organiza las relaciones y establece prioridades, no de modo ideal, sino por dentro del mundo trágico de los niños pobres, la revelación plena de la presencia salvadora de Dios.

Algunas narrativas evangélicas (Mt 18,1; Lc 9,46) resaltan la fidelidad de Jesús para con los niños como mediación y criterio para la participación en el reino de Dios. Sería posible, entonces, indicar la posibilidad de que Jesús no era mesías de sí mismo. Por lo menos, algunas comunidades lo entendieron así, cuando afirmaron programáticamente: “quien no se hace como niño...porque de ellos es el reino”.

También Jesús y su comunidad rehacen el ejercicio hermenéutico propuesto por la comunidad de Isaías: tener los niños como lugar privilegiado para evaluar la vida, hablar de Dios. En ese ejercicio la comunidad de hombres y mujeres está invitada a experimentar lo sagrado siempre presente entre nosotros en la provisorie-

dad y precariedad de nuestras más lindas mediaciones de salvación y utopía: los niños. Hombres y mujeres en relación. Uno dentro del otro. Deseo. Amor. Embarazo de la vida en ella misma. Cuerpo preñado de lo que ya es y de lo que vendrá. Traer a la vida. Dar a luz. Dolores de parto. Nacer junto y ver la vida, las personas, la creación siempre como si fuese la primera e irremplazable vez por los lindos y pequeños ojos insustituibles de esos niños que nos han nacido.

No se trata, con esta propuesta, de desconocer las cristologías que se articulan alrededor de la cruz y de la muerte de Jesús. Lo que se resalta es la posibilidad de alternativas mesiánicas, una pluralidad de alternativas mesiánicas, una pluralidad de mediaciones salvadoras que habrían hecho parte de la vida de muchas comunidades organizadas por el movimiento de Jesús. Algunas de estas comunidades valoraron y expresaron su comprensión de la salvación a partir del Jesús-niño y continuaron resaltando en la vida de Jesús el ejercicio hermenéutico exigido a cada generación: hacerse como niños. Jesús, para algunas comunidades, no se entendía como mesías, sino que señalaba la fidelidad programática con la vida de los niños como la instancia salvadora capaz de construir comunidades anunciantes del reino de Dios. En este sentido, se abre la posibilidad de una comprensión de la salvación que no se agota ni se absolutiza en un acto único, irreductible e irreplicable como el presentado por las cristologías sacrificiales.

Afirmar la pluralidad de mesianismos en el Antiguo Testamento, así como en el Nuevo Testamento, abre la posibilidad de un cristianismo en diálogo con otras mediaciones mesiánicas, otras utopías, de modo especial, para quien vive en el continente latinoamericano, con sus millones de niños y niñas por las calles de las ciudades, trabajando en situación de esclavitud, lejos de cualquier servicio digno de salud, educación y alimentación... Rescatar el mesianismo es mucho más que una alternativa: es una necesidad y una exigencia.

Con mi hija, Clarissa, de 3 años, aprendí a hacer siempre nuevo este ejercicio de re-dimensionar la esperanza y las utopías. Le cuento historias bíblicas. Después, ella me las cuenta. Una de nuestras preferidas es la de Zaqueo. Cada vez que ella me la cuenta cambia el final y me sorprende con tantas alternativas posibles de salvación:

Había una vez un lindo Zaqueo que subió en un árbol para ver a Jesús. Él encontró una linda Zaquea y se quedaron a vivir en el árbol.

Yo le pregunto: Hija, ¿y Jesús?

¡Ah! Mamá, ¡en esa historia Jesús no es necesario!

Y otra:

Y Jesús le dijo a Zaqueo que bajara del árbol y fue a comer en su casa. Después que comieron Jesús le dijo: Zaqueo, ¿vamos a subir nuevamente a aquel árbol? Si Jesús puede bajar de todos los dogmas cristológicos y subir en los árboles que nosotros inventamos todos los días de nuestra vida, conversar sobre mesianismo, utopía y salvación es mucho más fácil y bonito... porque es de la infancia, de Clarissa, que el mundo tanto necesita.

Nancy Cardoso Pereira
Rua Arcturus 40
São Bernardo do Campo - SP
09731-530
Brasil

EL SIGNIFICADO DEL VERBO “PLANTAR” EN EL LIBRO DE JEREMÍAS: YAVÉ COMO AGRICULTOR

El uso metafórico del verbo “plantar” en el libro de Jeremías, teniendo a Yavé como sujeto, expresa el lugar del grupo al que se refiere el verbo en una posición de poder, de liderazgo frente a la tierra y al pueblo. Con esto podemos decir que el uso de la metáfora —donde Yavé aparece como sujeto del verbo “plantar” y donde un determinado segmento de la sociedad judía es visto como complemento— es bastante coherente con un significado que puede ser entendido en todos los textos donde encontramos un uso metafórico del verbo “plantar”. El verbo “plantar” está relacionado con las esperanzas y las utopías del exilio y del post-exilio.

The metaphorical use of the term “to plant” in the Book of Jeremiah, with Yahweh as its subject, denotes the placing of the group referred to in a position of power, of leadership at the head of the land or of the people. With this we can say that the use of the metaphor —where Yahweh is in the position of subject of the verb “to plant” and where a given segment of Judahite society is seen as the object— is quite coherent and has a meaning which can be understood in all the texts where we have then metaphorical use of the verb “to plant”. This “planting” is related to the exilic-post-exilic hopes and utopias.

1. Introducción

Los profetas del Antiguo Testamento usaban la poesía en sus predicaciones, sus utopías y esperanzas. En su colocación al lado del pueblo sufrido, buscaban transmitir el mensaje y la esperanza que recibieron de Dios, criticando los grupos de la sociedad responsables por la desintegración de las relaciones humanas de respeto a la vida, por el ejercicio de la injusticia y opresión contra el pueblo.

En su lenguaje poético, el profeta usa muchas metáforas que para nosotros hoy no son tan fáciles de comprender, tanto por la distancia que existe entre nuestro tiempo y el tiempo de los profetas, cuanto por la propia visión de mundo, que puede ser una barrera que nos impide entender mejor el mensaje profético. No obstante, existen aspectos de identificación que nos aproximan a los textos proféticos, como la crítica contra el sufrimiento del pueblo pobre cada vez más oprimido y explotado. Aquí el mensaje profético se torna más que nunca actual e importante, en dimensiones de esperanza y de utopía.

El profeta Jeremías no escapa a esta regla. En sus poesías, que revelan su sensibilidad ante la palabra de Yavé, este profeta usa muchas metáforas sacadas de lo cotidiano, de la realidad del pueblo al cual proclama el mensaje de Yavé. En las abundantes metáforas del libro de Jeremías tenemos algunas más centrales que otras. Una de las metáforas centrales es la descripción de Yavé como un agricultor que planta un grupo o a alguien. La interpretación de esta metáfora puede influir en la comprensión de todo el libro de Jeremías y puede ayudarnos a entender el mensaje del profeta.

En el primer capítulo del libro, Yavé le da al profeta Jeremías, a través de su palabra, el poder de destruir y construir, arrancar y plantar naciones y reinos: “Entonces alargó Yavé su mano y tocó mi boca. Y me dijo Yavé: Mira que he puesto mis palabras en tu boca. Desde hoy mismo te doy autoridad sobre las naciones y sobre el reino para extirpar y destruir, para perder y derrocar, para reconstruir y plantar” (Jr 1,9-10).

2. Conociendo la problemática

Nos llama la atención el hecho de que el verbo “plantar”, teniendo a Yavé como sujeto (*nt'*), se refiere a realidades diferentes como el objeto “plantado”.

En Jr 11,17 —por ejemplo— el objeto es la “casa de Israel” y la “casa de Judá”. En Jr 12,2, por otro lado, son los perversos. En Jr 24,6 y 32,41, el verbo se refiere a los exilados en cuanto que Jr 42,10 se refiere a aquellos que permanecieron en la tierra.¹

Estos son apenas algunos ejemplos para mostrar que esta metáfora es usada para referirse a grupos opuestos.

Esta primera observación nos lleva a preguntarnos por el significado de esta figura, propia de una realidad agrícola.

¿Tendría esta metáfora significados distintos de acuerdo con el contexto o el complemento? ¿Habría una cierta unidad en el significado, que podría ser extensiva para todos los textos? ¿Cuál podría ser este significado? A estos interrogantes procuraremos dar una respuesta.

Para aproximarnos a estas respuestas será necesario mirar con cierto cuidado a cada texto donde encontramos el uso de esta figura de Yavé como agricultor.

No podemos estudiar todas las cuestiones literarias que comprende este verbo, especialmente en su relación con la fórmula “construir y plantar”; por tanto, nos limitaremos a aspectos que nos ayuden a entender el significado de la metáfora.

El verbo “plantar” (*nt'*) aparece en el libro de Jeremías muchas veces acompañado por otros verbos como “construir” (*bnh*), “arrancar” (*ntx*), “demoler” (*nts*), y otros estructurando formas fijas. Podemos decir que el binomio “construir y plantar” —por ejemplo— es una expresión específica del libro de Jeremías.² El par de

¹ En cuanto a la discusión sobre el uso de este verbo en una perspectiva de la historia de las formas vea: BACH, “Bauen und Pflanzen”, em: RENDTORFF/KOCH, (editores), *Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen, Festschrift für Gerhard von Rad*, Neukirchen, 1961, p.7-32.

² WEIPPERT mostró convincentemente que estos dos conceptos no pertenecen a la tradición deuteronomista, sino a la profética (*Prosareden des Jeremiabuches*, Berlin/New York, 1973, p.193-202 (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, v.132). Fuera de la literatura jeremiánica este par de conceptos, teniendo a Yahvé como sujeto (gramatical o lógico) aparece solamente en 2 S 7,10-11; 1 Cr 17,9-10; Is 5,2; Ez 36,36, cuatro veces en total, en cuanto que sólo en el libro de Jeremías él aparece cinco veces: Jr 18,9; 24,6; 31,28; 42,10; 45,4. Compare también BACH, “Bauen und Pflanzen”, p.13 y 24-25.

antónimos “construir y destruir” aparece en Is 49,17; Ez 36,36; Ml 1,4; Sl 28,5; Job 12,14. En cuanto que el par de verbos “plantar y arrancar” aparecen, fuera del libro de Jeremías, solamente en Am 9,15. Por otro lado, el binomio “construir y plantar” es mucho más frecuente en el Antiguo Testamento (20 veces), aunque en su sentido estricto y no metafórico como es usado en el libro de Jeremías.

El uso del verbo “plantar”, como una acción de Yavé para con su pueblo fue introducido por Is 5,2 y 2 Sm 7,10.³

De esta manera podemos decir que el par de verbos “construir y plantar” en el sentido figurado, teniendo a Yavé como sujeto, pertenece a la tradición profética y fue apropiado especialmente por Jeremías.⁴

Esta expresión “construir y plantar” fue usada en la redacción final del libro de Jeremías colocándola en la introducción del libro y haciéndola así el centro de la misión profética (Jr 1,4-10).⁵ Este aspecto se destaca aún más cuando percibimos que en Jr 2-6 la misión profética es descrita como un proceso de evaluación, de prueba (compare Jr 5,1; 6,9.27).

La comprensión del uso del verbo “plantar”, en relación a una actividad divina sobre el pueblo, nos ayudará a entender un poco mejor el mensaje del libro del profeta Jeremías.

Por esta razón procuraremos leer los textos donde encontramos este uso del verbo “plantar”: Jr 2,21; 11,17; 12,2; 18,9; 24,6; 31,28; 32,41; 42,10 y 45,4. Estos textos serán vistos desde el punto de vista formal (tiempo del verbo, tipo de texto, etc.) y desde el punto de vista de los destinatarios (a quien se refiere el texto).

3. Conociendo los textos

3.1. Jeremías 2,21

Yo te planté como vid de la mejor calidad, como vid de la semilla más fina. ¿cómo te has convertido en sarmiento de vid bastarda?

El verbo “plantar” es usado en el perfecto, indicando una acción en pasado. El objeto de la acción está colocado como un sufijo pronominal de 2ª persona femenino singular. En el contexto no hay un sustantivo femenino que justifique el uso del sufijo pronominal, sin embargo, es probable que el autor se apegue a la figura de la prostituta, que aparece en el v.20, y coloca esta figura femenina como interlocutora.⁶

³ WEIPPERT, *Prosareden*, p.201.

⁴ WEIPPERT, *Prosareden*, p.201. BACH cree que la forma fija “construir y plantar” tiene su origen entre los agricultores libres, que posiblemente la usaban especialmente para celebrar el nacimiento de un hijo (“Bauen und Pflanzen”, p.23). Sin embargo, BACH también dice que el uso de esta forma referida a Yavé no puede ser documentada con seguridad antes de Jeremías. Lo que se encuentra es el uso separado de la acción divina de “plantar”, pero no la acción de construir (“Bauen und Pflanzen”, p.15).

⁵ Según HERRMANN, Jr 1,10 es, sin duda, fruto del trabajo redaccional (*Jeremia*, Neukirchen -Vluyn 1987, p.46, también p.51 [Biblischer Kommentar Altes Testament, v.12/1]).

⁶ Vea Borges de Sousa, *Studie zum Menschverständnis in Jr 2-6: Ein Beitrag zur Anthropologie des Jeremiabuches*, Verlag am Lottbeck, Hamburg 1993, p.144s.

Este texto presenta algunas dificultades, que no encontramos en otros textos donde este verbo es usado, pues el objeto plantado aquí es “como vid excelente”.

La pregunta que surge hace relación a lo que podría significar esta expresión. Algunos exégetas creen que se trata de todo el pueblo de Judá y que la expresión “vid excelente” sería una metáfora para “raza noble”.⁷ Esta figura es usada una sola vez en el libro de Jeremías, aunque encontramos un paralelo en el libro del profeta Isaías. El término hebreo *soreq* que aparece en Is 5,2 no se refiere al pueblo como un todo, sino a un grupo específico. Este grupo es identificado como “hombres de Judá” en Is 5,3 y ellos fueron plantados en la casa de Israel (Is 5,7).⁸

El paralelo en Is 5,1-7 nos lleva a pensar que el uso del verbo en Jr 2,21 tampoco se refiere a todo el pueblo, sino a un grupo del pueblo. Posiblemente un grupo como los “hombres de Judá” que ocupan una posición destacada, de liderazgo en la nación.

3.2. Jeremías 11,17

Yavé Sebaot, que te plantó, pronunció contra ti una calamidad, por causa del gran mal que la casa de Israel y la casa de Judá hicieron, pues provocaron mi ira, quemando incienso a Baal.

Con una afirmación acusadora son colocadas en Jr 11,15-17 informaciones sobre la situación. El verbo “plantar” aparece en participio activo singular (qal) y puede ser entendido en tiempo presente, pues el participio activo en hebreo indica una persona o cosa en ejercicio ininterrumpido de una determinada acción.⁹ Este verbo puede también indicar una acción en pasado que, diferente del imperfecto, exprese una “pura duración”.¹⁰ En ambos casos el presente está expreso. De esta manera podemos entender que las grandezas “plantadas” por Yavé — “casa de Israel” y “casa de Judá” — aún están “plantadas”, o sea, aún existen en el lugar donde Yavé las colocó.

En el contexto, los miembros de la “casa de Israel” y de la “casa de Judá” son presentados como hombres, que tenían el derecho de culto y lo ejercían. Es bien posible que con el uso del término “cometer abominaciones/hacer maldades” del v.15 el autor se esté refiriendo a decisiones y a posiciones políticas en relación con las naciones extranjeras (compare Jr 9, 23-26).¹¹ Si es así, podemos afirmar que la “casa de Israel” y la “casa de Judá” están constituidas por hombres capaces, libres para el culto y portadores de poder político.

3.3. Jeremías 12,1-2

Justo eres, oh Yavé, aún cuando peleo contigo; aún así, pelearé mi causa delante de ti. ¿Por qué prospera el camino de los impíos? ¿Por qué viven en paz to-

⁷ VOLZ, *Der Prophet Jeremia*, Leipzig 1928, 2ª edición, p.25.

⁸ Compare WILDBERGER, *Jesaja. Kapitel 1-12*, Neukirchen-Vluyn 1980, 2ª edición, p.172s (Biblicher Kommentar Altes Testament v.10/1).

⁹ GESENIUS-KAUTSCH § 116/1, p.370.

¹⁰ Compare GESENIUS-KAUTSCH § 107d + § 116/2, p.371.

¹¹ Compare RUDOLPH, *Jeremia*, Tübingen, 1947, p.70 (Handbuch zum Alten Testament, v.12).

dos los traidores? Los planté, y ellos se arraigaron; crecen y también dan fruto; de labios para afuera, te tienen cerca, pero en su interior están lejos de ti.

Este texto trae una “lamentación” del profeta a Yavé por causa de la prosperidad del “impío” que fue “plantado” por el propio Yavé.

La forma perfecta del verbo “plantar” indica una acción pasada. El texto deja evidente que el grupo aquí en cuestión (impíos) es un grupo de prósperos —prosperan y dan frutos— a pesar de la difícil situación por la cual atravesaba la tierra (Jr 12,4).

Es muy cuestionable el argumento de que estas palabras de Jr 12 se refieren directamente a los “hombres de Anatot”, como lo expresan algunos comentaristas¹². Aunque el texto de Jr 11,18-23 haya levantado la cuestión sobre la prosperidad del “impío” el término *rexa'im* indica de manera general aquel que estaba contra la predicación de Jeremías. Por tanto, podemos decir que el objeto de la acción de Yavé —los que fueron plantados— pueden ser identificados como opositores de Jeremías que, a pesar de la difícil situación económica de la tierra por causa de la sequía, vivían bien, prosperaban y no sufrían las funestas consecuencias de la sequía.¹³

3.4. Jeremías 18,9

En otra ocasión hablo sobre una nación y sobre un reino para construir y para plantar.

En la interpretación del trabajo del alfarero y su comparación con la acción de Yavé aparecen en Jr 18,9 los verbos “edificar” y “plantar”, relacionados a la “nación” y al “reino”.¹⁴ El uso de estos verbos en infinitivo indica una generalización.¹⁵ Así como el alfarero tiene poder sobre el barro, Yahvé tiene poder sobre la “casa de Israel”.

Las palabras de Jr 18,1-12 se dirigen a la casa de Israel (v.6). Tanto la amenaza de Jr 18,7 como la palabra de salvación condicional de Jr 18,8-9 parecen intentar llevar a la casa de Israel a un arrepentimiento.

Ya que los términos “nación/pueblo” y “reino” indican grandezas políticas,¹⁶ podemos entender que el término “casa de Israel” indica de igual modo una grandeza política. Ya se observó, con razón, que los destinatarios de la orden de transmitir la palabra en Jr 18,11 explican de quien se está tratando con el término “casa de Israel”.¹⁷ Son los “habitantes de Jerusalén” y los “hombres de Judá”. Es muy probable

¹² Por ejemplo RUDOLPH, *Jeremia*, p.73; LAMPARTER, *Prophet wider Willen: Der Prophet Jeremia*, Stuttgart 1982, 3ª edición, p.127-128 (Die Botschaft des Alten Testaments, v.20), y otros.

¹³ POHLMANN dice: “Ellos se encuentran en posición de influencia, Yahvé los ‘plantó’, ellos tienen éxito, están seguramente plantados, producen frutos” (*Die Ferne Gottes Studien zum Jeremiabuch: Beiträge zu den ‘Konfessionen’ im Jeremiabuch und ein Versuch zur Frage nach den Anfängen der Jeremiatradition*, Berlin/ New York 1989, p.68 (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, v.179).

¹⁴ Jr 18,7 trae en relación a estas mismas grandezas los conceptos antónimos “arrancar”, “demoler” y “destruir”.

¹⁵ Compare GESENIUS-KAUTSCH § 113/1, p.353. El uso de los infinitivos en este contexto se explica por la subordinación al verbo “hablar” (*abr*).

¹⁶ Compare HULST, in: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, v.2, col. 316s; WEIPPERT, *Prosaerden*, p.49, n.102.

¹⁷ THIEL, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25: Mit einer Gesamtbeurteilung der deuteronomistischen Redaktion des Buches Jeremia*, Neukirchen-Vluyn 1973, p.216 (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, v.41).

que los “habitantes de Jerusalén” aquí mencionados sean un grupo que posee poder de decisión política (compare 2 Cr 22,1), como el “pueblo de la tierra” (2 Rs 11,14.18.20).¹⁸ Se percibe que no se trata de los “habitantes de la tierra” sino de Jerusalén.

3.5. Jeremías 24,5-6

Así dice Yavé Dios de Israel: Como a estos buenos higos, así atentaré con favor a los exilados de Judá, que yo envié de este lugar para la tierra de los caldeos. Pondré mis ojos sobre ellos, para su bien, y los haré regresar a esta tierra. Los edificaré, y no los demoleré; y los plantaré y no los volveré a arrancar.

Estudios mostraron que Jr 24,6 probablemente es una transposición de la afirmación de Jr 42,10, que se refiere a los que permanecieron en la tierra después del ataque de Babilonia, y no a los que fueron llevados,¹⁹ posiblemente los primeros exilados en el período de Joaquín.

En Jr 24,6 tenemos el uso del verbo en perfecto. Indica en este contexto que la decisión de Yavé ya fue tomada, pero no fue aún realizada.

3.6. Jeremías 31,27-28

He aquí que vienen días, dice Yavé, en que sembraré en la casa de Israel y en la casa de Judá semillas de hombres y semillas de animales. Y sucederá que, como cuidé de ellos para arrancar y derribar, para trastornar, destruir y afligir, así cuidaré de ellos para edificar y para plantar, dice Yavé.

Jr 31,27 trae la fórmula “He aquí que vienen días”, que introduce una promesa de salvación dirigida a la “casa de Israel” y a la “casa de Judá”. El contenido de esta promesa, sin embargo, se encuentra en el v.28 expresado con los verbos “plantar y construir” en infinitivo. Estos verbos indican una acción aún no realizada por Yavé y están en relación antagónica con los verbos “arrancar”, “derribar”, “trastornar”, “destruir” y “afligir”, que describen de manera generalizada el fin del estado de Judá. Observamos que la afirmación del v.27, “sembrar (זר) una semilla de hombre (*’adam*) y una semilla de animal (*behemah*)”, está colocada como presupuesto para la realización de la promesa. En el contexto “sembrar” y “plantar” son acciones distintas.

Podemos afirmar con base en la relación de la promesa —“plantar y construir”— con los antónimos, que esta promesa se refiere a la reestructuración del estado de Judá en cuanto grandeza política.

¹⁸ Al respecto vea SEITZ, *Theology in Conflict: Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah*, Berlin/New York 1989, p.42-71 (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, v.179). SEITZ muestra que en Jerusalén habían varios grupos sociales y los “habitantes de Jerusalén” formaban apenas un grupo entre otros. Esta expresión no designa todos los habitantes de Jerusalén.

¹⁹ POHLMANN, *Studien zum Jeremiabuch: Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches*, Göttingen 1979, p.19-31 y 123-145 (FRLANT, v.118). Compare aún KILPP, *Niederreißen und Aufbauen*, p.23ss.

3.7. Jeremías 32,41

Yo me alegraré de hacerles el bien, los plantaré en esta tierra, con toda la fidelidad de mi corazón y de mi ser.

Jr 32,41 se refiere a los exilados, sin limitarse a los de la primera deportación como en Jr 24,6. El verbo “plantar” tiene la misma forma gramatical del verbo en Jr 24,6. El contexto, sin embargo, deja claro de que se trata aquí de una acción de Yavé aún no realizada.

3.8. Jeremías 42,10

Si verdaderamente ustedes están dispuestos a quedarse²⁰ en esta tierra, entonces yo los edificaré y no los derribaré; los plantaré y no los arrancaré, porque estoy arrepentido del mal que les envié.

Ya mencionamos que Jr 42,10 ejerció influencia sobre la redacción de Jr 24,6 y, en consecuencia, sobre Jr 32,41 por lo cual estos versículos se deben entender a partir de Jr 42,10.²¹ A pesar de la forma perfecta del verbo, el sentido condicional de la frase indica que se trata de algo que puede suceder en el futuro y que el único supuesto es la permanencia en la tierra.

3.9. Jeremías 45,4

Esto les dirás: Así dice Yavé: He aquí que destruyo lo que edificué, y arranco lo que planté. Y lo mismo haré en toda la tierra.

En el contexto de la promesa a Baruc, el verbo “plantar” se encuentra en una construcción antitética como en Jr 24,6 y 42,10 y parece presuponer el conocimiento de estos dos textos. El uso perfecto del verbo acompañado por un participio activo indica una acción en pasado. En este versículo no queda claro lo que, concretamente, está siendo destruido y arrancado. El texto hebreo trae una frase nominal explicativa —“toda esta tierra”—, que es omitida en la Septuaginta (texto griego).

4. Haciendo algunas consideraciones

Estas observaciones hechas en los textos donde el verbo “plantar” aparece en el libro de Jeremías deben ayudarnos a comprender mejor o, al menos, aproximarnos más al sentido dado al verbo, en cuanto descripción de la acción de Yavé sobre su pueblo.

²⁰ El uso del infinitivo con el verbo conjugado de la misma raíz esclarece el sentido o refuerza el significado del verbo conjugado, en este caso el verbo es “permanecer, quedarse, vivir”, etc.

²¹ Compare POHLMANN, *Studien zum Jeremiabuch*, p.144s; HOLLADAY, *Jeremiah 1: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1-25*, Philadelphia 1986, p.658 (Hermeneia A Critical and Historical Commentary on the Bible).

¿Será que la interpretación, asumida por muchos, del retorno a la tierra²² realmente hace justicia al uso figurado del verbo “plantar” que tiene Yavé como sujeto de la acción, o tendrá otro sentido? Existe, por ejemplo, quien comprende el uso de los verbos “plantar” y “construir” en el libro del profeta Jeremías como sinónimos, con diferencias apenas retóricas.²³ Este par de verbos significaría, una acción de Yavé en la historia de salvación del pueblo.²⁴ Y los antónimos representarían, en consecuencia, la desgracia.²⁵ Este sentido que se da a los verbos es aún extremadamente generalizado, pues no especifica qué acción sería esta, además que es bastante cuestionable que los verbos “construir” y “plantar” son realmente usados como sinónimos.

Otros dan un paso al frente, cuando afirman que los verbos “construir” y “plantar” indican el fundamento de la existencia del pueblo en oposición a los términos “demoler”, “destruir”, “arrancar” etc, que “son resultados de la derrota militar: destrucción de los recursos naturales, destrucción de las ciudades, aldeas y fortificaciones militares, asesinato y deportación del pueblo.”²⁶ Esta interpretación es aún —a mi parecer— incompleta, aunque presente elementos que corresponden al significado de los verbos usados para describir la derrota de Judá delante del ejército babilónico. Aún así, tenemos que admitir que esta derrota no fue puramente militar, sino también política. Babilonia lleva, entre otros, a los que ejercen el poder político para el exilio (compare 2 R 24,14-17; 25,12) y asume el poder sobre la tierra y sobre el pueblo, que allí permaneció.

Teniendo en cuenta que el verbo “plantar” es usado para diferentes grupos y no para el pueblo como un todo, y que estos grupos experimentan de manera diferente la experiencia histórica del ataque babilónico contra Judá, no podemos decir que las interpretaciones anteriores hayan respondido nuestra pregunta sobre el uso del verbo “plantar” con Yavé como sujeto en el libro del profeta Jeremías. Partiendo de las observaciones que hicimos de los textos donde el verbo “plantar” aparece, quisiéramos repensar el sentido dado al verbo.

Es evidente que por tratarse de un sentido figurado, existe el peligro de colocar más sentido de lo que el uso puede soportar. Se puede suponer que tenemos diversos sentidos y que no se puede encontrar un denominador común para todos los textos. Pero es —para mí— poco probable que el uso metafórico de este verbo en el libro de Jeremías, que tiene características de fórmula fija, no haya sido realizado de forma coherente, aún dentro del largo proceso redaccional del libro.

²² Por ejemplo DUHM, *Das Buch Jeremia*, Tübingen/ Leipzig 1901, p.270; LAMPARTER, *Prophet wider Willen: Der Prophet Jeremia*, Stuttgart 1982,³⁴ edición, p.312; también p.327 (Die Botschaft des Alten Testaments 20). La dificultad de esta interpretación puede ser sentida en las entre líneas del comentario de WEISER a Jr 24,6 cuando dice: “él los traerá de regreso a su tierra y allí los plantará y los construirá como pueblo de Dios” (*Der Prophet Jeremia: Kap 1-25,13*, Göttingen 1952, p.221 [Das Alte Testament Deutsch, v.20]). El comentario de WEISER deja claro que el retorno a la tierra y el plantar son dos acciones distintas.

²³ BACH, “Bauen und Pflanzen”, p.27. En cuanto a la comprensión de BACH del desarrollo de la fórmula “construir y plantar” vea, en la misma obra p.23ss.

²⁴ BACH, “Bauen und Pflanzen”, p.28.

²⁵ “Las palabras ‘construir’ y ‘plantar’ no son simples expresiones figuradas para interpretar de manera generalizada la acción de producir el bienestar de la comunidad, sino una tentativa de conceptualización de la comprensión de Israel de la acción salvadora de Yahvé en la historia pasada de su pueblo, conocida en el ‘credo.’” De esta manera las palabras ‘destruir’ y ‘arrancar’ no indican la introducción de una situación cualquiera de sufrimiento, sino del fin de la historia de salvación. BACH, “Bauen und Pflanzen”, p.28. Para BACH el uso de estos conceptos quiere expresar teológicamente ‘elección y rechazo’ en el contexto de la esperanza de salvación, que se aproxima con el anuncio de un nuevo comienzo en Jr 31,31ss.

²⁶ LEVIN, *Die Verheissung des neuen Bundes*, p.144.

La clave para la comprensión del sentido de “plantar” en el libro de Jeremías se encuentra en Jr 42,10.²⁷ Este versículo dificulta enormemente el sentido “introducir en la tierra”, porque el texto no deja dudas de que se refiere a aquellos que están en la tierra. Incluso interpretando Jr 42,10 a partir del v.12, no se podrá entender el término “retornar” (*xvb*) como un regreso del exilio. Aquí se trata de retomar la posesión de la tierra. Esta interpretación se fortalece con el hecho de no usar la palabra “tierra” (*'erez*), sino “suelo”, “propiedad tierra” (*'admah*). En el contexto esta comprensión es mucho más coherente, pues los remanescientes estaban en la tierra, pero no la poseían. Ellos no tenían ni la posesión del suelo ni el control político sobre la tierra. Después de la toma del poder por los babilonios, aunque el pueblo permaneció en la tierra, no estaba “plantado”.

El uso del verbo en Jr 24,6 no indica un acto de introducir en la tierra — como entienden algunos —, aunque se refiera a los exilados por Babilonia. Pues mas allá de ser una apropiación de la promesa hecha en Jr 42,10 el texto deja claro que habrá tres consecuencias del “lanzar los ojos” de Yavé sobre los exilados: 1) Hacer regresar a la tierra; 2) edificar; 3) plantar. Estos tres actos son distintos, no sinónimos, y parecen seguir un orden lógico, lo que nos lleva, en consecuencia, a pensar que estar en la tierra es presupuesto necesario para ser “plantado”.

El uso del verbo en Jr 32,41 tampoco puede ser entendido como el “retorno a la tierra” ni “introducir en la tierra”, porque Jr 32,41 presupone las afirmaciones hechas anteriormente y la expresión “esta tierra” retoma la expresión “este lugar” del v.37 del mismo capítulo²⁸, donde tenemos la afirmación de que los “dispersados” serán reunidos “en este lugar”, por tanto el “plantar” presupone el “retornar”. En este capítulo también tenemos la descripción de acciones que dejarán clara esta interpretación: 1. traer para este lugar (Jr 32,37); 2. hacer habitar en seguridad (Jr 32,37) y 3. plantar en la tierra (Jr 32,41). Es más probable que el autor con esto nos muestre una secuencia lógica de acciones que dependen una de otra.

El verbo usado para aquellos que están en el exilio y los que permanecieron, como promesa de futuro, nos lleva a pensar que lo que existe de común entre estos grupos es el hecho de no poseer el poder sobre la tierra.

Jr 11,17 presenta la “casa de Israel” y la “casa de Judá” como plantadas. Este texto se refiere a un período anterior a la toma de Judá y estas grandezas indican hombres que tienen poderes cúltricos y posiblemente poderes políticos, de cualquier forma participantes del liderazgo del pueblo. De la misma forma el verbo es usado en el capítulo siguiente, donde el objeto plantado será más claramente identificado. Estos son los que ganan con la miseria de la tierra y su pueblo. Se enriquecen con la sequía y prosperan con el hambre de los otros. Posiblemente el objeto es el mismo. En Jr 12 los llamados “impíos” son los detentores de los poderes político, económico y religioso.

En Jr 45,4 Yavé está arrancando lo que fue plantado a través del ataque de Babilonia. Los líderes son sacados de su posición de dominio. Pierden el poder y son llevados cautivos para el exilio.

Jr 18,9 (compare aún Jr 1,10) nos traerá otra luz para nuestra cuestión. Este versículo tiene su punto de controversia ya en la traducción, por esto tenemos dife-

²⁷ Compare BACH, “Bauen und Pflanzen”, p.27.

²⁸ HOLLADAY lee Jr 32,38-40 después de los v.41-44 y une los v.36-37 directamente a los versículos 41ss (*Jeremiah 2: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 26-52*, Minneapolis 1989, p.206ss (Hermeneia A Critical and Historical Commentary on the Bible).

rentes traducciones, que indican diferentes interpretaciones del mismo: “*Ahora hablo contra una nación o reino para construir y plantar*”.²⁹

En esta traducción los dos infinitivos (construir y plantar) pueden referirse a uno de los objetos, que están en una relación de exclusión (nación o reino). Esta traducción es problemática, pues el traductor comprende el mismo signo (v) en dos construcciones idénticas de manera distinta, una vez como “o” y otra vez como “y”. El traductor aquí no es consecuente usando “o” en ambos casos. Aún así sería una traducción cuestionable por el hecho que las palabras están relacionadas por la conjunción en su función copulativa.³⁰

Otras traducciones traen: “*otras veces, hablo a un pueblo y a un reino prometiéndolo construir y plantar*”.³¹

Estas diferentes traducciones son consecuencia de la interpretación que los traductores hacen del versículo. Tal vez podamos entender mejor el versículo si miramos su estructura. Existe una relación entre “pueblo/nación” y el verbo “construir”, así como una relación entre “reino” y el verbo “plantar”. Es muy probable que esta relación haya sido intencional por parte del autor. Así él estaría colocando los sustantivos en una relación alternada con los infinitivos correspondientes. Por tanto, podemos entender Jr 18,9 de la siguiente manera:

En breve yo hablo sobre una nación para construir y un reino para plantar.

5. Llegando a algunas conclusiones

Si pensamos en lo que podría significar “plantar un reino”, veremos que muy posiblemente significa constituir un rey sobre un pueblo. Las observaciones hechas, por el análisis de los textos, nos ayudan a reforzar este sentido del verbo “plantar” en el libro de Jeremías: 1) el uso del verbo denota que, en cuanto un grupo está plantado y deberá ser arrancado, otro grupo debe ser plantado; 2) la promesa de “plantar” es hecha a grupos que no poseen el poder político sobre la tierra, en cuanto que los “plantados” indican probablemente detentores del poder; 3) posiblemente el verbo en Jr 18,9 se refiere a la institución de un reino, que presupone indispensablemente la entronización de un rey. Así podemos decir que el uso metafórico del verbo “plantar” en el libro de Jeremías, teniendo a Yavé como sujeto denota la localización del grupo al que se refiere el verbo en una posición de poder, de liderazgo delante de la tierra o del pueblo.

Con esto podemos decir que el uso de la metáfora —donde Yavé está colocado como sujeto del verbo plantar y donde un determinado segmento da sociedad judía es visto como objeto— es bastante coherente teniendo un sentido, que puede ser entendido en todos los textos donde aparece este uso metafórico del verbo “plantar”. Este “plantar” está relacionado al esperar, a la utopía.

Ágabo Borges de Sousa
Rua Padre Inglês 243, Boa Vista
Recife - PE, 50.050-230, Brasil

²⁹ *A Bíblia (pão nosso de cada dia)*, Rio de Janeiro, Vozes/Santuário, 13ª edição, 1992.

³⁰ Compare la traducción de *A Bíblia Sagrada*, edición revisada y actualizada, Rio de Janeiro, Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

³¹ *Bíblia Sagrada, Edição Pastoral*, Sao Paulo, Sociedade Bíblica Católica Internacional, Edições Paulinas, 4ª Impressão, 1990.

EL DÉUTERO-ISAÍAS, PROFETA DE LA UTOPIA

El texto del 2º Isaías debe ser leído en clave de liberación del exilio y de la diáspora, y no como una propuesta de conversión de otros pueblos. En un proceso de pérdida de la identidad cultural, se desvanece también la imagen del propio Dios de la tradición. Otros Dioses (esta vez, los del imperio de turno) ocupan su lugar. Es necesario entonces, para recuperar a Yavé y la “memoria histórica”, demostrar que él es capaz de salvar y sobre todo que quiere liberar a su pueblo disperso. La propuesta querigmática del Déutero-Isaías es que la liberación es posible.

The text of the Second Isaiah must be read with the liberation from exile and the diaspora as keys, and not like a program for the conversion of other nations. With the loss of the cultural identity, the image of the God of tradition also vanishes. Other Gods (this time those of the ruling empire) take his place. It becomes necessary then, for recovering Yahveh and the “historical memory”, to demonstrate that he is capable of saving and, above all, that he wants to liberate his dispersed people. The Deutero-Isaiah’s kerygmatic proposal is that liberation is possible.

Es muy diferente leer Isaías 40-55 como el mensaje de un profeta “misionero” que convoca a los “paganos” a convertirse a Yavé, que leerlo como una propuesta hacia adentro, al propio Israel. En el primer caso, el profeta habla desde la superioridad de una fe que los otros no tienen; en el segundo, lo hace desde la nada, desde el sufrimiento.

La lectura tradicional hace del Déutero-Isaías un profeta universalista, que propone un Gran Israel mundial al que se incorporan “religiosamente” los otros pueblos, dejando a sus propios Dioses. La lectura empero que corresponde mejor al texto y su contexto de producción considera a este profeta como un reconstructor utópico “de Israel”, sacándolo de en medio de las naciones, donde vive desmembrado y sin identidad.

Las naciones no son las que se convertirían para adherirse a Israel, sino el ámbito donde está el Israel disperso, del cual hay que redimirlo (por eso el lenguaje, frecuente en nuestro texto, de “rescatar/redimir” o el título de “redentor de Israel”: cf. 41,14; 43,1.14; 44,6.22ss; 47,4; 48,17.20; 49,7.26; 51,10; 52,3.9; 54,5).

Hay que situarse en el contexto socio-histórico vivido por los judeos desde el exilio y sobre todo en la época persa.¹ Quedaba lejos aquella terrible experiencia de la destrucción, interpretada por otros profetas como castigo por la infidelidad a Yavé y por el rechazo constante de la voz de sus mensajeros (ver en especial la reflexión de Jeremías 25,3-13). Con el tiempo, y para las nuevas generaciones, se iba perdiendo la memoria histórica o, si se conservaba, sólo podía demostrar la incapacidad de Yavé por salvar. A la vista de los otros pueblos en medio de los cuales estaban dispersos los judeos, Yavé era uno de esos “Dioses vencidos” que los anales asirios o babilonios señalan a menudo como deportados desde sus propios países al centro del imperio de turno. Los utensilios del templo de Jerusalén llevados a Babilonia (2 Reyes 24,13) simbolizaban la derrota del Dios de Jerusalén.

El efecto de todo esto en las conciencias no podía ser otro que el desencanto respecto de Yavé, muy bien expresado en aquella frase de Isaías 40,27, que constituye el “núcleo generador” del querigma deuterisaiano: “Está oculto mi camino para Yavé, a mi Dios mi liberación se le pasa”.

Éste por lo menos es un grito de queja desde la fe; supone una “memoria histórica”, a la que se apela, para que Dios actúe nuevamente. Es una protesta como las de Job, en cuanto originada en el sufrimiento, pero diferente por cuanto su marco referencial es la historia salvífica y el sujeto el pueblo de Israel. Job en cambio es un individuo y habla como tal.

La queja de 40,27 indica muy bien esa sensación de abandono en que se sienten instalados los judeos. Pero si se mira desde la perspectiva del autor, aquella frase quiere señalar también una crítica a la manera de pensar de sus destinatarios: Yavé aparece en la reflexión de éstos como inactivo. No es el Dios de las gestas antiguas. Se ha oscurecido su presencia. ¿Por qué es así?

Con tanto tiempo en el exilio, este “Israel” sin identidad, fragmentado en grupos dispersos entre las naciones y sumergidos en medio de otras culturas, iba recibiendo constantemente el impacto de la “presencia” de otros Dioses. Como consecuencia, la imagen de aquel Yavé de las antiguas gestas salvíficas, se iba desdibujando en las mentes de las nuevas generaciones.

¿No eran entonces más importantes los Dioses del entorno cultural en que vivían los judeos? ¿No era sobre todo Marduc, aquel gran Dios del imperio caldeo que había respaldado la acción destructiva de Nabucodonosor, el que “significaba más” que el Yavé impotente, si no también negligente? El contexto del exilio y de la diáspora no era el “territorio” de Yavé, sí empero de tantos otros Dioses.

En el proceso de aculturación, natural por cierto y esperado, la gente se iba asimilando a las prácticas sociales y religiosas del nuevo ambiente. Por eso las diversas críticas al culto a otras divinidades —pasajes mal llamados “antiidolátricos”— no se dirigen a personas de otras culturas sino a los judeos, únicos destinatarios del texto. Son ellos quienes adoptan formas de culto a otros Dioses. Tales pasajes (40,18-20; 41,6-7; 44,9-20; 46,5-7) no recriminan el uso de imágenes (símbolos normales en toda expresión religiosa) sino la veneración de otros Dioses por los hijos de Israel.

¹ Debemos partir de la convicción de que Isaías 40-55 es un texto postexílico, en que la predicación del profeta del exilio (núcleo incuestionable) ha sido reinterpretada en clave de “diáspora”, entendida ésta como la anulación de todo proyecto de un Israel-en-su-tierra. La coherencia de Isaías 40-55 aparece solamente si es leído desde una perspectiva postexílica. Es el nivel de lectura propuesto en nuestro comentario reciente: *Isaías - La palabra profética y su relectura hermenéutica, v.II [La liberación es posible]*. Buenos Aires, Lumen, 1994.

La evidencia de tal adopción de otros Dioses está dada por el contexto redaccional de toda la obra, pero es soberanamente clara en 48,1-8, un texto que conviene recordar:

- 48, 1
 A Oíd esto, casa de Jacob,
 —los que *se llaman* por el nombre de Israel, y que de las aguas de Judá salieron,
 B los que juran por el nombre de Yavé y al *Dios de Israel* recuerdan,
 C pero no en fidelidad ni según el plan salvífico,
 2
 A' porque por la ciudad santa *son llamados*
 B' y en el *Dios de Israel* se apoyan: 'Yavé de los ejércitos' es su nombre—:
 3
 las primeras cosas *desde entonces* indiqué (AB), de mi boca salieron y se las hice OIR, de repente *hice* y *sucedieron* (ab).
 4
 Por saber yo que eres duro,
 una barra de hierro tu cerviz y tu frente de bronce
 5
 te indiqué a ti *desde entonces* (B'A'), antes que *sucediera* (b') te hice OIR,
 no sea que dijeras: 'mi imagen las *hizo* (a'); mi estatua y mi fundición las ordenó'.
 6
 HAS OIDO: contéplalo todo ello; y vosotros ¿no indicaréis?
 Te HICE OIR cosas nuevas desde ahora; reservadas y que no supiste;
 7
 ahora fueron creadas y no *desde entonces*; ayer, y no las OISTE,
 no sea que dijeras: 'he aquí que las sabía'.
 8
 Así no OISTE, así no supiste, así *desde entonces* no fue abierto tu oído,
 porque sé que eres pérfido y que 'rebelde desde el vientre' se te ha llamado.

En el centro de la descripción de los destinatarios (v.1-2) hay una expresión chocante, de signo negativo ("pero no en fidelidad ni según el plan salvífico"). Los dos vocablos hebreos son de una gran densidad semántica: '*emet* marca las relaciones firmes de alianza, y *sedaqá* la intervención de Yavé que ejecuta su proyecto salvífico ("justicia" no cubre el sentido más relevante del vocablo). En esta breve frase, precedida por negaciones, se dice que los receptores del mensaje no son fieles a

² Adoptamos la traducción y configuración estructurada del pasaje que hemos hecho en el comentario ya señalado (p.173s de la versión en castellano). Para analizar la manera cómo el autor va "construyendo" su mensaje, remitimos nuevamente al comentario a todo el 2º-Isaías citado en la nota anterior.

Yavé y que no responden a su plan de liberación. Lo cual modifica el sentido de todo lo que está alrededor: a pesar de tantos títulos, y de aquéllos justamente que señalan su intimidad con Yavé, Israel se está marginando de la propuesta de su Dios.

Pero podemos también invertir los términos y ver que la crítica no es condenatoria sino que quiere alertar para recuperar al pueblo. En esa dirección, los títulos de Israel sirven para resucitar su propia “memoria histórica” y hacer que crea en la nueva propuesta de liberación. Lo que de un lado es ironía, del otro es esperanza.

Pero es el v.5 el que mejor expresa el desencanto hacia Yavé y el prestar oído a los otros Dioses.

En los v.3-5, en efecto, el autor se está refiriendo a los sucesos del 586 a.C.: anuncio y realización del juicio a la nación. No destaca los pecados que motivaron los anuncios ni la falta de conversión (temas proféticos) sino la intención de Yavé de hablar antes “para que no dijeras: ‘mi imagen lo hizo’” (v.5b). Éste es el tema propiamente deuterisaiano: Yavé es el único actor de la historia pasada, y los que han sentido la desgracia no pueden atribuirla a otros Dioses. No sólo que se perdería la conciencia del juicio y castigo (que no es el tema del 2º Isaías) sino que ya no sería posible anunciar la liberación, y este sí que es el tema central de nuestro libro.

En cuanto a la estructura, hay en los v.3-5 un doble quiasmo, uno formado por “desde entonces” e “indiqué” (3a, invertido en 5a) y el otro por “hice” y “sucedió” (literal: vinieron)” (3b, en dirección opuesta en 5a y b). También el verbo “(hacer) oír” aparece en los v.3 y 5. Este juego de lenguaje no es sólo artístico sino sobre todo un vehículo de expresión.

El v.6a cierra esta reflexión, apelando a la conciencia histórica, con un reclamo a los destinatarios a ser testigos. Se usa para ello el verbo “indicar / mostrar” para hacer un paralelo con el gesto de Yavé (3a.5a). Otras veces se ha empleado ya el sustantivo “testigos” (43,10; 44,8).

En v.6b se habla del futuro. El vocabulario de v.6b-7a señala por un lado la novedad de lo que Yavé hace oír (“cosas nuevas / fueron creadas”) y por otro su carácter secreto e ignorado. Se trata de la liberación, que es la propuesta de este libro profético. Las circunstancias especiales de los nuevos anuncios tienen un motivo: “no sea que dijeras: ‘ya las sabía’” (7b). ¿Qué significación tiene esta actitud? Anuncios hechos con mucha anticipación se olvidan o —mediando un hecho tan crítico como la destrucción de Judá— dan tiempo para que sean atribuidos a otros Dioses. La expresión “ya lo sabía” parece apuntar en esa dirección. Tanto los avances de Ciro en la periferia del imperio caldeo como la predicación profética que notifica el proyecto de liberación son hechos recientes.

El v.8 insiste en el mismo tema. Un triple “así” (o “tampoco”) refuerza la legitimidad del comportamiento de Yavé. El “desde entonces no” de 8a retoma el “no desde entonces” de 7a y ambos se contraponen al “desde ahora” de 6b. En el bloque anterior, en cambio, primaba el “desde entonces” afirmativo (3a.5a), al referirse a los hechos antiguos.

La razón de la estrategia de Yavé es explicitada en 8b. El lenguaje allí es muy fuerte. La acusación de perfidia es iterativa en Jeremías (3,8.11.20; 5,11; 9,1) y en nuestro pasaje se hace equivalente a la de rebeldía, ya hecha en 43,27 y 46,8. Lo digno de observarse aquí es que esta actitud se haya convertido en un nombre propio (“‘rebelle desde el vientre’ se te ha llamado”). Que quede observado con claridad:

este lenguaje crítico es coherente con la propuesta de liberación del 2º Isaías y no hay razones para calificarlo de relectura, menos de “secundario”.

Si resumimos el contenido de los v.3-8 debemos decir que predomina en ellos la queja por actitudes de rechazo de Yavé y acercamiento a otros Dioses. En cuanto a la forma del texto, hay que señalar la alternancia, como recurso retórico, entre las estrategias positivas de Yavé (3.5a.6b-7a.8a) y las actitudes negativas de los interlocutores (4.5b.7b.8b). Se genera así el esquema A-B (3.4), A'-B' (5a.5b), A''-B'' (6b-7a.7b), y A'''-B''' (8a.8b). Queda aparte el v.6a, que es un puente entre 3-5 y 6b-8, sobre todo a través de los lexemas “indicar” y “oír”; este último, por lo demás, invade todo el campo (v.3a.5a.6a.6b.7a.8a). El “desde entonces” (3a.5a), a su vez, sigue resonando en 7a y 8a.

*

Podemos con esto dar un paso más en nuestra reflexión. Dada esta situación socio-cultural y sus incidencias en la visión religiosa de las comunidades judeas dispersas entre las naciones, hay que reconstruir la figura de Yavé. ¿Cómo lo hace el autor?

Si Yavé aparece como un Dios impotente y que se olvida de Israel, es necesario contrarrestar tal imagen afirmando su poder omnímodo y su voluntad de salvar. Ahora bien, estos dos atributos son justamente los más celebrados en Marduc, al menos en el poema babilonio de la creación (el Enuma elis). Su poder se expresa en la victoria sobre Tiamat, en la acción creadora y organizadora del cosmos, en la eficacia de su palabra, en su sabiduría congénita. Su acción salvadora es cantada por todos los Dioses en la asamblea divina y recordada en sus 50 nombres con que concluye el relato mítico. Pues bien, el autor de Isaías 40-55 hace una transferencia de estos títulos a Yavé.

Por eso en la primera parte (40,1-49,13) se pueden seguir dos procesos retóricos correlativos: por un lado, se hace la constatación de aquella actitud de desencanto o desilusión en los pasajes ya citados (como 40,27; 48,1ss) o mediante las imágenes de “ciegos/sordos” (42,18s; 43,8), o las referencias a la fabricación de imágenes de otros Dioses (40,18-20; 41,6-7; 44,9-20; 46,5-7). Por el otro, se describe a Yavé como aquel que puede y sobre todo quiere salvar.

Que puede salvar es dicho de muchas maneras, todas ellas en contraposición a los atributos de Marduc (Yavé es rey, el creador del cosmos y señor de la historia, el conductor de las hazañas de Ciro). Que quiere salvar es el núcleo del mensaje del 2º Isaías: es dicho desde la obertura misma del texto (40,1-2) y enfatizado en locuciones como ésta: “Yavé se complace en su acción liberadora (*sédeq*)” (42,21a).

El último vocablo no tiene en el 2º Isaías el sentido de “justicia” sino de “liberación/acción liberadora”. Por otra parte, el poeta usa con frecuencia el lexema *jafas* (“complacerse/desear”), que otorga un matiz afectivo a esta clase de mensaje: Yavé quiere y desea la salvación.

En un pasaje de tono dramático, que sigue al que se acaba de leer, Yavé destaca que, en la situación en que están los exiliados, no hay propuesta alguna de liberación: “Es un pueblo saqueado y despojado, entrampados en hoyos todos ellos; en mazmorras fueron ocultados, fueron dados al saqueo sin que nadie los libere, al despojo sin que nadie diga: ‘¡devuelve!’” (42,22).

Frente a esto resuena poderoso el anuncio de la liberación. En tal sentido, aquella frase inicial de 40,9b (“he aquí a vuestro Dios”) parece decir que las ciudades de Judá van a descubrir que Yavé sigue perteneciéndoles, pertenencia remarcada también en los v.1a y 3b. Sentir todavía, u otra vez, como “nuestro” al Dios que se consideraba alejado u olvidado, es un dato clave para recomenzar el itinerario desde el cautiverio a la reconstrucción, o para volver de la dispersión a la tierra de las promesas.

Por eso el 2º Isaías dice de mil maneras, con todos los recursos literarios y retóricos imaginables, que la liberación es posible. Y es tal, porque Yavé es único y no hay otro Dios válido y con “historia” para Israel. Es capaz de salvar y por sobre todo desea la liberación. Esta es la temática central que recorre todo el texto de este extraordinario fragmento de literatura profética.³

**

La situación de exilio, o de diáspora, caracteriza a nuestros pueblos en la medida en que están desintegrados y no son dueños de su tierra (comparar la queja del pueblo de Judá en Nehemías 9,36s). En medio de ese quebranto hay que proclamar que “la liberación es posible”.

Releer Isaías 40-55 nos da una nueva oportunidad de ser creadores de utopías. Y las utopías mantienen la esperanza, que es por donde hemos de comenzar el camino hacia la libertad.

José Severino Croatto
Camacué 252
1406 Buenos Aires
Argentina

³ Para ver cómo se va “construyendo” el mensaje a medida que avanza el texto de todo el 2º Isaías, remitimos nuevamente al comentario citado en la nota 1.

TESTIMONIO Y UTOPIA - CUANDO LA TORÁ Y LA TIERRA SE ENCUENTREN

El problema de la tierra y el jubileo bíblico

Invito a reflexionar sobre algunos elementos que están por detrás de la propuesta ecuménica en discusión para el jubileo. ¿Cómo podríamos nosotros, comunidades y movimientos eclesiales latinoamericanos, vivir y dar testimonio de un jubileo que realice la justicia en el campo para todos los latinoamericanos y, en el mundo entero, libere la tierra de todas las opresiones que sufre?

I invite the reader to reflect on some of the things that are behind the ecumenical proposal under discussion about a Jubilee. How can we, Latin American ecclesial communities and movements live out and give witness to a Jubilee which will bring about justice in the countryside for all Latin Americans and, throughout the world, liberate the land from all the oppressions which it is suffering?

Cualquier persona que acompaña la realidad brasileña no necesita ser especialista en alguna cosa, ni tener alguna capacidad de adivinación, para prever que, si la sociedad civil no se organiza con urgencia para exigir de las autoridades competentes una nueva política agrícola más justa y que incluya una reforma agraria integral, puede suceder que, en breve, estaremos asistiendo a nuevos episodios de violencia en el campo y llorando por nuevas masacres de campesinos sin tierra como sucedió en Corumbiara, Eldorado de Carajás y en otros casos menos famosos.

En estos días, el CONIC/Consejo Nacional de Iglesias Cristianas propondrá a todas las iglesias y comunidades una acción común en favor de los campesinos sin tierra y en favor de la reforma agraria. En toda América Latina, comunidades y grupos populares prepararon la 2ª Asamblea del Pueblo de Dios que se realizó en Bogotá (octubre de 1996). En este contexto, quiero profundizar con ustedes una meditación bíblica sobre el jubileo, a partir de la situación de los campesinos sin tierra. Esta idea del jubileo está en la agenda actual de muchos cristianos.

1. Una propuesta controvertida

Algunos amigos evangélicos me han preguntado lo que significa el hecho que Juan Pablo II, Obispo de Roma, esté convocando un gran jubileo para el año 2.000, con tres años de preparación intensa en el mundo entero y un encuentro ecuménico al cual están invitadas todas las iglesias cristianas, e incluso, las religiones abrahámicas en Jerusalén.¹

El asunto ha provocado muchas controversias, dentro y fuera de la Iglesia Católica. Comunidades y organizaciones que trabajan por la paz y el diálogo entre religiones y culturas llamaron la atención hacia el hecho que existe un cierto etnocentrismo cristiano occidental en la fecha, ya que el aludido aniversario del nacimiento de Jesús no es igualmente importante para cristianos y no cristianos. Además de la imprecisión en cuanto a la fecha exacta en que Jesús nació, otras religiones tienen otros calendarios. El que para nosotros será el año 2.000, para el judaísmo, por ejemplo, será el año 5.760 y para el islamismo será el año 1.421 de la hégira.

Las personas se preocupan aún con el carácter triunfalista y centralizador de estas conmemoraciones. Ellas corren el riesgo de servir solamente al capitalismo mundial, resultando ser solo una gran promoción turística. Las ciudades de Roma y Belén en Judea se preparan para recibir millones de visitantes.

Sea como sea, venga de donde venga, la propuesta de un encuentro que busca unir a los cristianos y profundizar el diálogo entre las religiones no puede ser simplemente rechazada, pues la idea de rehacer un gran jubileo bíblico que signifique una verdadera corrección de las injusticias del mundo sería una excelente forma de iniciar el nuevo milenio. Ustedes se acuerdan que en la época de las preparaciones para las conmemoraciones del V centenario de la conquista europea de América (1992), varias voces proféticas sugirieron que los cristianos proclamasen un jubileo que declarase la cancelación de la deuda externa y significase el inicio de una efectiva liberación de todos los pueblos aún explotados. Ahora, a pesar de tener otras intenciones y otros modos, está ahí propuesta para el mundo entero una proclamación de jubileo.

La propia propuesta de un jubileo es extraña a cualquier otra iglesia que no sea la católica-romana. La institución del Antiguo Testamento, incluso en la Biblia, es poco conocida. Cuanto al jubileo convocado por la autoridad del papa y para ser centralizado en Roma, quien conoce un poco de su historia, sabe que difícilmente una institución eclesiástica puede ser tan anti-ecuménica. No es posible imaginar cómo otra iglesia pueda entrar en tal proyecto. Entre tanto, sobre un posible encuentro entre iglesias, Konrad Raiser, secretario general del Consejo Mundial de Iglesias, envió a todas las iglesias integrantes y a los organismos cristianos vinculados al Consejo la propuesta. Milan Opocensky, secretario general de la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas, declaró públicamente que apoya la idea, en el sentido que, en el año 2.000, las denominaciones cristianas, unidas al Consejo, inicien diálogos con el objetivo de resolver las diferencias más significativas. Por lo que se puede percibir, se trataría de un proceso que llevaría a un concilio universal con el objetivo de

¹ Cfr. Juan Paulo II. *Carta Apostólica Tertio Milenio Adveniente - Aproximando-se o terceiro milênio*. Ed. Paulus, 1994. Ver también CNBB - *Rumo ao Novo Milênio, Documento 56 da 34ª Assembléia Geral da CNBB*, São Paulo, Ed. Salesiana Dom Bosco, 1996.

reunir a todas las denominaciones que aceptan la confesión de la misma fe, la celebración de la misma eucaristía y la misión de anunciar el Reino de Dios en el trabajo por la justicia y la paz.²

Los invito para que reflexionemos sobre algunos elementos que están por detrás de la propuesta que el papa hizo para el jubileo y cómo podríamos nosotros, comunidades y movimientos eclesiales latinoamericanos, vivir y proponer un jubileo que realice la justicia en el campo para todos los latinoamericanos y, en el mundo entero, libere la tierra de todas las opresiones que sufre.

2. La tradición romana del jubileo

En la Iglesia Católica Romana, la institución del jubileo comenzó en el año 1.300. Un tiempo en el cual los cristianos occidentales aún se movían en un espíritu de cruzadas. Hacía dos siglos que se armaban ejércitos para matar musulmanes, gritando: “¡Dios lo quiere!”. Existía hasta quien enseñase que el cristiano que matase un infiel sería perdonado de las penas de sus pecados. En este contexto, en el final del siglo XIII, eligieron a Pedro Celestino, un pobre y santo monje, para ser papa. El escribió una carta al pueblo proponiendo que quien quisiese pedir perdón a Dios, depusiese las armas, hiciera un signo de reconciliación con sus enemigos e hiciese una peregrinación a una iglesia de su región.³ Las presiones fueron tantas que Celestino V renunció.

Bonifacio VIII, el papa que lo sucedió, mandó prenderlo. Condenó la carta de su antecesor por “favorecer la libertad moral”. Pocos años después sería el año 1.300. El pueblo creía que el mundo se iba a acabar al final del siglo y corrió en peregrinación a Roma para pedir perdón de sus pecados. Sintiendo presionado, el papa cedió a la religión popular y escribió una nueva carta aceptando la peregrinación como signo de penitencia, siempre y cuando fuese a la tumba de San Pedro y San Pablo en Roma. Proponía, entonces, que cada cien años (después sería cada cincuenta) fuese un año santo, un año de jubileo. Desde entonces, cada cincuenta años, en Roma, se celebra el año santo. El papa inicia el año santo abriendo, en la Basílica de San Pedro, la gran puerta del jubileo que será cerrada al final del año.

Este tipo de jubileo tiene poco que ver con la ley del Antiguo Testamento. Todas las propuestas del Levítico para el año de jubileo fueron espiritualizadas y casi reducidas a la peregrinación a Roma, sirviendo más a la centralización del poder en la cristiandad que a un proyecto de conversión evangélica.

3. Releyendo en la Biblia la profecía del jubileo

3.1. Lectura de Levítico 25

1 - El Señor se dirigió a Moisés en el Monte Sinaí, y le dijo:

² Cfr. *Servicio Ecuménico de Noticias*, Ginebra (declaración de 27/06/96), n.12, 11 de julio de 1996, p.2.

³ Cfr. Giovanni FRANZONI, *Farete riposare da terra, Lettera aperta per un Giubileo possibile*, Edizioni dell'Università Popolare, Roma, 1996, p.14-15.

2 - *Di a los hijos de Israel lo siguiente: Cuando ustedes hayan entrado en la tierra que les voy a dar, la tierra deberá tener reposo (sábado) para el Señor.*

3 - *Podrán sembrar sus campos durante seis años. También durante seis años podrán podar sus viñedos y recoger sus frutos,*

4 - *pero el séptimo año será de completo reposo de la tierra para el honor del Señor; no siembren ese año sus campos ni poden sus viñedos.*

(...)

8 - *Deben contar siete semanas de años, siete veces siete años, lo cual dará un total de cuarenta y nueve años,*

9 - *y el día diez del mes séptimo, que es el Día del Perdón, harán sonar el cuerno (shofar) de carnero en todo el país.*

10 - *El año cincuenta lo declararán ustedes año santo: será un año de liberación, en él anunciarán libertad para todos los habitantes del país. Será Jubileo para ustedes. Todo hombre volverá al seno de su familia y a la posesión de sus tierras.*

11 - *El año cincuenta será para ustedes año de liberación, y en él no deberán sembrar, ni cortar el trigo que nazca por sí mismo, ni podar los viñedos ni recoger sus uvas,*

12 - *porque es un año santo y de liberación para ustedes. Comerán sólo lo que la tierra produzca por sí misma. (...)*

17 - *No opriman al prójimo. Cada uno tema a Dios, porque Yo soy el Señor, su Dios. (...)*

23 - *La tierra no debe venderse a perpetuidad porque la tierra es mía y ustedes sólo están de paso por ella como mis peregrinos.*

24 - *Por tanto, para cualquier terreno que ustedes tengan en propiedad, deben conceder a los dueños anteriores el derecho de rescatarlo.*

25 - *Si tu hermano queda en la ruina y te vende alguno de sus terrenos, su pariente más cercano podrá venir y rescatar lo que su pariente había vendido.*

3.2. El contexto literario e histórico

Los judíos que titulaban cada libro bíblico con las primeras palabras con las cuales el libro comenzaba daban al Levítico el nombre de “él llamó” (*wayikra*).⁴ Poco a poco, por causa de su contenido, los rabinos pasaron a llamarlo: “el libro de los sacerdotes”, ya que contiene las leyes para el culto. Desde el siglo pasado, los exégetas llaman la parte del Levítico a la cual pertenece el cap. 25 como “Código de Santidad” (Lv 17-26).⁵

Estamos, entonces, tratando no sólo de leyes, sino de una vocación. En su origen el Levítico es un llamado que, en otras palabras, Jesús retomó en los evangelios: “sed santos, porque Yo soy santo” (Lv 19,2, cfr. Mt 5,48 y Lc 6,36).

De acuerdo con la exégesis más común, esta ley del jubileo, como todo el Código de Santidad, recibió su última elaboración en los círculos sacerdotales de Jerusalén durante el período final o, incluso, después del cautiverio en Babilonia.⁶

⁴ Así, en su traducción francesa a partir del hebreo más literal, A.Chouraqui tituló este libro como “*Il crie*”. Cfr. A.CHOURAQUI, *Il crie (Levitique)*, Ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1974.

⁵ M. CIMOSA, *Levítico e Números*, Edições Paulinas, São Paulo, 1984, p.13 e 22.

⁶ Cfr. Ralph W. KLEIN, *Israel no exílio, uma interpretação teológica*, Ed. Paulinas, São Paulo, 1990, p.143.

Muchos exegetas pensaban que la ley del jubileo habría sido una institución que nunca fue practicada en Israel. Algunos defienden incluso que no fue escrita para ser practicada verdaderamente. No tenía ningún paralelo en la legislación del antiguo oriente y sería apenas un horizonte utópico, redactado en el contexto del regreso del exilio.⁷

Escuchando afirmaciones como estas, me pregunto si el comentarista del texto no está intentando decirnos: ‘no vale la pena tomar esta ley en serio; es apenas una teoría loca y sin validez real; la sociedad no puede obedecer estas leyes’.

Al contrario, estudiosos descubrieron indicios de leyes como la del jubileo en los tiempos pre-exílicos y en decretos de literatura Mesopotámica. North, más conocido por nosotros, sustenta que el núcleo del jubileo corresponde a la época de la ocupación de Canaán, momento en que las condiciones económicas y culturales para una legislación de este tipo eran propicias.⁸

Sin duda, la propuesta de reforma social contenida en la ley del jubileo es totalmente diferente de cualquier otra ley del oriente e, inclusive, de la sociedad vigente en Israel en la época en que la ley surgió. En este sentido, ella es extremadamente osada y valerosa. Es una profecía. Lo que sería más común o tendría paralelos no es el contenido de la ley, sino su base. La ley del jubileo innova en sus propuestas, pero se fundamenta en costumbres tribales y de la sociedad agrícola de su tiempo. En los pueblos del antiguo oriente, era común hacer que, de tiempo en tiempo, la tierra pudiese descansar. La ley del jubileo radicaliza una ley más antigua y conocida en Israel como palabra de Dios: la ley del sábado y la institución del año sabático.

Probablemente, en sus inicios, la ley del jubileo no fue pensada para ser repetida. Sería realizada, una vez, cincuenta años después de la conquista para corregir errores en la distribución de la tierra y el empobrecimiento de campesinos (North). Sería una medida correctiva. Como en Brasil, la Constitución de 1988 previó un *referendum* en 1993, así en la Biblia la ley de las tribus instaladas en Canaan previó una reforma cincuenta años después. Luego, lo que fue necesario una vez, se torno referencia a ser retomada, cada cincuenta años nuevamente.

Es cierto que, en el Antiguo Testamento, existen pocas referencias concretas que muestren al pueblo practicando la ley del jubileo. Es bueno recordar que Números 36,11 se refiere al cumplimiento del año de jubileo en el tiempo de la conquista de la tierra. En el reino del norte, puede ser que se haya celebrado un año de jubileo, cuando Jehú destronó la dinastía omrida e hizo una alianza con Jonadab, el recabita (2 R 10,15). Los recabitas creían que la vida agrícola según el modelo sedentario y vivido por la sociedad de la época era causa de la infidelidad a Dios. Es probable que Jehú haya proclamado un año de liberación de la tierra y de los esclavos. Eso sucedió hacia el año 840 a.C.⁹ Ciertamente Ezequiel 46,17; Isaías 58 y Nehemías 5,1-19, textos del inmediato post-exilio, también contienen alusiones a años de jubileo. Pero el texto más famoso y siempre invocado es la proclamación de un

⁷ A. BEWER, *La Literatura del Antiguo Testamento*, p.268 ; Roland de VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*. Madrid, Ed. Herder, 1964, p.246. También otros sustentan esta tesis. Algunos textos actuales repiten y profundizan este aspecto.

⁸ Cfr. Antonio TOVAR LÓPEZ, “Las leyes agrarias de Levítico 25”, In: *Taller de Teología*, v.12, 1983, México, p.15.

⁹ Este posible Jubileo proclamado por Jehú fue defendido por Neufeld, citado por Robert GNUSE, *Comunidad y propiedad en la tradición bíblica*, Estella (Navarra), 1987, p.275-276.

nuevo jubileo después del dominio babilónico: Isaías 61,1-2. Contiene las mismas expresiones literarias sobre el “año de gracia” que ya vimos en Lv 25.

Resumiendo, podemos decir que la ley del jubileo fue instituida en el contexto de la organización de la sociedad israelita para garantizar una reforma agraria que corrigiese los errores de una política agrícola que no servía a los pequeños. Algunos hasta observaron que es una legislación muy optimista para haber sido fruto de una situación como la del cautiverio o del tiempo inmediatamente posterior al exilio.¹⁰ Entre tanto, cuando fue retomada y escrita en el código sacerdotal, su telón de fondo era un proyecto de reforma agraria para el pueblo que, hoy, podemos llamar de “sin tierra”. Incluía el cancelamiento de las deudas, la liberación de los esclavos y la devolución de la posesión de la tierra a los antiguos propietarios que la habían perdido.

3.3. Algunos elementos hermenéuticos

Jubileo viene de la palabra hebrea: *yobel*, carnero o, más específicamente, cuerno, instrumento tocado para anunciar el juzgamiento o el llamado de Dios.

El pueblo de Dios nunca olvidó que, según sus tradiciones, en el Monte Sinaí, el Señor mandó al pueblo mantenerse a distancia. Pero, dijo: “cuando suene el cuerno de carnero (*yobel*), algunos subirán al monte” (Ex 19,13).

El *yobel* es el instrumento que avisa el inicio de un juicio. Por eso, el *yobel* debe anunciar el año de perdón y de rescate o liberación de la tierra. Es significativo que se llamase “año de *yobel*” porque es el tiempo en que Dios vuelve a juzgar al pueblo y a restaurar su justicia.

Ya dije que el año de jubileo aparece en Lv 25 como una radicalización de la ley del sábado. El año sabático es un sábado (séptimo) no de días, sino de años. El año de jubileo es un sábado de sábados. Sería, entonces, el sábado más perfecto y profundo. Para comprender, entonces, el espíritu del jubileo bíblico, tenemos que profundizar el espíritu del sábado y del año sabático.

El filósofo judío Abraham J. Heschel escribió que no existe una traducción exacta para el término “sábado”. Otros autores recuerdan que en hebreo moderno, el término *xabat* es también usado para significar “huelga”, paro. Es una palabra que tiene un sentido social claro y relacionado con la liberación.

Los rabinos contaban que cuando Adán, el ser humano, pecó, fue el sábado quien se presentó delante de Dios y consiguió que el Señor, en respeto al séptimo día, perdonase a la humanidad.

El sentido del sábado es la consagración del tiempo. En cuanto otros pueblos son “constructores del espacio”, los judíos se consideran “constructores del tiempo”¹¹. Otros dirían “rescatadores”, ya que para quien es pobre el tiempo no le pertenece. Cuando Israel dice que sobretodo, el tiempo es de Dios, está posibilitando que éste sea para todos los seres humanos, el tiempo del amor y de la libertad. A. Heschel escribe: “*¿Qué es el sabbath? Recuerda la realeza de cada ser humano. Anula la distinción entre el patrón y el esclavo, entre el rico y el pobre, entre el éxito y la derrota. Celebrar el sabbat es experimentar la suprema independencia...El Sab-*

¹⁰ R. GNUSE, *idem*, p.276.

¹¹ André NEHER, *Chiavi per l'Ebraismo*, Genova, Ed. Marietti, 1988, p.95.

*bat es una personificación de la fe de que todos los seres humanos son iguales y de que la igualdad entre las personas demuestra la nobleza de ellas. El mayor pecado de un ser humano es olvidar que es un príncipe.”*¹²

3.4. El rescate de la tierra

Desde que Israel recibió la revelación que el tiempo es de Dios, también descubrió que la tierra es de Dios. La posesión del tiempo, como de la tierra es recibida gratuitamente y repartida. Existe, entonces, en la ley de Israel, una profunda relación entre el sábado, unido al año sabático y al año jubilar, y la posesión de la tierra. Esto es obvio por el simple hecho de que si el sábado es el tiempo del descanso de la persona, por consecuencia, es también el descanso de la tierra, ya que el trabajo fundamental del hombre era de tipo agrícola.

Comparando el Código de Santidad con el Código de la Alianza (Ex 20,22-23,19) se puede percibir que, en Ex 23, la motivación del sábado y del año sabático, es más directamente social. En el Exodo, la ley dice que en el sábado y en el año sabático el propietario no debe cojer los productos de la tierra para que “los pobres de tu pueblo encuentren que comer, y de lo que sobre, coman los animales del campo” (Ex 23,11). En el Levítico, está escrito: “en el séptimo año...lo que nacer por sí mismo en tu era, no cogerás. No cogerás el racimo de tu viña no podada, porque será el año de descanso de la tierra” (Lv 25,5). Entonces, la motivación, ahora, no es más para que el pobre pueda comer. Es para que la tierra cultivada pueda reposar. La dimensión social no está ausente de este capítulo. Al contrario, la insistencia es siempre: “no opriman al prójimo” (v.17). La última parte del capítulo no traducida aquí contiene todas las normas sobre la liberación de los esclavos y como el pueblo podrá tener comida si debe pasar un año sin plantar y cosechar. Entre tanto, una exégesis más detallada del texto puede mostrar que el cuadro en que todas estas leyes se sitúan es el rescate de la tierra.

De un lado, parecería menos contundente y menos concreto porque es más universal. Hoy, la sensibilidad ecológica y holística nos ayudan a comprender mejor que la tierra tiene, en sí misma, derechos y merece ser rescatada, liberada. Es importante observar que el mismo lenguaje usado para el rescate de los esclavos o el castigo de los crímenes por el *go'el*, el vengador de sangre, es usado aquí con relación a la tierra. Se rescata la tierra como si se tratase de alguien vivo que está sufriendo. En este contexto es que el Levítico habla que la tierra no puede ser vendida perpetuamente. Así como los esclavos eran liberados el séptimo año, también la tierra era rescatada en el jubileo.

Para no parecer ingenuos, es importante, desde el inicio, concordar que en el capítulo 25 del Levítico, la palabra *tierra* (*'erez*) se refiere al suelo cultivado y la tierra para vivir, pero en sentido exclusivo de país, esto es, Israel. Conforme este texto, la tierra que es propiedad de Dios y no puede ser vendida, no es toda la tierra en general, sino apenas la tierra de Israel. Menos mal que, antes que nosotros, el salmista amplió el contexto: “al Señor pertenece la tierra y todo lo que ella contiene, el mundo y los que en él habitan” (Sl 24,1). “Los cielos son cielos del Señor, pero la tierra, El la dió a los hijos de los hombres” (Sl 115,16).

¹² Abraham HESCHEL, *Deus em busca do homem*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1975, p.523.

4. Para un jubileo posible de la tierra en Brasil y en el mundo

En la periferia de la ciudad de Goiás, en medio del centro-oeste brasileiro, por la ventana de mi cuarto en el monasterio, veo el humo de las muchas quemadas que, durante estos meses de sequía, destruyen la selva amazónica, empobrecen toda esta región de la sierra, envenenan el aire y empobrecen la tierra. Ayer, entrábamos para un oficio religioso, cuando vi en una área próxima el inicio de incendio. Propuse que aplazáramos el oficio religioso y fuésemos todos a impedir el incendio. Alguien me explicó que se trataba de una propiedad privada en la cual no podríamos entrar y sólo podríamos impedir que se quemase aquel bosque con un documento del órgano gubernamental que nos autorizase para eso.

Es un pequeño incidente, pero me hace pensar que, de hecho, los propietarios de las tierras, así como los gobiernos neo-liberales que sustentan el orden inicu que rige este mundo, no aceptarán el jubileo bíblico ni reconocerán algún derecho a la tierra. Pueden concordar y hasta apoyar un proyecto de jubileo que implique muchos gastos y sirva para reforzar la iniquidad del mundo y no para liberarla. No sería este el jubileo que la Biblia nos inspira a revitalizar.

Así como hicimos con el texto bíblico, precisamos también saber a quien la proclamación de un nuevo jubileo se dirigiría hoy en un mundo como el que vivimos. En la Biblia, ciertamente, los babilonios y todos los que se apoderaron de las tierras de los hebreos nunca supieron que existía esta ley. La revolución que la ley provocó sucedió en la mente de los oprimidos. Les reveló que no había alguna legitimidad ética o humana, cuánto menos religiosa, para la concentración de la tierra y para la organización social injusta.

Así como estudiamos en el libro del Levítico, la ley del jubileo comienza por ser local y nacional y sólo después puede ser universalizada. También, hoy, la proclamación de un jubileo tiene que partir de situaciones concretas. En el plano latinoamericano, es urgente que quien cree en la perspectiva bíblica del jubileo, se una a todos los que sufrimos con la iniquidad con la cual el imperio americano sofoca por el bloqueo y por la opresión al valiente pueblo cubano.

En el ámbito de Brasil, la más adecuada preparación para un verdadero jubileo evangélico comienza por unir cristianos de las más diversas iglesias y todas las personas animadas por la justicia del Reino para empeñarnos en que se agilice una verdadera reforma agraria, seguida de una política agrícola dirigida hacia los intereses de los pequeños agricultores. Solo a partir de tal base, podremos preparar un tiempo nuevo de gracia de Dios para la humanidad. Este jubileo es urgente y todos nosotros lo queremos. Toquen la trombeta (el *yobel*) y proclamen el juicio liberador de Dios.

Marcelo Barros
Caixa Postal 5
Goiás - GO
76600-970
Brasil

VOLVER A SER COMO NIÑOS, UNA HERMOSA UTOPIÍA

Con este ensayo se busca profundizar en el significado de la expresión de Jesús en Marcos 10,15: “...el que no acoja el reino de Dios como un niño pequeñito no entrará en él”, ubicada en el contexto de tradición veterotestamentaria y de la sociedad esclavista/patriarcal del siglo I d.C., desde una perspectiva de una exégesis socio-simbólica. De esta manera se intenta rescatar la importancia y las implicaciones simbólicas, sociales y teológicas de esta reivindicación de Jesús, dentro del horizonte de las utopías. No podemos continuar pasando por alto esta exigencia. Tenemos que intentar vivirla proféticamente en una sociedad patriarcal como la nuestra.

With this essay an attempt is made to get deeper into the meaning of the expression in Mark 10,15, “...he or she who does not receive the Kingdom of God as a child will not enter into it”, located in the context of Old Testament tradition and of the slavocrat/patriarchal tradition of the First Century A.D., based on the perspective of a socio-symbolic exegesis. This way the intention is to recover the importance and the symbolic, social and theological implications of this claim by Jesus, within an utopian perspective. We cannot continue to ignore this necessity. We must try to live it out prophetically in a patriarchal society such as our's.

“...el que no acoja el reino de Dios como un niño pequeñito no entrará en él”
(Marcos 10,15)

“Todas las personas mayores han sido, primero, niños. (Pero son pocas, entre ellas, las que lo recuerdan.)” (Antoine de Saint-Exupéry, en el Principito)

¿Por qué son pocas las personas que aún recuerdan que antes de ser adultos fueron niños y niñas? ¿Qué hemos hecho (o que nos han hecho hacer) con el niño y con la niña que aún habita en nosotros? ¿Qué hemos hecho de esa experiencia que algún día vivimos? ¿Tiene algún sentido para nosotros la exigencia de Jesús, de acoger el reino de Dios como un niño/a? ¿Cuáles son las implicaciones y consecuencias de esta exigencia de Jesús? ¿Qué piensas hacer con el niño (niña) que quiere vivir en ti su propia infancia?¹

Estas y otras preguntas nos llevaron a aproximarnos al texto de Marcos 10,13-16. La reflexión que queremos presentar ha sido el fruto del estudio de este texto

¹ TORRES PEDROZA, Fernando, “Los niños entre la violencia y el maltrato”, en: *Revista Utopías*, nº 10, Bogotá, noviembre de 1993, p.46.

realizado en varios talleres con algunas comunidades y grupos de animadores. En particular, brotó del esfuerzo por proponer algunas pautas hermenéuticas que contribuyeran a una lectura de la Biblia con los ojos y el corazón de los niños y las niñas, especialmente de los sectores populares. Es, si se quiere, esencial o vitalmente una intuición que ha brotado de la práctica y del esfuerzo por comprender los textos bíblicos con los ojos y el corazón de los niños y las niñas; y por encontrar solución a los grandes “callejones sin salida” o desafíos que la actual sociedad (capitalista y patriarcal) nos ha colocado o impuesto.

Ha sido una intuición que le debe mucho a varias de nuestras hermanas y hermanos que buscan leer la Biblia desde su condición de género o desde la perspectiva cultural y étnica, pero también a tantos hombres y mujeres que han intentado rescatar valores e imágenes que la sociedad ha condenado, reprimido o menospreciado y que pueden ser una alternativa para la reconstrucción de las utopías y, por tanto, de los sentidos y de las esperanzas.

1. Hacia una exégesis y hermenéutica bíblica socio-simbólica que nos ayude a reconstruir las utopías

Hay dos asuntos que queremos abordar en el este numeral. Primero, la situación de los niños y las niñas en relación con la hermenéutica y la exégesis bíblica, a partir de nuestra experiencia particular. Segundo, el papel de la hermenéutica bíblica en relación con las utopías.

1.1. La hermenéutica bíblica, los niños y las niñas

La Biblia ha sido escrita, interpretada, estudiada y enseñada (transmitida) por un tipo de adulto que, en muchos casos, ha renunciado u olvidado los valores y la experiencia propia de la niñez o, por lo menos, no los incorpora en su relación con la Biblia. La Biblia se ha leído con la mentalidad racional de un tipo de adulto que ha menospreciado y negado ciertos valores, sentimientos y experiencias propias de la infancia, como la capacidad de imaginar y de soñar, la ternura, la confianza, la transparencia, la necesidad de afecto, etc.

Las hermenéuticas racionales no nos han permitido escuchar la voz tierna y dulce de los niños y de las niñas. Así como la sociedad patriarcal los y las excluye, las hermenéuticas que beben de ese paradigma patriarcal/racional, han excluido y olvidado a los niños y las niñas; han borrado de su memoria la experiencia y los valores de la infancia. A veces, el esfuerzo se reduce a adaptar el lenguaje (en el caso de las historias sagradas o de la Biblia para niños) o buscar algunas técnicas que hagan accesible el mensaje de la Biblia a los niños y las niñas. Los métodos de exégesis racional han prestado poca atención a la situación e “intervención” de los niños de la Biblia. Cuando se hace, en la exégesis sociológica por ejemplo, se reduce a la situación social de marginación de los niños y las niñas.

1.2. La hermenéutica bíblica y las utopías

La manera como nos hemos acercado a *las utopías* ha estado igualmente marcado por nuestra lógica racional. Con el advenimiento de la ilustración (o de las ilustraciones) se quiso hacer de *la razón*, explícita o implícitamente, el centro de toda la construcción utópica². Esta visión racionalista occidental ha marcado, como con tinta indeleble, los horizontes (o propuestas) utópicos y el desarrollo de las sociedades patriarcales (llámese modernidad o posmodernidad) y concretamente el desarrollo de la sociedad capitalista.

De esta determinación racional de las utopías han bebido, incluso, las experiencias que buscaron salirse de la lógica capitalista, y que no fueron ajenas a este tipo de determinismo racionalista³. Esta situación hace que al hablar de las utopías tengamos que cuestionar primeramente el paradigma desde donde hemos pensado, asumido y justificado nuestras propias utopías; y, segundo, nuestra actitud frente al potencial utópico existente en las culturas populares.

Consideramos las utopías que nos alimentaron durante las décadas pasadas (sociedad nueva, hombres nuevos, socialismo etc.) como las únicas válidas y pertinentes en el momento histórico; y de paso, desconocimos, negamos y condenamos, desde nuestra racionalidad, el potencial y el horizonte utópico presente en nuestras culturas populares.

La realidad y el tiempo se encargaron de mostrarnos la imposibilidad histórica (por lo menos, a corto o mediano plazo) de hacer real estas utopías, reconociendo, sin embargo, el carácter dinamizador y profético que estas utopías jugaron en determinados momentos, o las vidas que se entregaron (o se están entregando) en nombre de ellas. No podemos perder la memoria de estas utopías, son nuestros puntos de referencia. Se trata, por tanto, de recrearlas o redimensionarlas profundamente desde otras perspectivas y desde un horizonte más simbólico y mítico. En esa situación el futuro se nos tornó precisamente por esa imposibilidad, angustiantemente indescifrable e impenetrable. Nuestra racionalidad ya no pudo dar cuenta de la utopía, afectando nuestras prácticas colectivas y personales. Por tanto, se tornó imperiosa la necesidad de revelar o reconstruir nuevas utopías.

Ha habido otra actitud muy frecuente y que es bueno resaltar, según la cual no es posible hablar ni pensar en reconstruir las utopías. Simplemente las utopías no tienen puesto; o si lo tienen, siempre es subordinado, menospreciado, despreciado o negado con respecto a los planteamientos supuestamente científicos, racionales y objetivamente históricos; considerando las utopías como una visión ingenua, irracional, fantástica o distorsionada de la realidad. Esta visión y sentimiento afecta nuestra actitud frente a las culturas populares y a la misma Biblia.

La imposición del modelo económico “neoliberal” está sustentada en un horizonte utópico que entroniza el “libre” mercado como la única alternativa válida (“fin de la historia”). En palabras de Xabier Gorostiaga⁴ “*la geocultura dominante* pretende la homogeneización de las culturas desde arriba, desde los sueños e imá-

² BULA, Jorge, “Utopía: ¿encontrará lugar en este fin de milenio?”, en: *Revista Utopías*, año 3, n° 21, Bogotá, enero-febrero de 1995, p.3.

³ *Ibid.*, p.3.

⁴ GOROSTIAGA, Xabier, “Ciudadanos del planeta y del siglo XXI”, en: *Revista Utopías*, n° 24, Bogotá, junio de 1995, p.44.

genes globales”, para lograrlo crea y recrea sus propios mitos y símbolos, tornando estos “sueños e imágenes” en utopías globales, que fundamentan en la práctica una globalización de la economía, de la política, del militarismo etc. Aunque pueda estar en cuestionamiento el modelo neoliberal, todavía permanecen intactas las utopías que lo alimentan y que están dando pie a nuevas propuestas económicas, igualmente globalizantes y dominantes.

Surgen o renacen igualmente nuevas propuestas y ofertas religiosas, configurando y reinstaurando “nuevos” horizontes utópicos, que orientan el sentido de la existencia humana y social, generalmente hacia un idealismo individualista, intimista, fundamentalista y metahistórico.

En otros casos, ante la falta de horizontes que alimenten la búsqueda del sentido tanto personal como histórico, el presente se convierte como en la única posibilidad de sentido, un presente marcado por una fuerte desesperanza.

¿En este contexto, podemos reconstruir o renovar nuestras utopías? Esta inquietud continúa siendo profundamente válida y vital en el actual momento histórico. Pero ¿cómo se puede hacer? ¿Será que en las culturas populares se manifiesta esta misma percepción o inquietud? ¿Cómo es que en nuestras culturas populares se han logrado mantener sus horizontes utópicos, ante tanta opresión y exclusión, históricamente hablando? ¿Será que en las culturas populares no subyace o no se manifiestan otras maneras de comprender el presente y de expresar el futuro? ¿No habría que recurrir precisamente a lo más genuino de las culturas populares, especialmente a las del mundo indígena, campesino y negro, o “volver” a las primeras etapas de nuestra existencia, para poder recrear nuestras propias utopías?

Por otro lado, ¿cuál ha sido la lectura que hemos hecho de la Biblia que no nos ha permitido la posibilidad de reconstruir las utopías? ¿No ha sido precisamente utilizada la Biblia para intentar acabar con los horizontes utópicos presentes en las culturas populares? ¿No es necesaria una nueva actitud para leer la Biblia, que nos permita rescatar y revalorar su mundo mítico y simbólico, y reconocer sus horizontes utópicos?

Somos creyentes y, en general, activistas en medio de los sectores populares y hablamos, sin embargo, de la imposibilidad histórica de crear nuevas utopías, o de la frustración de nuestros horizontes utópicos. ¿No es esta una ironía, cuando tenemos a “la mano” las fuentes (las culturas populares y el “texto” bíblico) de donde podemos beber el agua que nos permita precisamente reconstruir nuevos horizontes utópicos? ¿Por qué no hemos podido apreciar esta riqueza utópica presente en estos mundos tan cercanos a nosotros?

Ha sido precisamente esa determinación racional de las utopías la que no nos ha permitido, por un lado, percibir la riqueza de los horizontes utópicos presentes en las culturas populares y, por otro lado, la que nos ha llevado a sobrevalorar nuestras propias utopías.

1.2.1. Algunos desafíos

Se trata, pues, de leer los textos con un nuevo paradigma teórico y vital que recupere, por un lado, la centralidad de un lenguaje y una cosmovisión mucho más simbólica y que nos deje, por tanto, *escuchar la voz y sentir los sentimientos de los niños y las niñas y, por otro lado, nos permita, de manera privilegiada y posible, pensar y vivir las utopías.*

Esto es posible si hacemos el esfuerzo por superar la racionalidad que ha inspirado las hermenéuticas y los métodos de exégesis a los que hemos estado acostumbrados. Hay que reconocer, por un lado, la relatividad, la limitación, la incapacidad y el agotamiento de los paradigmas racionalistas (visión lógica - conceptual - objetivista) y la manera como éstos han influido en la comprensión que tenemos de la realidad, de nosotros mismos y de las utopías.

Es necesario, como consecuencia, *el planteamiento de un “nuevo” paradigma hermenéutico más simbólico y mítico* (como resultado de una reflexión filosófica, antropológica y epistemológica), que haga justicia a aquellas dimensiones profundas del ser humano (como es el caso de los horizontes utópicos) y que nos permita recuperar o redescubrir asuntos y dimensiones olvidadas e insospechadas en la comprensión de los textos bíblicos. Sólo un nuevo paradigma que integre lo simbólico y mítico nos puede ayudar a reconstruir la esperanza y, por tanto, las utopías (horizontes de sentido). Intentaremos en este artículo ser consecuentes a este postulado. Desde esta perspectiva hermenéutica podemos acercarnos al tema de las utopías.

Lo anterior nos lleva también a hacer un replanteamiento bien profundo de nuestros mundos simbólicos, es decir, de las maneras como hemos comprendido, visto, sentido y valorado el mundo y la persona humana. Hay la necesidad, por tanto, de una *conversión profunda de nuestros mundos simbólicos*, que valore y acceda a otras maneras o experiencias de comprender, sentir y expresar la realidad y las utopías (no exclusivas ni excluyentes); en este sentido, tenemos mucho que aprender de las culturas populares, de las perspectivas de género y de las primeras etapas de nuestra existencia como personas (niñez).

Lo simbólico es importante, es imprescindible en la reconstrucción de las utopías, entre otras “razones”, porque puede penetrar y abarcar aquellas dimensiones o experiencias que el pensamiento racional excluye y descarta por resultar irracionales, opacas o “misteriosas” (lo afectivo, lo lúdico, lo religioso, o lo subjetivo en términos generales) en relación a su propia lógica.

Es necesario también hacer el esfuerzo por contribuir a la creación de nuevas maneras de dialogar (exégesis) y confrontarnos con el texto bíblico (hermenéutica), ante el ocaso y el agotamiento de *los métodos racionales, tradicionalmente utilizados para leer y comprender la Biblia*, para responder a los nuevos desafíos que brotan de los cambios históricos que se perciben en la sociedad. Se trata, por tanto, de ir más allá de la hermenéutica y de los métodos exegéticos tradicionales y racionales (los métodos histórico-críticos, los lingüísticos y también los sociológicos) insuficientes para desentrañar toda la inmensa riqueza que nos entrega la Palabra de Dios, recuperando lo mítico y simbólico, y para poder establecer, de esta manera, *una racionalidad más integral y profunda*⁵.

Lo simbólico nos ayuda a profundizar en la comprensión del texto bíblico como un gran relato cargado de mitos⁶, y, por tanto, potencialmente, como dinamizador de nuestras propias utopías, como una fuerza que nos mueve a la acción.

⁵ RAMÍREZ Z., Alberto, *La hermenéutica bíblica más allá de los métodos histórico-críticos*. Ponencia en el encuentro nacional de exégetas y teólogos bíblicos católicos, Bogotá, Octubre de 1995, p.9-16.

⁶ Para una comprensión positiva de lo mítico y simbólico ver, por ejemplo, GARAGALZA, Luis, *La interpretación de los símbolos, hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Ed. Anthropos., Barcelona, 1990, especialmente p.91-108.

Los símbolos y los mitos presentes en los textos bíblicos nos permiten reconstruir especialmente la manera como esas comunidades re-hicieron o re-novaron sus utopías, es decir, la manera como las comunidades comprendieron, vivieron y sintieron su propia realidad y, a partir de esa cosmovisión, la manera como reconstruyeron sus horizontes utópicos. Creemos que el símbolo (o lo simbólico) al evocar, convocar y provocar, es un medio privilegiado, capaz de revivificar, renovar o recrear nuestras utopías.

El símbolo al *provocar*, deja ver en sí mismo una dimensión utópica que nos lanza hacia el futuro en una actitud de esperanza. El futuro tiene sentido, en cierta manera, como negación o idealización del drama histórico presente. La utopía nos brinda la posibilidad y la fuerza capaz de acelerar la historia hacia un “fin” donde las ilusiones, los sueños y las esperanzas de los grupos humanos sean una realidad. Sin esta provocación el presente se vuelve un sin-sentido. Ahí, el símbolo mantiene una reserva de sentido suficiente para mantener vivas las utopías.

El símbolo también *convoca* a la comunidad de creyentes, alrededor de la tarea de imaginar, crear y realizar sus propios sueños y utopías. *Sueños y utopías* que alimentan la esperanza de las comunidades y personas que hacen parte de ellas y que abarcan todas las dimensiones y todos los ámbitos de la vida. Las utopías tienen una fuerza o un dinamismo capaz de suscitar una acción, en este sentido, las utopías comienzan a ser realidad ya en el presente; ahí radica su dimensión política. Las utopías orientan y dinamizan el presente.

El símbolo al *evocar* vincula a la comunidad y/o grupo social a la tradición, entendida como memoria. De esta manera las utopías se sumergen en la gran corriente de las tradiciones y/o de las memorias populares, hunden sus raíces en el pasado. Entonces, es necesario recuperar las tradiciones culturales y religiosas de nuestro pueblos, ahí está la semillita de donde pueden brotar las utopías.

Sólo en la medida en que recreemos o regeneremos, comunitaria y concretamente, los mitos y símbolos que hacen parte de las tradiciones sociales, religiosas o culturales se podrá pensar en la posibilidad de reconstruir las utopías.

2. Una exégesis socio-simbólica de Marcos 10,13-16

Después de esta larga introducción pero, a mi modo de ver las cosas, necesaria, queremos introducirnos en el estudio comprensivo del texto de Marcos 10,13-16, desde la perspectiva de una exégesis socio-simbólica⁷. Una traducción aproximada del texto podría ser:

“Y le traían niños para que los tocara; y los discípulos reprendían a los que los presentaban.

Viéndolo Jesús, se indignó, y les dijo: Dejen a los niños venir a mi, y no se lo impidan; porque de los tales es el reino de Dios.

De cierto les digo, que el que no acoga el reino de Dios como un niño pequeño, no entrará en él.

Y tomándolos en los brazos, poniendo las manos sobre ellos, los bendecía”.

⁷ Sobre la fundamentación de la propuesta de un método socio-simbólico hay un material que, en el momento que se escribe este artículo, está en la etapa final de publicación. Ver REYES ARCHILA, Francisco, *Hagamos vida la Palabra, aportes para una hermenéutica bíblica comunitaria* (título provisional).

La lectura de este relato nos llevó en los talleres a hacer el ejercicio de *imaginarnos la escena desde los niños y niñas*, lo que éstos y éstas podrían haber sentido, pensado y actuado en una situación semejante. La imaginación nos permitió escuchar la voz ausente de los niños y las niñas. Queremos compartir la versión del relato elaborada por algunos adultos que queremos hacernos *como niños y niñas*:

“Hace unos días vino a nuestro pueblito un tal Jesús, un hombre joven que tenía mucha fama entre la gente de la región. Mis hermanitas y mis hermanitos pasaron todo el día diciendo: ‘queremos ver a Jesúsí. Queríamos sentirlo de cerca y, si pudiéramos, jugar con él y hacernos sus amigos. Cuando supimos que él venía a nuestro pueblito nos alegramos mucho; la noche anterior planeamos con mis hermanitos y hermanitas cómo íbamos a hacer para poderlo ver, casi no pudimos dormir. De mañana salimos corriendo, sin que papá se diera cuenta, y fuimos a buscar a todos nuestros amiguitos, a muchos, sus papás, no los dejaron salir. Me acuerdo que los niños y las niñas más grandes traían de la mano a los más pequeñitos y pequeñitas. Otros eran traídos por sus madres, con la esperanza de que Jesús los tocara y les diera la bendición. Aquel día, todo mundo corría, parecía una verdadera fiesta.

Cuando llegamos donde estaba el tal Jesús. Mi hermanita más pequeña nos dijo: ¡ahí está Jesúsí!; nosotros no le creímos porque esperábamos ver un señor alto, de mucha barba, con una bata elegante y un poco serio; y nos encontramos un señor vestido como un campesino, era bajito y sin mucha barba, tenía una sonrisa que nos cautivó. El estaba conversando con las personas grandes. Pero unos señores, todos serios y barbudos que se llamaban sus discípulos, no nos dejaron acercar, ni a nosotros ni a las madres que traían a sus niños y niñas más pequeñitas, para que no molestáramos al maestro. Nos dio una tristeza muy grande y mucha rabia contra esos señores. Parecía que la historia de siempre se iba a volver a repetir, ¡nunca nos tenían en cuenta, que rabia!

Afortunadamente Jesús se dio cuenta, se enojó con sus discípulos y los regañó, pero no me acuerdo que les dijo. El nos llamó y nos colocó en medio de la multitud, tomó a una de las niñas más pequeñitas, la abrazó y le colocó las manos en su cabeza. Recuerdo que después, cuando los grandes se fueron, comenzó a contarnos unas historias muy bonitas y a jugar con nosotros.

Al final, me acuerdo, ese tal Jesús les dijo algo a los discípulos y a los grandes que estaban reunidos, algo así como que si no se hacían con nosotros no entrarían en el Reino de Dios. Yo no entendí mucho lo que él quiso decirles; pero lo cierto es que pasamos un día muy alegre, por fin sentíamos que había un grande que nos tenía en cuenta, que nos contaba historias y que le gustaba jugar con nosotros.”

2.1. El contexto literario como inicio del itinerario hacia la comprensión del sentido del texto

Para comenzar a adentrarnos en el mundo fascinante de la comprensión del texto, intentaremos dar una visión amplia del contexto literario en el que se inscribe este relato de Marcos.

Para esa ubicación en el contexto literario más amplio nos valemos del aporte de Carlos Bravo⁸. El relato de Mc 10,13-16 se ubica en la tercera parte: “crisis y cambio: 8,22-10,52”, y que podríamos llamar la sección “del camino” o de “las pre-

⁸ BRAVO, Carlos, *Jesús hombre en conflicto*, Ed. C.R.C., México, 1986.

guntas” (ver 8,27.29; 9,11; 9,33; 10,17; 10,32; 10,46; 10,52). Hace parte de la sexta unidad: “preparación de discípulos”: 9,11-10,45; y concretamente de la subunidad de las “instrucciones 2”: los criterios de Reino: 10,2-45.

Al final de la segunda parte (Mc 8,21), después de las dos narraciones de la “multiplicación de los panes”, el Jesús de Marcos les recrimina con una pregunta: ¿Cómo, aún no entienden?. Inmediatamente después de los relatos donde Jesús anuncia su muerte, éste recrimina a sus discípulos y especialmente a Pedro (“¡Qué tate de delante de mi, satanás!”); el relato concluye con la frase: “ellos no entendían esta palabra y tenían miedo de preguntarle”.

Esta *falta de comprensión por parte de los discípulos* y el consecuente reproche y corrección de parte de Jesús se deja percibir como hilo conductor de esta unidad literaria. A propósito, ver los relatos sobre quien puede ser *el mayor*, sobre el *uno* que echaba demonios en nombre de Jesús, sobre la transfiguración, sobre la petición de Santiago y Juan o el mismo relato sobre el “joven” rico. Esta incompreensión está simbolizada finalmente en la ceguera, que aparece en los relatos que están al inicio y al final de esta unidad literaria. Esta incompreensión se puede sintetizar en el tema de la “obstinación del corazón” (Jr 3,17; 7,24; Hch 7,54-57) que aparece en boca de Jesús cuando les dice a sus discípulos en Mc 10, 5 (ver Mc 16,14): “por la dureza de vuestro corazón”.

La dureza del corazón está determinada por la manera como los discípulos comprenden, sienten, viven y reaccionan frente a la propuesta de Jesús (o de la divinidad de Jesús) y a la propuesta de la sociedad judeo-romana patriarcal. En concreto, por la manera como los discípulos comprenden las relaciones de tipo político (sentarse a la derecha o la izquierda, ser el mayor), económico (las riquezas), de género (repudio y adulterio).

En este contexto: ¿cómo comprendemos la propuesta (condición) de Jesús de acoger el reino de Dios como un niño pequeñito o de volver a ser como niños pequeñitos para entrar en el reino de Dios? Esta es la parte propositiva de la unidad, y no se comprende si no es en relación con el tema de la obstinación del corazón, que vamos a intentar desarrollar más adelante. Por ahora, sólo constatamos la relación directa entre la actitud de los discípulos y la exigencia de Jesús de acoger el reino de Dios como un niño pequeñito.

2.2. Comprensión de algunas expresiones y gestos simbólicos presentes en el relato

2.2.1. Análisis de algunos gestos simbólicos presentes en el texto

El texto deja ver algunos gestos simbólicos, que se repiten en otros relatos de milagros: generalmente *traen* (Mc 8,22; 9,17-19; 10,13; 10,50) la persona (ciego, endemoniado, niños) para que Jesús la *toque* (Mc 8,22; 10,13), con el propósito de obtener una bendición. Esta intención trata de ser *impedida* (10,13; 10,48) en el primer caso por los mismos discípulos. Jesús los *toca* (Mc 8,23; 9,27; 10,16), tomándolos de las manos (en el caso de los niños, *tomándolos en los brazos*). Al final Jesús les *impone las manos* como señal de bendición (Mc 8,23.25; 10,16). Son relatos muy semejantes en su estructura formal. Podríamos profundizar en el relato a partir

de estos gestos simbólicos, que en el evangelio adquieren un significado más teológico, sin embargo nos remitiremos sólo a algunos:

Veamos primero *la actitud de los discípulos*. En el relato los discípulos recriminan con un lenguaje fuerte a los que traen los niños con el fin de *impedir* que se acerquen a Jesús. Los discípulos, al impedir que los niños y las niñas se acerquen, ejercen sobre estos y estas, y sobre las personas que los y las traen, la violencia psicológica o simbólica, volviéndose agentes de una sociedad patriarcal que necesita del sacrificio de los niños y niñas (como de las mujeres) para poder existir. Esta actitud de los discípulos es aún más incomprensible si se tiene en cuenta el relato anterior de Mc 9,33-37 (en el contexto de la discusión de los discípulos entre sí sobre quien había de ser el mayor). Jesús les propone a los doce que: “si alguno quiere ser el mayor, será el último de todos y el servidor de todos”. Para hacerlo más comprensible, toma a un niño pequeñito y lo pone en medio de ellos (abrazándolo) y les dice: “el que acoja en mi nombre a un niño como este, a mí me acoge; y el que a mí me acoge, no me acoge a mí, sino al que me envió”.

La actitud de los discípulos “reproduce” los valores, leyes y prácticas oficiales/patriarcales (religiosas y sociales) que violentan la misma experiencia de la infancia, negando cualquier espacio para poder vivir los sentimientos y los valores propios de esta etapa de la vida.

La actitud de Jesús contrasta con la de los discípulos, el gesto de tomar los niños en sus brazos así lo demuestra (Mc 9,36; 10,16). Podemos dejar volar la imaginación para contemplar ese gesto, profundamente tierno y radicalmente profético. Con este gesto Jesús reintegra, dignifica, a los niños y a las niñas como personas y, como vamos a ver, los coloca como modelo para acoger el reino de Dios. Con este gesto Jesús está cuestionando, subvertiendo, debilitando y relativizando los valores (y las prácticas) que la sociedad patriarcal (judeo -romana) tenía por absolutos y fuertes; reestableciendo, a la vez, un nuevo tipo de valores y prácticas, que pueden contribuir a un nuevo tipo de relaciones sociales y generacionales.

En esta situación es comprensible el enojo de Jesús (esta reacción sólo está destacada en el evangelio de Marcos). Más adelante intentaremos mostrar el sentido de este gesto en el contexto de la sociedad patriarcal.

2.2.2. Análisis de algunas expresiones orales simbólicas

Simbólicamente encontramos también una expresión oral en boca de Jesús, que nos interesa también profundizar:

Dejen a los niños venir a mí, y no se lo impidan;

porque de los tales es el reino de Dios.

... el que no acoja el reino de Dios como un niño pequeñito, no entrará en él.

¿Qué significan estas expresiones? ¿Qué evocan, convocan y provocan, tanto a las comunidades que conservaron este relato y, por tanto, a las comunidades y grupos que leemos el texto hoy?

Del análisis comparativo con los otros evangelios nos llama la atención la versión de Mateo: “*de cierto les digo, que si no se vuelven y se hacen como niños pequeñitos no entrarán en el reino de los cielos*”. Para Marcos y Lucas el desafío es acoger el reino de Dios como un niño; en Mateo, en un sentido más amplio, es ha-

cerse como niños pequeñitos. Lo común es “*como niños pequeñitos*”. Es precisamente esta expresión en la que queremos profundizar.

¿Qué significa entonces la exigencia evangélica de hacernos como niños para entrar en el reino de Dios?

Para la comprensión de las expresiones es necesario remitirnos a otros textos y en concreto, a la tradición del tema de los “puros” de corazón en el A.T. en relación con el tema de la obstinación de corazón.

2.2.2.1. *Los niños y niñas son el modelo de los puros de corazón*

Permítanos remitirnos antes al evangelio de Mateo, al relato de las bienaventuranzas: “*bienaventurados los puros/limpios de corazón, pues ellos verán a Dios*” (Mt 5,8). Nos atrevemos a responder que son los niños y las niñas quienes simbolizan o representan a los limpios de corazón. Eso queda un poco más claro a partir del paralelo del texto de Marcos 10,13-16, con el Salmo 24,3-5:

Salmo 24,3-5 Mc 10,13-16

¿Quién subirá al monte de Yavé?

- tomándolos en brazos (Jesús)

¿Quién estará en el lugar santo?

El limpio de manos y puro de corazón;

- a los niños y niñas

El que no ha elevado su vida a cosas vanas

Ni jurado con engaño.

El recibirá la bendición de Javé

- recibieron la bendición de Jesús

Y justicia del Dios de Salvación.

Hay un paralelo entre el monte de Yavé y el cuerpo de Jesús en el N.T.; el lugar santo es identificado en el N.T. con el cuerpo de Jesús, por lo menos así lo presenta el evangelio de Juan: “*mas él hablaba acerca del templo de su cuerpo*” (Jn 2,21). Tal vez por esta razón los discípulos no pueden impedir que los niños se acerquen a Jesús. Diríamos entonces que en el relato del evangelio, los limpios y los puros de corazón son especialmente los niños y las niñas, son ellos y ellas los y las que reciben la bendición de Jesús.

En la comprensión antropológica de la cultura hebrea el “corazón” es *el lugar donde se conforman y se expresan los sentimientos, las representaciones o comprensiones del mundo que nos rodea, las decisiones y el mundo de valores* (esta realidad que algunos han llamado de mundo simbólico o cosmovisión). El *corazón es* el lugar donde se conforma la personalidad⁹. La infancia (tal vez por eso el énfasis en ser como niños pequeñitos) es la etapa de la formación del ser humano donde el corazón está todavía *puro*, no está “contaminado” por los valores (culturales, religiosos) dominantes y excluyentes de la sociedad, por los preconceptos (morales), por los prejuicios (étnicos, sexistas), por las ambiciones (políticas y económicas), por los sentimientos de poder o por ciertas precompresiones (ideologías) alienantes sobre el mundo que los rodea. Sin pretender *idealizar* la infancia, “como si fuera un paraíso original perdido”¹⁰, en relación a otras etapas de la vida humana, *nos atrevemos a*

⁹ MOURLON BEERNAERT, Pierre, “El hombre en el lenguaje bíblico”, en: *Cuadernos Bíblicos*, 2 ed., Ed. Verbo Divino, Estella, 1987.

¹⁰ BALTHASAR, Hans Urs von, *Si no os hacéis como niños*, Ed. Herder, Barcelona, 1989, p.19.

pensar que es en la infancia donde se viven arquetípicamente ciertos valores, sentimientos y formas de percibir el mundo y de expresarse, que nos pueden ayudar a recuperar dimensiones humanas perdidas o despreciadas por nuestras sociedades modernas y patriarcales.

Ante la “dureza de corazón” de los discípulos, la alternativa es volver a ser como niños, es decir “puros de corazón”. Pues solo los “puros de corazón” podrán ver a Dios, sólo a los puros de corazón son revelados los misterios de Dios. En los puros de corazón no hay pecado que les impida ver a Dios. En este sentido Jesús, Dios hecho niño, nunca dejó de ser como niño; esto es posible porque pudo vivir profundamente su experiencia de hacerse niño. Aquí radica, a nuestro modo de ver, la gran novedad del Dios de la Biblia, hacerse como niño.

Para profundizar en el significado de “puros de corazón”, queremos remitirnos a otros textos:

En Jr 7,23-24 la dureza del corazón expresa ruptura con la alianza (ver Jr 11,1-17) mediante la cual Yavé es el Dios del pueblo e Israel el pueblo de Dios (Dios de Israel): “*no oyeron ni inclinaron su oído; antes caminaron en sus propios consejos*”. Sólo los limpios de corazón podrán morar en el templo y en la tierra que Dios dio a los padres de Israel (ver v.3.6), es decir, “*si con verdad hicieréis justicia entre el hombre y su prójimo, y no oprimiereis al extranjero, al huérfano y a la viuda, ni en este lugar derramareis la sangre inocente, ni anduviereis en pos de dioses ajenos para mal vuestro, os haré morar en este lugar, en la tierra que di a vuestros padres para siempre. He aquí vosotros confiáis en palabras de mentira... Hurtando, matando, adulterando, jurando en falso, incensando a Baal y andando tras dioses extraños que no conocisteis*” (v.5-7).

Practicar la justicia (ser justo) y la confianza en el Dios de Israel, se tornan en las cualidades que definen al limpio de corazón. El *justo es el limpio de corazón*. En el contexto de la crisis del período final del reino del sur (Judá) y de la crítica de Jeremías al templo (Jr 7; 26), la exigencia de practicar la justicia adquiere dimensiones sociales, económicas y políticas. No se puede hacerse justo o limpio de corazón, sí al mismo tiempo, se oprime al extranjero, al huérfano y a la viuda, si se derrama la sangre inocente, o se confía en palabras de mentira etc. Ser limpio de corazón es vivir una ética social diferente a la propuesta por la monarquía.

El Salmo 73 nos presenta un retrato bien interesante, contrastando la imagen de los limpios de corazón con de los impíos:

Impíos

- Envidia de los arrogantes...
- No tienen congojas por su muerte...
- No pasan trabajos como los otros...
- Ni son azotados como los demás

Por tanto:

- La soberbia los corona
- Se cubren de vestido de violencia
- Los ojos saltan de gordura
- Logran con creces los antojos del corazón

- Se mofan y hablan con maldad de hacer violencia
- Hablan con altanería
- Ponen su boca contra el cielo
- Y su lengua pasea la tierra...

Limpios de corazón

- Con todo, yo siempre estuve contigo;
- Me tomaste de la mano derecha...
- Me has guiado según tu consejo...
- Y fuera de ti nada deseo en la tierra...
- Mas la roca de mi corazón y mi porción es Dios para siempre
- Pero en cuanto a mí, el acercarme a Dios es el bien
- He puesto en Javé el señor mi confianza..
- Para contar todas sus obras.

Del limpio de corazón es propio la fidelidad, la confianza, la ternura, la sencillez, la sinceridad, la libertad al referirse a su Dios; al contrario, del impío (duro de corazón) es propio la soberbia, la violencia, la ambición, la arrogancia, la vanidad, el orgullo, la crueldad, el engaño, la burla, el desprecio, la altanería con los demás seres humanos y con Dios.

Podemos ejemplarizar lo que estamos diciendo con el caso de Ananías y Safira (Hch 4,32-5,11). Ananías, junto con Safira su mujer, vendió su propiedad, pero sustrajo, con “complicidad” de su mujer, una parte del precio. Ante esta situación Pedro le recrimina: “¿por qué llenó satanás tu corazón para que mintieras al espíritu santo, y sustrajeses el precio de la propiedad?... ¿por qué pusiste esto en tu corazón? No has mentido a los humanos, sino a Dios... ¿por qué os pusiste de acuerdo en tentar al espíritu del señor” (v.3-4.9).

En el caso de Ananías es la ambición y en cierta manera la arrogancia, las actitudes que endurecen su corazón, en caso de Safira es su complicidad. Para comprender mejor este pasaje es necesario ubicarlo en el contexto de la economía esclavista y mercantil del imperio romano (simbólicamente identificado en el texto con la figura de satanás).

La propuesta de Jesús (ver Mc 6,30-45; 8,1-10), consiste en generar un nuevo tipo de relaciones económicas, basadas en el compartir (partir “a cada uno según su necesidad”, de tal manera que no hubiera “entre ellos ningún necesitado Hch 4,34-35), contraria a la propuesta de la economía esclavista, basada en la apropiación “privada” de la riqueza en las manos de una clase social latifundista y/o mercantilista. El pecado de Ananías fue haberse dejado llevar por la lógica de la economía esclavista, no comprendió en su corazón la propuesta de Jesús.

Aquí la lógica del mercado (economía esclavista) endurece el corazón del hombre, generando ambición, arrogancia, menosprecio etc. En el evangelio de Lucas encontramos otros casos que ilustran lo que queremos afirmar, el caso del fariseo (“a unos que confiaban en si mismos como justos y menospreciaban a los otros”) en la parábola del fariseo y el publicano (Lc 18,9-14), del joven rico (Lc 18,18-30), del rico en el relato del Lázaro y el rico (Lc 16,19-31); contrastan con estos personajes: Zaqueo (Lc 19,1-10), el mismo Bernabé (Hch 4,36-37).

Los niños pequeñitos y las niñas pequeñitas son pues, el ideal y la imagen del justo. Hacerse como niño o niña es hacerse justo; hacerse justo es hacerse como niño o niña. Los sentimientos, pensamientos y acciones de los niños y las niñas son profundamente transparentes. No es posible, por tanto, comprender, ni imaginarse, ni soñar, ni creer, ni entrar en el reino de Dios, si no nos hacemos como los niños y las niñas, personas profundamente transparentes en sus pensamientos, sentimientos y acciones.

2.3. Cómo comprender esta propuesta de Jesús en el contexto patriarcal de la sociedad romana y judía/oficial de la época

Comprendemos la sociedad judía y el imperio romano como sociedades patriarcales. Eso nos ayuda a comprender el relato en cuestión. Entendemos la sociedad patriarcal como una estructura social y simbólica en la que la figura del padre (varón) sobredetermina las relaciones sociales a la manera de un fundamento-ley¹¹. La comprensión de la figura de Dios padre (Yavé), *de una determinada manera*, se manifiesta como el centro sagrado que genera y articula el mundo simbólico (la cosmovisión o la manera como las sociedades o grupos sociales se comprenden a sí mismos y la manera como comprenden, sienten y valoran el mundo que los rodea,) y un tipo de relaciones sociales, en la sociedad judía. A partir de esta comprensión se produce la identidad como pueblo, que se concreta en un corpus de leyes (patriarcales, si queremos ser consecuentes). Hay otras maneras de comprender la divinidad y que generan otro tipo de identidades, eso se puede percibir en la misma Biblia.

En las grandes sociedades patriarcales, como en las sociedades judía y romana, el hombre (varón/padre) simbolizado en la figura de Edipo (o en las figuras del rey, del vanidoso, del bebedor, del hombre de negocios o del geógrafo, del libro del principito, o en la figura del héroe), “es el nuevo hombre, el dueño *individual* de la sociedad productora de mercancías, separado de su familia, independiente, libre, pero atrapado por un poder sobrehumano ineludible, en una red de relaciones sociales en su crecimiento y enteramente más allá del control de sus actores”¹²; esta imagen del hombre/varón es posible gracias a una ruptura con el mundo simbólico matriarcal. En esta “aventura” el varón/adulto/padre también se aliena al romper su relación materna con la naturaleza y con la familia, en nombre de los intereses de una economía mercantilista y esclavista, del afán del poder político, de la ambición o de la vanidad. En el Nuevo Testamento podemos encontrar algunas figuras que simbolizan la estructura patriarcal: el rey Herodes, el *rico* del relato del rico y Lázaro el pobre, los “*vanidosos*” de los escribas y fariseos (Mt 23,5-6).

En las sociedades patriarcales, por tanto, la mujer (madre) como los niños y las niñas (hijos/hijas) simplemente no cuentan, están envueltos en un mundo sobre determinado por un tipo de relaciones excluyentes y alienantes. Estas sociedades rompen con toda posibilidad de vivir la experiencia de lo femenino y de la niñez, simplemente no hay espacios ni tiempo para vivirlas. Sería importante preguntarnos por las consecuencias sociales, religiosas y psicológicas de esta ruptura con lo feme-

¹¹ BERIAIN, José, “El patriarcado y su simbólica”, en: GARAGALZA, Luis, *La interpretación de los símbolos, hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1990, p.169.

¹² *Ibid.*, p.173.

nino/infantil, tanto para los varones como para las mujeres, tanto para los adultos como para los niños y niñas.

De esta estructura patriarcal (simbólica y social) dan testimonio algunos textos bíblicos: En Mt 14,21, se dice: “y los que comieron fueron como cinco mil, sin contar las mujeres, y los niños y las niñas”; en el relato de los dos deudores (Mt 18,23-35) tanto la mujer como los hijos pueden ser vendidos, al igual que todas las pertenencias, para poder pagar las deudas; en el texto de Mt 2,13-23, en la matanza de los “inocentes”, puede estar simbolizada las consecuencias que una economía esclavista trae especialmente para los niños y las niñas menores, que son los que sufren con mayor rigor las consecuencias de la imposición de este tipo de economía. La figura del endemoniado de Mc 9,14-29, que corresponde a la del hijo (“desde niño”), va a representar de una manera simbólica la realidad de violencia que se ejerce sobre los niños y en general sobre el pueblo pobre. Es interesante que sea un espíritu mudo quien tenga poseído al niño.

Los niños y las niñas son excluidos de los diferentes niveles de la sociedad judeo-romana. El lenguaje expresa o refleja la manera como los grupos sociales comprenden el mundo y en concreto, la manera como se dan las relaciones con el otro (los prejuicios, los preconceptos etc). La discriminación de los niños, las niñas y las mujeres en el lenguaje expresa la exclusión y la violencia que se ejerce sobre éstos y éstas, en diferentes ámbitos de la sociedad.

¿En este contexto qué significa entonces la actitud asumida por Jesús, sus gestos y expresiones, en relación con los niños y las niñas?

La exigencia de *hacerse como niños pequeños como condición para entrar en el reino de Dios o de acoger el reino de Dios como un niño pequeño*, en este contexto de la sociedad patriarcal judeo-romana, adquiere una dimensión *utópica*, capaz de configurar o recrear una nueva comprensión de acceso al reino de Dios y de redinamizar la búsqueda del sentido social y personal, que implica el anuncio del Reino de Dios (humanidad nueva, los nuevos cielos y la nueva tierra, la nueva Jerusalén) y, por tanto, se convierte en una fuerza que ayuda a generar un nuevo tipo de relaciones y de prácticas sociales, que incluyen de una manera dinámica a las mujeres, a los niños y a las niñas, a los extranjeros y a los esclavos, en condiciones de igualdad. Por eso las comunidades cristianas pueden afirmar que, “ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos son uno en Cristo” (Gá 3,28).

Jesús hace posible esta utopía:

Primero, relativizando y cuestionando tanto *los valores sociales oficiales/patriarcal de la sociedad judeo-romana*, como los “vehículos” institucionales (el templo/sinagoga y la ley) y sociales (la mesa, la casa, la tierra) que objetivan esos valores (ver Mc 2,18-22; 2,23-28; 3,1-6; 11,12-19; 13,1-2; 14,3-9).

Segundo, rompiendo de una manera simbólica y, por tanto, real con *las órdenes y estructuras simbólicas y sociales* que identifican (le dan sentido) a la sociedad patriarcal (relaciones jerárquicas arriba/abajo; excluyentes adentro/afuera; socio-religiosas de lo puro/impuro). Así lo va a interpretar Pablo cuando afirma: “*Dios escogió lo necio del mundo para avergonzar a los sabios; y lo débil del mundo escogió Dios, para avergonzar a lo fuerte; lo vil del mundo...lo que no es*” (1 Co 1,27-28).

Tercero, proponiendo una nueva estructura social y simbólica en la que las figuras del niño pequeño y la niña pequeña, como de la mujer, son las que sobre-

determinan unas nuevas relaciones sociales (horizontales e incluyentes) a la manera de una nueva ley que es resumida en el mandamiento del amor/ágape (Mc 12,28-34), proponiendo y creando un nuevo tipo de relaciones varón/mujer; adulto/niño; padre/hijo; padre/madre, haciendo emerger una nueva humanidad y un nuevo tipo de valores femeninos/infantiles. (Jn 8,1-11; 11,1-3; Lc 18,15-17).

Cuarto, liberando a sus discípulos de las estructuras patriarcales (manifestada en la eficacia, el ser el mayor, el estar sentado a la derecha y a la izquierda, ambición de poder etc).

2.4. Sentido teológico de la propuesta de Jesús

Jesús coloca a los niños y niñas como modelo para acoger el reino de Dios. Por la simple “equivalencia” podemos concluir que acoger el reino de Dios es como acoger a un niño pequeñito, esa es la manera más sencilla y profunda para hablar del reino de Dios. A partir del texto de Mc 9,33-37 podemos concluir también que *acoger* a un niño o a una niña es como acoger a Dios mismo; rechazar a un niño es rechazar a Dios mismo; la violencia que la sociedad patriarcal ejerce contra los niños y las niñas es una violencia que se ejerce contra Dios. Lo interesante es la identidad que Jesús establece entre los niños y las niñas con Dios mismo. Acoger a un niño o a una niña es acoger el reino y a Dios mismo. *Sólo es posible acoger a Dios y su reino si nos hacemos como niños y niñas, ¡simplemente!. Esa es nuestra utopía.*

Hay otros textos que nos ayudan a percibir toda esta riqueza teológica de hacernos como niños. La señal (*semeíon*) para el evangelio de Lucas del nacimiento del salvador, del Cristo, es: “encontraréis un niño envuelto en pañales, acostado en pesebre” (Lc 2,12)¹³. La señal del ángel incluye tres elementos simbólicos: un *niño* (*bebé*), envuelto en *pañales* y acostado en un *pesebre*. De estas tres señales, la del pesebre es la que ha tenido mayor atención y reflexión en nuestro medio, por simbolizar la “opción” de Dios por nacer en medio de la pobreza (sentido social y político), es un Dios que se hace pobre. Las otras dos señales se han tenido muy poco en cuenta. El estar envuelto en pañales simboliza la radicalidad de la humanidad asumida por Dios, en toda su fragilidad, dependencia y “suciedad”. Dios que se hace plenamente humano.

El niño (bebé) es la otra señal, Dios se hace carne en un recién nacido, Dios mismo acoge la infancia; ¿por qué? ¿simplemente como consecuencia de su humanidad? ¿o es por que Dios necesitaba vivir la experiencia maravillosa de ser niño? En este sentido Jesús, Dios hecho niño, nunca dejó de ser como niño. Esto es posible porque pudo vivir profundamente su experiencia de hacerse niño. Aquí radica, a nuestro modo de ver, la gran novedad del Dios de la Biblia, hacerse como niño.

Dios mismo se pone como ejemplo, acoge la experiencia de aprender a ser niño, naciendo como niño, viviendo como niño.

En Lc 10,21-24, Jesús se regocija en el espíritu porque el Padre escondió y ocultó estas cosas (éxito de la misión de los setenta) a los sabios y entendidos, y se la reveló (*apekálupsas*) a los que se hacen *como niños* (verbo: *nepías* = ser como niños). La revelación (quién es el Padre y quién es el Hijo) es posible para aquel a

¹³ Quisiéramos recordar la reflexión que Alicia Winters hacia de este pasaje en la II Asamblea general del CEDEBI/Colectivo Ecuménico de Bibliistas, en diciembre del año 1996.

quien el hijo se lo quiera revelar (ver v.22), por el contexto, podemos deducir que la revelación sólo es posible para aquel que se hace como niño.

La pregunta obvia es: ¿por qué la revelación pasa por los que se hacen como niños pequeños? o ¿por qué hay que hacerse como niños pequeños para entrar en el reino de Dios? ¿por qué hay que acoger el reino como niños pequeños, para poder entrar en él? La respuesta en el evangelio de Lucas es sencilla y profunda, como la de un niño o una niña: “sí, Padre, porque así te agradó”. Parte de la respuesta está en la “gracia” de Dios, que escapa a nuestra racionalidad, simplemente a Dios le agradó así. Ese es parte del misterio de Dios. Para Mateo (5,8) porque solo a los “puros de Corazón” se les ofrece la posibilidad de ver a Dios, sólo a los puros de corazón se les revela el misterio de Dios, porque en los puros de corazón no hay pecado que les impida ver a Dios.

Otra respuesta a las preguntas anteriores está en la *confianza en Dios*. El Salmo 73 nos regala unas imágenes muy profundas y bonitas: “mas la roca de mi corazón y mi porción es Dios para siempre... Pero en cuanto a mí, el acercarme a Dios es el bien... He puesto en Javé el señor mi confianza...” (Sal 73,26-28). Sólo los “limpios” de corazón, es decir, los que son como niños, pueden vivir esa confianza profunda en Dios. Son los niños y las niñas los que viven con mayor transparencia y seguridad esa experiencia de la confianza en las otras personas, por eso se dejan abrazar de Jesús, porque tienen confianza en él. Sólo es posible acercarse a Dios y verlo si tenemos la confianza de los niños y niñas, si nos abandonamos como los hijos e hijas totalmente en los brazos de sus papás y mamás.

De esta manera se rompe con la visión del Dios padre que la sociedad patriarcal ha construido y se recrea la imagen de una divinidad marcada por rasgos maternos (femeninos e infantiles).

3. Cómo comprender esta propuesta de Jesús en el contexto patriarcal de la sociedad actual

Nos interesa destacar, sin negar las otras dimensiones, el carácter patriarcal de la sociedad capitalista, tal como lo definíamos anteriormente. Las figuras simbólicas del rey, del vanidoso, del borracho, del hombre de negocios, del geógrafo o del héroe, se recrean en las sociedades capitalistas (no excluye que esto ocurra en sociedades no capitalistas), adquiriendo rostros y dimensiones muy específicas.

De forma semejante a cualquier sociedad patriarcal, la sociedad en la que vivimos o sobrevivimos, nos quiere romper desde el principio la posibilidad de vivir la experiencia profunda de la infancia¹⁴ y de lo femenino, dimensiones que hacen parte de nuestro propio sentido de existir como personas y como grupos sociales, afectando (aunque de maneras diferentes) tanto a los varones como a las mujeres, a los adultos como a los niños y las niñas, a los padres como a los hijos y a las hijas, con todas las consecuencias y secuelas a nivel social (económico, político), religioso, psicológico, etc.

Así aparecen las figuras de la madre (y del padre...con relación a la figura de Edipo), del niño o las figuras del súbdito, del admirador, del pobre, del explorador

¹⁴ TORRES PEDROZA, Fernando, *op. cit.*, p.46.

(del libro del principito). Son figuras que, de una manera u otra son víctimas violentadas, abandonadas y excluidas.

Como en el libro del principito, en esta sociedad, no hay tiempo para contemplar las puestas del sol, ni para dedicarle el tiempo a una rosa o a una muñeca de trapo, ni para sonreírle a una estrella, ni para dejarse “domesticar” por los amigos, mucho menos, para conversar con los otros mil lenguajes que nos permite la imaginación y la fantasía. No hay tiempo para la imaginación ni para los sueños, no hay tiempo para jugar ni para descansar, no hay tiempo para reír ni para llorar, simplemente no hay tiempo para las cosas que son gratuitas. Nos hemos acostumbrado a una vida “adulta”, somos personas muy serias, extrañas, solas y tristes, como diría el principito, únicamente con tiempo para las cosas serias de la vida. ¡Cómo puede ser significativa en este contexto la propuesta del Qohélet : “Todo tiene su tiempo, y cada cosa su tiempo bajo el sol...!”

En este contexto *volver a ser como niños* se convierte en una utopía. Sólo volviendo a ser como niños y niñas es como podemos recrear la utopía del reino de Dios. La utopía planteada por Jesús se torna nuevamente relevante y profundamente profética. Se convierte nuevamente en una fuerza y un dinamismo capaz de reconstruir la búsqueda del sentido social y personal (humanidad nueva, sociedad nueva, la felicidad, la justicia, la hermandad) y de *imaginarnos* una nueva manera de organizar nuestras relaciones sociales, de género, ecológicas, generacionales o étnicas, “porque son los valores de la infancia los que están en capacidad de resolver los callejones sin salida que los “adultos” nos hemos colocado al frente”¹⁵. Dedicémosnos a encontrar ese niño que habita en nosotros, tal vez en su ternura están muchas de las respuestas que nos ayuden a vivir realmente como hermanos y hermanas, sin necesidad de esclavizar a los otros y otras.

Hay que abrir nuestro corazón a la ternura y a la confianza propias de la niñez para poder recuperar y recrear las utopías. Es, por tanto, una invitación, para nosotros los “adultos”, a recuperar los valores que en la infancia se encuentran más libres y puros, es una invitación a asumir alegremente la experiencia de la niñez, a dejar aflorar ese niño que todos llevamos por dentro. En resumidas cuentas, a aprender a ser como niños, sin dejar de vivir lo positivo de la experiencia de ser adulto: recuperar la alegría, la ternura, el juego, la transparencia, la imaginación, la fantasía, la lealtad, el asombro, la inocencia, la sencillez, la sinceridad, la autenticidad, el sueño, la confianza, la curiosidad, la necesidad de recibir y dar afecto; aprender a ser adultos a la imagen del pequeño príncipe. ¡Cómo se asemeja la imagen del pequeño príncipe a la exigencia de Jesús de hacernos como niños y niñas!

Es importante, para terminar, vislumbrar al menos algunas de las implicaciones que tiene la vivencia de esta utopía:

Primero, relativizar y cuestionar tanto los valores “*imágenes*” sociales oficiales de una sociedad patriarcal capitalista, como las *mediaciones “institucionales”* (el mercado, el estado, la ley, las iglesias) y sociales (la escuela, la casa, la empresa, las calles, el barrio, los medios de comunicación social) que objetivan esos valores e imágenes.

La vivencia de esta utopía supone la crítica profunda y radical a todos los niveles. Diríamos entonces que esta utopía tiene implicaciones muy profundas a nivel

¹⁵ TORRES PEDROZA, Fernando, *op. cit.*, p.46.

político, económico, eclesial y cultural. No se queda en un idealismo antropológico, ajeno las consecuencias concretas de la imposición de una sociedad patriarcal-capitalista.

Segundo, hacer una ruptura con *los órdenes y las estructuras simbólicas y sociales* que identifican (le dan sentido) a la sociedad patriarcal-capitalista y a las relaciones jerárquicas (arriba/ abajo) y excluyentes (adentro/afuera). Esto supone una ruptura política e ideológica (o simbólica).

Tercero, proponiendo una nueva estructura social y simbólica en la que la figura del niño y la niña, como de la mujer, sean las que generen y señalen un nuevo tipo de relaciones sociales (horizontales e incluyentes) a la manera de una nueva ley resumida en el mandamiento del amor/ ternura; proponiendo y creando un nuevo tipo de relaciones (socialización) varón/mujer; adulto/niño; padre/hijo; padre/madre; haciendo emerger una nueva humanidad y un nuevo tipo de valores e imágenes femeninas/infantiles.

Cuarto, liberándonos de las estructuras patriarcales (caracterizadas por los criterios de la eficacia, acumulación etc.), para poder ser hombres y mujeres verdaderamente nuevos y nuevas, capaces de subvertir los falsos valores de la sociedad patriarcal, y de encarnar en nosotros mismos una imagen (con sus respectivos valores y proyectos) radicalmente diferente a la del rey, del hombre de negocios, del vanidoso, del geógrafo, del bebedor o del héroe. En otras palabras, hombres y mujeres nuevos y nuevas, asumiendo y recreando nuestra experiencia de la niñez, encarnada en la imagen del pequeño principito.

Francisco Reyes Archila
Apartado Aéreo 077 183
Santa Fe de Bogotá 2
Colombia

EL REINO DE DIOS HA LLEGADO

En este momento, en el cual parece inútil e ilusorio soñar y luchar por un mundo sin desigualdad y lágrimas, vale la pena volver a las fuentes para saciar nuestra sed con los sueños de nuestras madres y nuestros padres en la fe y realimentar nuestra esperanza. Con este deseo, este ensayo busca descubrir la “novedad” de la buena nueva del reino de Dios, en una época llena de sueños, luchas e ilusiones. Conocer mejor el contexto cultural de la época y, especialmente, el pensamiento llamado apocalíptico, nos ayuda a ver las raíces antiguas de las propuestas de Jesús y los nuevos frutos que él produce. Podremos así descubrir la lógica que nos permite continuar soñando sin caer en la alienación y en la ilusión.

At the present moment, when it seems useless and illusory to struggle for a world without inequality and tears, it is worth our while to go back to our sources to slake our thirst with the dreams of our mothers and fathers in faith and to feed our hope. With this desire, the present essay seeks to discover the novum of the Good News of the Kingdom of God, in an age full of dreams, struggles and even illusions. If we can get to know better the cultural context of the age and especially the kind of thinking known as apocalyptic, it will help us to see the ancient roots of Jesusíproposals and the new fruit which he produces. Thus we can discover the logic which will permit us to keep on dreaming without falling into alienation and illusion.

“Reino de Dios” es una expresión que, prácticamente, no está presente en los escritos protocanónicos del Antiguo Testamento.

El concepto de la realeza de Dios, evidentemente, no es novedoso: toda forma de gobierno “teocrático”, desde el estado monárquico davídico hasta el estado del templo sacerdotal pos-exílico, se legitimó como forma de ejercicio de la soberana realeza de Dios sobre Israel. Incluso el sistema tribal pre-monárquico fue visto como un don divino. Cuando los habitantes de las ciudades quisieron implantar la monarquía, la reacción profética fue clara: “ellos no quieren que yo (Dios) reine sobre ellos” (1 Sm 8,7). Este don de Dios fue cantado en varios salmos (ver, por ejemplo, Sl 47) y proclamado como fuerza presente en el “ungido” de Dios, sea éste el rey davídico o el sumo sacerdote sadoquita.

El concepto de realeza y de Ungido/Cristo/Mesías generalmente estaban unidos, sólo que el Ungido ya existía y necesitaba legitimar su poder soberano con la soberanía de Dios.

La novedad consistió en el uso de la expresión “reino de Dios” para indicar el momento ideal, mesiánicamente esperado, como llegada futura y definitiva de una situación irreversible de paz y de justicia.

*Y he aquí que en las nubes del cielo
venía uno como hijo de hombre;
Se dirigió hacia el anciano
y fue llevado a su presencia.
A él se le dio imperio, gloria y realeza,
y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron.
Su imperio es un imperio eterno,
que nunca pasará,
y su reino no será destruido jamás.. (Dn 7,13-14)*

¡Reino de Dios, con esta nueva connotación, es un dato típico de la teología y de la literatura apocalíptica!

Me parece importante y necesario, entonces, para entender la riqueza de la “buena nueva” anunciada por Jesús, detenernos un poco más sobre el fenómeno apocalíptico. Al final de cuentas, el anuncio de la llegada del Reino de Dios es el núcleo central del Evangelio. El Evangelio, es evangelio/buena nueva justamente porque anuncia la llegada del reino.

“Marchó Jesús a Galilea y proclamaba el Evangelio de Dios diciendo: ‘El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en el Evangelio!’” (Mc 1,14-15).

Sin embargo, al hablar de apocalíptica tenemos que discutir, mínimo, tres afirmaciones que es común escuchar en nuestros medios¹ y que provienen de nuestro contacto directo con los libros considerados apocalípticos que están en nuestras Biblias: el libro de Daniel y el Apocalipsis de Juan.

a) Es común definir como apocalípticos los textos que usan un “lenguaje” en código, constituido por símbolos y visiones. El “estilo” determina la definición. La búsqueda de textos apocalípticos se hace, normalmente, a partir del lenguaje. Por eso son considerados apocalípticos los textos de Daniel, el Apocalipsis de Juan, los pequeños Apocalipsis de los sinópticos (Mc 13; Mt 24; Lc 21,20-37), algunos textos de Ezequiel, de Joel, de Ester griego, de Isaías, de Pablo, etc. Esto no siempre es verdadero: el mismo estilo no siempre es signo de un mismo contenido, de una misma teología. Un texto puede expresar una teología apocalíptica y usar un estilo de lenguaje “común” (por ejemplo el texto griego de Ester) y, viceversa, un texto escrito en lenguaje apocalíptico puede ser que no tenga una teología o una cosmovisión apocalíptica (por ejemplo el Apocalipsis de Juan).

b) Es común escuchar que la apocalíptica tiene su origen en el momento en que la profecía pierde su “interlocutor” más común que es el estado. Con el fin de la monarquía judaica y la sumisión de Judá a los grandes imperios, sobretudo al griego y al romano, la profecía ya no sabría más a quien dirigir sus palabras de denuncia. Tendremos que discutir más esta hipótesis. Creo que no se puede afirmar que la profecía agotó su fuerza por causa de los cambios que se presentaron en el escenario internacional. No creo que la profecía haya perdido su blanco, su alcance y su fuerza y haya sido reemplazada, de un lado por la sabiduría y, del otro, por la apocalíptica, solamente porque Jerusalén dejó de ser lugar de decisión y pasó a ser “periferia”, una vez que el rey y la administración pública, blanco preferido de los profetas, estaban situados a centenas de kilómetros. Eso es válido, sobretudo, si toma-

¹ Ver la bibliografía citada al final del artículo.

mos en cuenta que la mayoría de los textos apocalípticos veterotestamentarios surgieron durante el reino de los asmoneos, justamente cuando de nuevo había monarquía y las decisiones eran tomadas en Jerusalén.

c) Es común, también, afirmar que la apocalíptica es producto de momentos de violenta crisis socio-política, cuando la historia parece tener un inevitable destino de muerte que nadie logra cambiar. La apocalíptica sería, entonces, una teología producida por los pobres y oprimidos que, reafirmando la fe en la convicción que Dios no perdió el control de la historia, alimentarían así su esperanza. El momento actual de sufrimiento es la última prueba de los justos que serán luego recompensados. El cielo, al intervenir, cambiará radical y definitivamente la historia y la salvación que llegará será definitiva.

Me parece que, también, la mayoría de los textos bíblicos fueron escritos en momentos de violenta crisis socio-política, justamente buscando dar una respuesta de fe a una historia que parecía ser de muerte y violencia inevitable.

Tengo la impresión que estamos transfiriendo para la apocalíptica una visión que es muy común en los profetas que, desde los días de Amós, proclamaron la venida del Día de Yavé, con su “visita” salvadora para unos y destructora para otros.

Estaríamos así recorriendo un camino en el cual, a pesar de diferenciar apocalíptica y profecía, acabamos identificándolas, como producto de la resistencia y de la denuncia de los oprimidos frente a la opresión.

Es necesario discutir más profundamente este asunto.

1. Reconstruyendo la historia de un conflicto

No cabe duda que la cuna de la apocalíptica es la nueva situación que se generó con la destrucción de Jerusalén. Cito las palabras de Ana María, mi compañera de vida, fe y lucha².

Sucedió lo que no debía suceder. Yavé no garantizó el *xalom* de su pueblo; permitió la derrota, el exilio, la humillación. Yavé no cumplió su parte del contrato con Israel: la promesa de un trono eterno (2 Sm 7,16) parecía definitivamente olvidada. ¡Nunca más Israel tendría paz; nunca más *xalom* (Lm 3,17)!

A menos que...

A partir de esta situación de desespero y de fatiga, diferentes grupos comenzaron a soñar con la reconstrucción, con el restablecimiento del *xalom*. La paz pasó a ser vista como la salvación que Yavé realizaría al restablecer la suerte de su pueblo.

Nacieron diferentes proyectos.

El problema teológico central del pos-exilio será la búsqueda de los mecanismos más apropiados para que el *xalom* fuera restablecido.

No es el caso retomar acá los detalles de un conflicto de grupos y proyectos que Ana María trabajó con magistral simplicidad en aquel artículo. ¡Vale la pena releerlo!

Es suficiente recordar que el grupo de los remanentes y parte de los exilados soñaban aún con el resurgimiento de la monarquía davídica (2R 25, 27-30; Ez 37,15-28; Jr 33,14-26).

² RIZZANTE, Ana María. “Eu serei para ele como aquela que dá a paz (Ct 8,10)”. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, nº 21, Petrópolis, Vozes.

La reconstrucción del templo de Jerusalén era la garantía del *xalom* restablecido (Ag 2,20-23; Zc 1,14-17). El misterioso desaparecimiento de Zorobabel, después del 515, significó el fin de este proyecto. El sueño, sin embargo, permaneció a través de los siglos. Será llamado de mesianismo davídico y será bastante común entre los campesinos de Judá. Jesús, 500 años más tarde, será proclamado como el Hijo de David, aquel que viene en nombre del Señor (Mt 21,9)³.

Continúo usando las palabras de Ana María que resumen el momento posterior al fin de la monarquía davídica con la desaparición de Zorobabel⁴.

El fin de la monarquía davídica, después del 515, significó el fortalecimiento y el triunfo del grupo sacerdotal sadoquita que, al lado de Zorobabel, poseía el poder en el recientemente reconstruido templo de Jerusalén. Era, sin embargo, necesario construir una figura que llegase a tener el mismo ascendiente de David en el medio popular, y que fuese capaz de sustituirlo en el imaginario del pueblo, como nuevo mediador del *xalom*: fue la figura del sumo sacerdote, sagrado, diferente, único, casi como Yavé. En él y a través de él se realizaría el encuentro Dios-pueblo, que daría la paz a Jerusalén.

La memoria de Aarón creció sobre la de Moisés y éste último fue ‘reducido’ al legislador del Sinaí: su papel de liberador de Egipto fue dejado en segundo plano. El propio David fue redefinido como el hombre escogido por Dios para edificarle el templo. El único valor de David, según el cronista, fue haberse puesto al servicio del templo de Jerusalén. Igual sucedió con Salomón y la monarquía pre-exílica en general.

El templo era la realización definitiva de las promesas de la alianza davídica e, inclusive, de la alianza mosaica. Un pueblo obediente, en torno al templo, al altar, a la ley y al sumo sacerdote es todo lo que Dios siempre quiso.

“En aquel tiempo se puso al frente de los aposentos destinados para almacenes de las ofrendas reservadas, de las primicias y de los diezmos, a hombres que recogiesen en ellos, del territorio de las ciudades, las porciones que la ley otorga a los sacerdotes y a los levitas. Pues Judá se complacía en ver a los sacerdotes y levitas en sus funciones. Ellos cumplían el ministerio de su Dios y el ministerio de las purificaciones, junto con los cantores y los porteros, conforme a lo mandado por David y su hijo Salomón. Pues ya desde un principio, desde los días de David y Asaf, había jefes de cantores y cánticos de alabanza y acción de gracias a Dios. Y todo Israel, en tiempo de Zorobabel y en tiempo de Nehemías, daba a los cantores y a los porteros las raciones correspondientes a cada día. A los levitas se les entregaban las cosas sagradas, y los levitas entregaban su parte a los hijos de Aarón..” (Ne 12,44-47).

Este corto texto nos ayuda muy bien a comprender cual era la “lógica histórica” del templo. Para nosotros, la “historia” comprende, necesariamente, la idea de una “secuencia temporal” de acontecimientos: algo sucede antes, algo después y lo que sucedió antes está relacionado, aunque de manera diferente, con lo que sucede después, y viceversa. Para los redactores de Ne 12,44-47, “historia”, más que una secuencia distinta de hechos, es una “sobre posición” de “memorias” que justifica y destaca solamente la “última” imagen. Conflictos, diferencias, equivocaciones, provisoriedades, propios de la historia “humana” desaparecen así en una historia inmu-

³ *Idem.*

⁴ *Idem.*

table. Me atrevería a decir: una “anti-historia divina” donde “*mil años son como el día de ayer que pasó, una vigilia de la noche*” (Sl 90,4).

Para los redactores de Ne 12,44-47, los días de Zorobabel y los días de Neemías, son los mismos “días”. Casi los mismos días de David, de Salomón, de Asaf, que, aunque siendo “pasado”, proyectan la misma, la mismísima imagen. Aquellos días, se convierten en el escatológico “aquel día”, transformando en proyecto eterno y definitivo, un “momento de la historia”, un proyecto donde “Israel” es “todo”, sin diferencias, sin conflictos, sin sombras. Israel, aquí, tiene la fisonomía teológica del “pueblo” que se reúne alrededor de la ley y del templo, una ley preocupada por garantizar los tributos, primicias y diezmos para alimentar cantores, porteros, levitas y sacerdotes, en un templo donde se realiza el servicio de Dios y la purificación y donde suenan cánticos de alabanza y acción de gracias.

No tenemos nada de apocalíptico en este proyecto. Para los sadoquitas llegó el “fin de la historia”. Quien escribió esta “historia” la eternizó en un proyecto eterno, para todos, para siempre.

La redacción final de las memorias del Sinaí y del desierto (Ex 25-40, Levítico y Números), comprendida en una primera redacción de la historia del pueblo que iba del Génesis hasta el exilio de Babilonia, tal vez, sea el producto más interesante de este grupo que permanecerá en el poder por más de 250 años, hasta la guerra de los macabeos. Su proyecto será legitimado en el Sinaí, en las nuevas, definitivas y, ahora, inquebrantables e inmutables “tablas de la ley” que serían conservadas en el arca de la alianza.

Antiguamente, después del pecado, Dios expulsó del jardín al hombre y la mujer y colocó los querubines, míticos monstruos alados, para proteger el “*camino al árbol de la vida*” (Gn 3,24). Ahora, después del pecado del pueblo en el desierto, después del becerro de oro, los mismos querubines guardarán el espacio sagrado y santísimo del arca de la alianza. Sólo el sumo sacerdote y nadie más, tendrá acceso al lugar del encuentro directo con Dios. Este encuentro, después del becerro de oro, sólo será posible cuando mediado por el sumo sacerdote y por el altar de los sacrificios.

La llegada al poder del grupo sadoquita y la hegemonía de la organización sacerdotal llegaron, sin embargo después de muchos conflictos. La llamada “*alianza de sacerdotes y levitas*”, de la cual habla Ne 13,29 y que fue sacralizada en los libros de las Crónicas, no sucedió sin dejar heridas profundas y, de cierta manera, incurables. Vamos a conocer las más importantes.

1.1. El pentateuco de la casa

Retomo el texto de Ana María. Fue difícil controlar la profecía que, siempre, estuvo en antagonismo con el templo y el trono y que estaba muy presente en la memoria del pueblo, sobretodo de los campesinos. La palabra de Dios, la *ley*, quedó cerrada dentro del templo, dentro del arca, colocada atrás de un velo impasable a los demás y accesible única e exclusivamente al sumo sacerdote: “*allí vendré a ti y, de sobre el propiciatorio, en medio de los dos querubines que están sobre el arca de la alianza, hablaré contigo sobre todo lo que te ordeno para los hijos de Israel*” (Ex 25,22).

Decir que la profecía se agotó por no tener ni un blanco definido ni alcance político, es olvidar que los profetas siempre tuvieron, entre sus “blancos”, el templo, paralelo al palacio. El segundo templo de Jerusalén, continuó unido al palacio, pudiendo claramente despertar la reacción de los profetas.

La profecía no murió por un proceso histórico de “agotamiento”. Su muerte fue provocada, dejando una gran ansiedad en medio del pueblo. Joel había hablado, en clara contradicción a la profecía del templo: “*vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán, vuestros ancianos soñarán, vuestros jóvenes tendrán visiones. Hasta sobre esclavos y esclavas, en aquellos días, derramaré mi Espíritu*” (Jl 3,1-2).

También Malaquías concluye su libro profetizando el regreso de Elías, asociado, nuevamente, al Moisés del Horeb (Ml 3,22-24), y el primer libro de los Macabeos, producto de los campesinos de Judá, manifestaba esta ansiosa expectativa: “*en espera que viniese algún profeta y se pronunciase al respecto*” (1 Mc 4,46); “*desde el día en que no aparecieron más profetas en medio de ellos*” (1 Mc 9,27); “*hasta que surgiese un profeta fiel*” (1 Mc 14,41).

El hecho es que nadie más, fuera del recinto del templo, tenía autoridad para decir: “Dios me habló... diga al pueblo...”. El oráculo de Yavé, ahora, pasaba por el arca y estaba protegido por los querubines!

Ana María decía: “*uno de los elementos del xalom, para este grupo, es el fin de la profecía, siempre incómoda a quien tiene el poder, sobretudo el poder sagrado. La profecía no murió, fue condenada a muerte por herética*”.

“*En aquel día habrá para la casa de David y para los habitantes de Jerusalén una fuente abierta, para el pecado y la mancha. Y acontecerá, en aquel día — oráculo de Yavé de los ejércitos—, que yo exterminaré de la tierra los nombres de los ídolos: ellos no serán más recordados. También los profetas y el espíritu de impureza expulsaré de la tierra. Si alguien profetiza nuevamente, su padre y su madre, quienes lo engendraron, le dirán: ‘Tu no vivirás, porque hablaste mentiras en nombre de Yavé, y su padre y su madre, que lo engendraron, lo traspasarán en cuanto profetiza. Y acontecerá en aquellos días que los profetas tendrán vergüenza de sus visiones, cuando profeticen; y no vestirán el manto de piel para mentir. Cada uno dirá: ‘No soy profeta, soy un trabajador de la tierra, pues un hombre me compró desde la juventud’⁵. Y si les dicen: ‘qué son estas heridas entre tus manos?’, él responderá: ‘Aquellas que recibí en la casa de mis amigos’”* (Zc 13,1-6).

No creo que se pueda explicar este texto afirmando, como lo hace la Biblia de Jerusalén, que se trata de falsos profetas, como los que fueron denunciados por Jeremías o Ezequiel (Jr 23,9; Ez 13)⁶.

Es cierto que Gilberto Gorgulho encuentra razones para identificarlos como falsos profetas, por causa de la referencia al manto de piel y a los cortes en la piel. Según él, los “amigos”, que traduce como “amantes”, son los ídolos con que el pueblo se prostituye⁷. Esta página reflejaría el “celo de los sacerdotes de Jerusalén”⁸.

En dirección contraria, sin embargo, va Jorge Pixley, cuando afirma que: “*Zc 13,2-6 ilustra la amargura de estos círculos contra los levitas que se hacían pasar*

⁵ Prefiero seguir la traducción del texto masorético y la LXX y no la conjetura hecha por la BJ [Biblia de Jerusalén], aunque apoyada por unos manuscritos: “*pues la tierra es mi propiedad desde la juventud*”.

⁶ BJ. p.1818, n.m.

⁷ GORGULHO, Gilberto. *Zacarias. A vinda do Messias Pobre*. Petrópolis, Vozes, 1985, p.123.

⁸ *Idem*. p.121. El participio del verbo ‘*ahab*, en el *piel*, es, efectivamente, casi siempre usado con la significación de “amante”, en contraposición de marido legítimo (Os 2,7.9.12.15; Ez 16,33.36.37; 23.5.9.22; Jr 22,20.22).

por profetas, robando así, de la memoria del pueblo humilde de Yavé, la imagen de los verdaderos profetas."⁹

En los dos casos, sin embargo, a pesar de diferenciar el grupo denunciado, se trataría siempre de falsos profetas.

Yo tengo algunas dudas. Al analizar atentamente el texto, podemos notar que se hace una clara distinción entre la ciudad y el campo. Para David y para Jerusalén: los pecados y las manchas encontrarán una fuente de purificación (13,1). Para el campo: los ídolos, las impurezas y los profetas deben ser expulsados, sin perdón (13,2).

Los profetas, es bueno resaltar, hablan en nombre de Yavé; trabajan en el campo, pero como trabajadores esclavos y no como pequeños propietarios (como insinúan la Biblia de Jerusalén/BJ, la Traducción Ecuménica de la Biblia/TOB y otras Biblias).

La traducción "*pues un hombre me compró desde la juventud*" y no "*la tierra es mi propiedad desde la juventud*" es fundamental en la interpretación, porque, en este caso, las manos llenas de heridas (y no el pecho como BJ) pueden ser fruto del duro trabajo y no deben ser confundidas con las heridas de las flagelaciones estáticas (justamente en la espalda), típica del profetismo baalista (1Rs 18,28), que no sabemos si aún existía con tanta fuerza como el texto lo insinuaría.

La alusión a los amantes sería, entonces, una ironía del autor sacerdotal para despertar desprecio en relación al culto de la "casa" y, así, desautorizar estas heridas señal de opresión y vida dura que legitiman la protesta profética.

Me parece evidente que se trata, nuevamente, del conflicto campo - ciudad, donde, otra vez, el campo grita proféticamente su opresión y, como los antiguos profetas, pide justicia. Solo que ahora, el templo tiene bastante fuerza como para hacer lo que los reyes no hicieron, excepto el malvado Manasés: acusar a los profetas de idólatras (para eso era suficiente no ser fiel cumplidor de la ley - Jn 7,49) y condenarlos a muerte.

El sumo sacerdote se convierte, así, en sacerdote, profeta y rey. El templo, en boca del cronista, llamará de profetas a los cantores del templo¹⁰ (1 Cr 25,1-5; 2 Cr 20,14; 24,20; 29,25.30). Sólo ellos profetizan.

Dos fueron las armas usadas para matar la profecía:

Primera : *El libro de la ley.*

Todo lo que Dios habló está allí, escrito en la *tôrah* y en los *nebiyim*. Establecer un canon (la traducción de los LXX presupone la existencia de una lista sagrada de libros), sacralizar un libro como "palabra de Dios" significa amordazar la autonomía del anuncio. Dios ya dijo todo lo que debía decir.

Leer, traducir, explicar, interpretar (Ne 8,7-8)... son los nuevos verbos asociados a la ley de Dios escrita en el "*libro que está en tus manos*". Este será el trabajo del escriba, del maestro, del sabio, nunca del profeta. Quien controla el libro, teme al profeta.

⁹ PIXLEY, Jorge. *A história de Israel a partir dos pobres*. Petrópolis, Editora Vozes, 1989, p.101.

¹⁰ PIXLEY, Jorge. *op. cit.* p.100. Tal vez por considerar "inspirados" los autores de los himnos y cánticos religiosos (BJ. p.631, n.e).

Segunda: *El propiciatorio*.

Traer para el interior del templo la palabra/escucha directa de la voz de Dios, transformar los levitas cantores en profetas es el proceso lógico de quien se considera el mediador de la expiación y del *xalom*. Para poder expiar, el sacerdote tiene que saber y tiene que enseñar (*talmud*) lo que es puro, lo que es impuro (Ez 44,23), tiene que conocer la ley, manejarla, narrarla (*hagadah*), adaptarla a las nuevas situaciones (*halakah*), coleccionar todas las leyes transmitidas por los maestros (*mixnah*), traducirlas (*targum*), explicarlas (*midrash*).

La expiación exige que alguien tenga la autoridad de decir lo que es pecado: “cuando... peque y haga por descuido alguna cosa prohibida por los mandamientos de Yavé... y si fuere advertido sobre el pecado cometido, traerá como ofrenda...” (Lv 4,22-23,27-28).

La profecía, que tenía la capacidad de ver globalmente la cuestión de la *justicia* y las relaciones sociales, es reemplazada por una legislación que se preocupa por reglamentar el comportamiento de cada uno para que sea *justo*. La invitación profética: “*practiquen la justicia*”, es reemplazada por la preocupación del sacerdote: “*sean justos*”.

El cambio es evidente. El profeta, entonces, incomoda; será siempre un posible hereje que debe ser callado.

El campo, para continuar hablando, tendrá que encontrar una manera más sutil: ¡hablará por medio de novelas!¹¹

El teatro de Job, la historieta de Jonás, los poemas de Cantares, las novelas de Ester, Rut e Judit, las osadas ironías del Cohelet, son la nueva expresión de la profecía. En estos textos también se reflexiona sobre el *xalom* y la forma de conquistarlo, de garantizarlo.

Varias veces Ana María y yo, hemos reflexionado sobre estos textos¹², sobretudo en torno a los cinco textos que, en la Biblia hebrea, constituyen el pentateuco de la casa, la colección de los cinco megillot, los “libros” leídos en las casas y en las sinagogas, durante las grandes fiestas litúrgicas: Cantares, en la pascua; Rut, en pentecostés; Cohelet, en la fiesta de las tiendas; Ester, en la fiesta de los purim y Lamentaciones, en la memoria de la destrucción de Jerusalén: Libros de mujeres, de comunidades populares, de resistencia y alternativa frente a la dominación del templo.

Lo que interesa para nuestra reflexión, recuerdo lo que escribimos en otra ocasión, en un ensayo que dedicamos a nuestro maestro Carlos Mesters¹³. Allí hablamos sobre el mesianismo, decíamos entonces que, como nunca una mujer se puede encuadrar en los esquemas mesiánicos existentes, siempre unidos a figuras masculinas, rey, sacerdote o profeta que fuese el Mesías soñado, las mujeres afirmaron su protagonismo directo como “restauradoras del *xalom*”.

Desde la decisión de Débora, la madre de Israel: yo iré contigo, la mujer no espera por otro que salve, ni hoy, ni mañana. Ella asume, personalmente la causa de

¹¹ GALLAZZI, Sandro e RIZZANTE, Anna Maria: *Mulher fé na vida*. São Leopoldo, CEBI, 1991.

¹² Además de los artículos ya citados anteriormente, GALLAZZI, Sandro. *Ester. A mulher que enfrentou o palácio*. Petrópolis, Vozes, 1986; GALLAZZI, Sandro y Ana Maria. “Qohelet. “O teste dos olhos, o teste do túmulo, o teste da mesa”, in *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, Vozes y los textos sobre Judit.

¹³ GALLAZZI, Sandro y Ana Maria. “O pobre, o messias-ungido”. In: *Reflexos da brisa leve*. CEBI, São Leopoldo, 1991, p.48-59.

la liberación. Como Débora, Rut también dice: “donde tu vayas también *yo iré...*” Así también Ester “yo *iré* con el rey, a pesar de la ley, y, si es preciso morir, *mori-ré*”. Como Ester, también Judit: “yo *haré algo*, cuyo recuerdo permanecerá de generación en generación... ¡El Señor, *por mi mano*, visitará a Israel!” Como Judit, María: “he aquí la sierva del Señor, *hágase en mi* según tu palabra”.

El templo, por considerarse autor del *xalom*, alcanzado por los sacrificios reparadores del altar, negaba, como herético, cualquier mesianismo transformador.

De la misma forma, la profecía de la mujer, al considerarse autora del *xalom*, a través del sacrificio de su vida para el bien del pueblo, no necesitaba de esperanzas mesiánicas y recuperaba la antigua dimensión del compromiso profético: ve, yo te envío al faraón (Ex 3,10).

Nuestras esperanzas de *xalom* no están depositadas ni en los sacrificios reparadores del templo, realizados por el sacerdote ungido (Mesías) ni en los sueños de que otro ungido (Mesías) perfecto, que mañana nos traiga la salvación.

Ni otro, ni mañana. Yo, hoy, haré algo.

El *xalom*, la liberación no alcanza al pobre, mediada por otro. Ella se alcanza por la mediación del pobre. Es la síntesis profunda de Judit: “El Señor, *por mi mano*, visitará a Israel”.

Esta profecía continuará, también, a lo largo de los siglos. El templo no consiguió silenciar la casa de la mujer, la casa del pobre.

1.2 El pentateuco de Samaría

Este compromiso es de quien quiere cambiar la situación. Diferente es la cosmovisión de la dinámica de quien quiere disputar el poder.

El conflicto entre el templo y la casa no fue el único. Existieron conflictos al interior del propio grupo sacerdotal: espacios fueron conquistados, otros fueron negados; grupos fueron excluidos. Una lectura atenta de los textos sacerdotales post-exílicos nos muestra, entre líneas, la existencia de graves peleas y disputas.

La ausencia casi completa de los levitas en los textos legislativos y litúrgicos del Sinaí es un signo marcante de este conflicto. La disputa de poder entre levitas y sadoquitas está presente, como telón de fondo, también, en el texto que recuerda la rebelión y el castigo de Coré (Nm 16).

“Oídmeme, hijos de Leví. ¿Os parece poco que el Dios de Israel os haya apartado de la comunidad de Israel para ponerlos junto a sí, prestar el servicio a la Morada de Yavé y estar al frente de la comunidad atendiendo al culto en lugar de ella? ... y ¡todavía se os ha antojado el sacerdocio!” (Nm 16, 8-11).

La tierra se tragará a los pretenciosos así como el mar se tragó al ejército del Faraón (Nm 16,31-35). Solamente la intercesión de Aarón podrá frenar la ira divina contra su pueblo, por causa de esta rebelión (Nm 17,6-15) y, finalmente, solo la vara de Aarón, al florecer entre todas las otras mostrará, sin duda alguna, que es el consagrado. ¡Esta vara permanecerá en el arca junto con las tablas de la ley! (Nm 17, 16-26).

Esta actitud explica, también, por qué los levitas no querían regresar de Babilonia, con Esdras (Esd 8,15-19).

Después de muchas vicisitudes, de las cuales no conocemos detalles, los sacerdotes y los levitas llegaron a un acuerdo, a una alianza que devolvió a los levitas

un espacio de poder, aunque subordinado, y el derecho de comer del templo. Coré fue reintegrado en los cuadros levíticos por el cronista; cantores y porteros tuvieron sus cargos reconocidos y valorados.

Pero, no todos reaccionaron de igual forma ante este acuerdo, realizado en tiempos de Nehemías: el conflicto fue grande.

“Uno de los hijos de Yoyadá, hijo del sumo sacerdote Elyasib, era yerno de Sambal-lat, el joronita. Yo lo eché de mi lado. ¡Acuérdate de estas gentes, Dios mío, por haber mancillado el sacerdocio y la alianza de los sacerdotes y los levitas” (Ne 13,28-29).

Es el momento del surgimiento del grupo sadoquita en Saquem. Aparecen los samaritanos o, como prefiero llamarlos, los samareos. De este acontecimiento, que debe haber sido importantísimo poseemos muy pocas informaciones y no siempre de total confianza, por lo menos en cuanto a nombres y fechas.

A partir de la visión judaíta, que llega hasta nosotros, sobretudo, por Flavio Josefo, casi único relator de estos acontecimientos, estamos acostumbrados a ver la cuestión samaritana como una “ensalada” de problemas, mezclando, en una sola vasija, problemas históricos, geográficos, sociales, litúrgicos y teológicos.

El propio nombre *xom^eronîm/samaritanos*, usado una sola vez en la Biblia, en 2 Rs 17,29, hace esta relación étno-geográfico-herética que determina nuestra visión.

Esta misma visión es reforzada a partir de los textos de Esdras y Nehemías, que generan la misma confusión, en una mezcla acrítica de cuestiones étnicas, políticas y religiosas, haciendo que el conflicto samaritano sea visto, por nosotros filtrado, como un conflicto religioso en nombre de la pureza del verdadero Yavismo.

No se trata de eso:

Me permito traducir del italiano un texto de Kippenberg que me parece muy iluminador: “La rivalidad entre Samaría y Judá, en los siglos VI-V a.C. era de naturaleza puramente política. No fueron estas tensiones las que provocaron, finalmente, la refundación de Samaría y la institucionalización del culto en Garizim, sino los conflictos internos de la casta sacerdotal de Jerusalén. También las leyendas relativas al culto del templo samaritano, la lista de los sumos sacerdotes samaritanos y el pentateuco samaritano —un texto de origen palestino presente también en la biblioteca de Qumram— testifican el carácter judío de esta comunidad.”¹⁴

Más aún, hasta el primer siglo a.C., esta comunidad era llamada de “siquenita”, o “pueblo de Saquem”. Solo mucho más tarde, los adversarios judaítas dieron el nombre de samaritano a este grupo, casi como un insulto. Fue un sarcástico juego de palabras: en lugar de “*xomerîm/observantes*”, como el grupo considerado herético se llamaba a sí mismo, pasaron a llamarlo de *xom^eronîm/habitantes de Samaría*.

Se trata de una comunidad sadoquita, con sede en Saquem, menos legalista y abierta a las costumbres de piedad popular y que, a partir de la invasión griega, consiguió permiso para construir su propio templo yavista en el monte Garizim. Este templo será destruido, 200 años más tarde, por Juan Hircano, en el año de 128 a.C.

¹⁴ KIPPENBERG, Hans e WEWERS, Gerd. *Testi giudaici per lo studio del Nuovo Testamento*. Brescia, Paideia, 1987, p.117.

Regresemos a Ne 13,28 que nos hablaba de la expulsión de Jerusalén de un sacerdote sadoquita, nieto del sumo sacerdote Eliasib, que se refugió en la casa del suegro Sanabalat, gobernador de Samaría.

La *súplica* de Nehemías es muy fuerte. No se trata de un caso aislado. Son ellos. Un grupo que perjudicó el sacerdocio y la alianza sacerdotal-levítica. Se trata de un conflicto interno al grupo sacerdotal.

Siquem estaba habitada por judíos desertores de su nación. La lengua envenenada de Flavio Josefo, dirá que eran “*los judaítas de Jerusalén y que habían pecado contra la fe, sea comiendo alimentos prohibidos, o no observando el sábado, o cosas parecidas y, por lo tanto, se refugiaban entre los siquemitas, diciendo que se les había cometido injusticia*” (AJ XI, VIII, 452).

Eran dos grupos sacerdotales y sadoquitas, reivindicando la legitimidad del culto, teniendo en común el uso litúrgico del Pentateuco y la celebración de las grandes fiestas¹⁵.

En Siquem, a menos de 50 km. de Jerusalén, funcionará otro centro religioso que pretende disputar la hegemonía del judaísmo. Un grupo disidente se considera verdadero continuador del sacerdocio más auténtico y sobrevivirá a la destrucción del templo de Garizim. Encontraremos más tarde, sinagogas “samaritanas” en muchos lugares de Palestina, de la diáspora mediterránea, ¡inclusive hasta Roma! Este grupo es, creo, el creador del pentateuco, por lo menos en cuanto “penta”.

Para este grupo sadoquita que perdió la hegemonía en Jerusalén, bastaba, para legitimar sus pretensiones y alimentar sus esperanzas, la palabra de Moisés, sobre todo cuando esta palabra terminaba indicando el Garizim como el lugar de la bendición (Dt 11,29; 27,12) y el lugar de la construcción de un altar (en Dt 27,4, según el pentateuco samaritano y el testimonio de la *Vetus Latina*, se habla del monte Garizim e no del monte Ebal).

Cortar la historia al fin del Deuteronomio, con la muerte y la “desaparición” de Moisés dejaba mucho espacio abierto para la dimensión mesiánica del regreso al poder. Al mismo tiempo, era eliminada toda una historia que tenía, como su centro y punto de llegada, la ciudad de Jerusalén y el trono davídico. Aquellas páginas, además de estar llenas de denuncias contra el Israel del norte, tenían en David y su descendencia, su punto más alto. En aquella historia, Siquem era solo un “pasado” (Js 24) que se había vuelto lugar de “prostitución” (Jz 8,31; 9,4.6): fue, así, definitivamente, superado por Jerusalén, que, a pesar de haber pecado, podía esperar la restauración de la monarquía davídica, como fuente de esperanza (2 Rs 25,27-30).

La incuestionable autoridad mosaica otorgaba a los primeros cinco libros una importancia decisiva. Con estos se quedaron los samareos. La muerte de Moisés era el encerramiento de esta historia.

Con el corte al fin del pentateuco, Siquem dejaba de ser un “pasado” y volvía a ser “memoria”: una memoria evidentemente herética y subversiva, cuando era vista desde Jerusalén.

La teología samarea da Moisés, figura central de la profecía y modelo del *taheb* (*aquel que regresará*), el símbolo del Mesías salvador esperado, una importan-

¹⁵ Es sugestiva la hipótesis de MAYER, J, *op. cit.*, p.67-69, que defiende la idea de que el pentateuco fue el elemento de composición entre el grupo sadoquita jerosolimitano e el grupo sadoquita siquemita. Habría sido este el momento de la eliminación de Josué y de la reducción del hexateuco deuteronomista y antisamaritano, para un pentateuco aceptable por ambos grupos.

cia decisiva. Además de ser el profeta incomparable que en el Sinaí recibió la ley, Moisés será el tipo de profeta que restablecerá el tiempo de la dicha divina, del *xalom*. Esta esperanza mesiánica se concretizó en una de las más antiguas diferencias que el pentateuco samaritano presenta cuando el texto de Dt 18,18 que proclama la fe en un profeta como Moisés, siempre presente en medio del pueblo, fue anexado al decálogo, tanto en Ex 20, como en Dt 5.

El día de la gran venganza, será Moisés, el profeta, quien salvará a los que aman a Dios y aniquilará a sus enemigos. Este pensamiento se codifica en la figura mesiánica del mundo samareo: el *taheb* = aquel que regresará para vencer las tinieblas y traer la luz, la paz y para hacer el verdadero sacrificio según la justicia delante de Betel (= Argarizim para los samareos) y separar los electos de los rechazados (algo parecido a este “regreso” está presente en Mt 25,31).

El corte al final del pentateuco y las variantes insertadas en el texto fueron la manera del grupo sadoquita samareo de legitimar su existencia y su proyecto: ¡Moisés, la ley y el templo, sí; David, Sadoq y Jerusalén, nunca!

¡La alianza de Dios con Moisés que pasaba por el Sinaí, llegaría a ser definitiva solo en el Garizim!

La respuesta de Jerusalén no tardará. El cronista al recontar la historia del pueblo, polemizará. No es por acaso que Moisés tenga un tamaño reducidísimo en esta obra y que el Éxodo será prácticamente olvidado¹⁶. La alianza davídica, y no la mosaica, es, para el cronista, la alianza central e irrevocable.

La historia del pueblo asumió su rostro definitivo en David y en la monarquía davídica al servicio del proyecto del templo y del sacerdocio sadoquita de Jerusalén, un rostro incompatible con la posición samarea.

1.3 - El Pentateuco de Henoc

Llegamos, así, a entender el contexto conflictual que generará la apocalíptica. Los griegos habían reconocido como legítimos los dos cultos: el de Jerusalén y el de Garizim. Los judaítas de la diáspora se quedaron con Jerusalén (la traducción de los LXX aceptará todo el canon del segundo templo). Todo estaba tranquilo hasta la explosión de la guerra macabea, cuya mayor causa fue, nuevamente, un conflicto interno en el grupo sadoquita.

Este contexto de guerra producirá una literatura abundante cuya mayor expresión la encontramos en los libros de Henoc que nos llegaron en lengua etíope y, con

¹⁶ Vale la pena comparar dos textos que deberían ser paralelos:

IRs 8,49-53 2Cr 6,39-42

Escucha del cielo donde resides...

pues son tu pueblo y tu herecía, son los que hicieron salir de Egipto, de aquella hornilla de hierro.

Que tus ojos estén abiertos para las súplicas de tu siervo y de tu pueblo Israel, para escuchar todos los llamados que lancen a ti.

Pues fuiste tu quien los separaste como tu herencia, de entre todos los pueblos de la tierra, como declaraste por medio de tu siervo Moisés cuando hiciste salir del Egipto a nuestros padres, Señor Yavé Escucha del cielo donde resides...

Que tus ojos estén abiertos a tus oídos atentos a las oraciones hechas en este lugar y, ahora, levántate Yavé Dios y ven para tu reposo tu y el Arca de tu fuerza!

Que tus sacerdotes, Yavé Dios, se revistan de salvación y que tus fieles se alegren en la felicidad.

Yavé Dios, no te separes de tu ungido, recuerda el amor que tuviste para con tu siervo David.

Es evidente la sustitución de Moisés por David y el Éxodo ya no hace parte de la memoria fundante.

algunas modificaciones, en griego. Uso la palabra libros en plural pues, realmente, se trata de un verdadero pentateuco¹⁷, formando actualmente una colección unitaria bajo el título de “libro de Henoc”. Estos libros pertenecen al canon oficial de la iglesia copta. Para las demás iglesias y para los judaítas, se trata de libros apócrifos.

A pesar de que todos ellos están catalogados como apocalípticos, en realidad no expresan la misma teología. Creo que es posible identificar, mínimo, tres estadios diferentes de pensamiento en la secuencia de estos textos.

1.3.1 Antes de la guerra macabea

Después de los cambios sucedidos a causa de la conquista griega de Asia y Egipto, encontramos esta situación: en Jerusalén, Samaría y en la diáspora de Babilonia, Antioquía y Alejandría los judaítas, sobre todo los que están en el poder, todos ellos, aunque de formas diferentes, muy bien articulados con el comercio, el mercado y las autoridades griegas. Para ellos el mundo griego significaba progreso, cultura, oportunidades de crecimiento y de riqueza. Para el pueblo de Judá, sin embargo, las cosas no estaban tan bien ni tan tranquilas.

De un lado, el proyecto mercantilista griego estaba favoreciendo la esclavitud y el latifundio con graves consecuencias, sobre todo, para los pequeños campesinos. De otro lado, el dominio sobre esta tierra fue disputado ferozmente por los seléucidas de Antioquía y los ptolomeos de Alejandría. Cinco guerras en un siglo atormentaron las poblaciones de esta región, creando así un clima de inestabilidad y favoreciendo la explotación y la especulación que eran soportadas, especialmente, por los segmentos más pobres de la población.

Para ellos, los griegos eran la causa de la multiplicación de los “males sobre la tierra” (1 Mc 1,9). Los jefes de Jerusalén, al contrario, vivían en “paz” y gozaban del apoyo de los reyes (2 Mc 3,1-3). Creemos que los de Siquem, también.

De sus casas salió el Eclesiástico, el libro según el cual el bien siempre sería recompensado con el bien. Ellos asumieron, incluso, la propia manera de pensar de los griegos, legitimando la superioridad de los patrones sobre los esclavos, de los sabios sobre los trabajadores, de los hombres sobre las mujeres.

El pueblo de las casas campesinas, al contrario, producía el libro del Cohelet, cuestionando a fondo tanto el proyecto de los reyes griegos y su filosofía, como sus aliados sentados en el templo de Jerusalén. Para ellos la teología de la retribución y los sacrificios del templo tenían muy poco valor en cuanto que en todas las casas no hubiese comida, fiesta y paz.

Existía otro grupo, que serán más tarde conocidos como los *hassidim*, los “piadosos”. Era el grupo de la recién nacida sinagoga. Ellos creían en la teología de la retribución. El *xalom*, según ellos, vendría por la práctica rígida de todas las normas de la ley.

Este *xalom*, sin embargo, estaba demorando mucho para llegar. Desde hacía mucho tiempo ellos procuraban con todas sus fuerzas, ser obedientes a las leyes, normas, decretos y estatutos, pero nada indicaba que la situación mejoraría. Parecía que

¹⁷ La compisición actual del pentateuco etíope de Henoc es la siguiente: libro de los vigilantes: cap.1-36; libro de las parábolas: cap.37-71; libro de astronomía: cap.72-82; libro de los sueños: cap.83-90; epístola de Henoc: 91-105. Es interesante resaltar como otros libros de la época asumieron la forma “pentateuca”: Salmos, Proverbios y Eclesiástico o Sirácida son, también, redactados en cinco partes.

Dios ya no tenía el control de la historia. El problema del mal se impuso con fuerza.

Ya no servía la explicación dada por las tablas guardadas en el templo, según las cuales el mal era producto del incumplimiento de la ley, y que sólo podría ser reparado por los sacrificios reglamentados por los sacerdotes. No bastaba alegar que el mal existía por causa de los emperadores. Esdras, Nehemías y los sadoquitas de Jerusalén y de Siquem enseñaban que una de las mayores bendiciones de Dios era justamente la protección y el apoyo de los emperadores. Estos no eran enemigos. El mal debía tener otras causas. La verdad debía estar escrita en otras “tablas” que estaban en el cielo.

Este es el contexto que produjo el primer texto apocalíptico¹⁸: el *libro de los vigilantes*, primera parte del *libro de Henoc*.

El mal tiene un origen extraterrenal que supera y precede la intervención y la responsabilidad humana. Haciendo un largo *midrash* de Gn 6,1-4, el libro de Henoc identifica el origen del mal con la prevaricación de ángeles celestiales (los “vigilantes”) que atraídos por la belleza de las “hijas de los hombres” se les unen corrompiendo su estado espiritual y les revelan los misterios del bien y del mal que debían permanecer escondidos a los humanos. De esta unión nacieron los *gigantes* que colmaron de mal y de muerte la tierra entera. A pesar que los gigantes se destruyeron entre sí y los ángeles vigilantes fueron encadenados por Dios, el mal continúa en la tierra porque los espíritus malos de los gigantes permanecen en la tierra empujando la humanidad a infringir las leyes. La humanidad fue así más víctima que autor del pecado: “*toda la tierra se corrompió por las obras de Azazel*”¹⁹: *toda culpa debe ser atribuida a él*” (Hen 10,8).

Los elegidos, sin embargo, pueden ganar el favor de Dios con la observancia de la ley y con la espera del día del juicio, cuando Dios, el “*Señor de los espíritus*”, hará justicia y garantizará la felicidad eterna de los justos y la maldición de los malos. Estará así, inaugurado el reino de Dios²⁰. Hasta allá, las “almas” de los justos estarán guardadas, en el valle occidental, separadas de las almas de los malos de donde saldrán para el juicio final.

El *libro de los jubileos*, un poco posterior al libro de los vigilantes y que también nos llegó en lengua etíope²¹, mantiene la misma cosmovisión del origen angelical del pecado, de la historia anteriormente escrita en las “tablas celestiales”.

Haciendo un *midrash* de Gn 1, Ex 12, busca refundamentar, de forma más rigurosa, la observancia de la ley que ya existía antes del Sinaí. La separación entre escogidos israelitas y gentiles será definitiva e insuperable. La observancia de la ley es decisiva e Israel será restaurado, al rededor de Jerusalén y del templo, por la acción salvadora de Dios, que alcanzará solamente a los verdaderos observantes de la ley. Todos los demás, incluso israelitas, serán excluidos.

La “causa principal” de la apocalíptica, entonces, es el aparente no funciona-

¹⁸ Según algunos autores este libro puede haber sido escrito hacia el IV siglo a.C. Tal vez no sea necesario ir tan lejos.

¹⁹ Jefe de los ángeles caídos y que después será el diablo. Ver, también, Lv 16,8.10.26.

²⁰ En este texto, no siempre armónico en su pensamiento, aún no está claro si la situación definitiva se dará al fin o fuera de la historia.

²¹ Sin querer hacer alguna afirmación decisiva, es bueno recordar que el sumo sacerdote Onías III fue el último sumo sacerdote sadoquita. El fue asesinado a mando de Menelao, un usurpador (2Mc 4,34). Su hijo, Onías IV, se refugió en el alto Egipto. Esta circunstancia podría explicar la conservación de esta literatura etíope/africana por parte de un grupo que perdió el poder sacerdotal y que considera “impuro” el templo de Jerusalén. Más tarde los esenios, también, harán bastante uso de esta literatura.

miento histórico de la teología de la retribución. La apocalíptica nace como tentativa de respuesta al problema del mal, en sí, que parece interminable e invencible. El origen y el fin del “mal” es la preocupación primera de esta reflexión. Todo sucede porque está escrito desde el inicio. Lo que está escrito no puede ser cambiado, sólo puede ser conocido y revelado a los “escogidos” para que puedan permanecer firmes en la observancia de la ley, esperando el día del juicio final, cuando Dios restaurará la suerte de su pueblo.

El “optimismo” histórico, la certeza del reino final, se contraponen al “pesimismo” antropológico que ve a las personas sujetas y víctimas del mal. El único remedio es el cumplimiento de la ley: continuar siendo *justos*, a pesar de no ver la retribución en esta vida, porque un día Dios hará *justicia* a los escogidos, al menos a sus almas.

Esta teología también está presente, en parte, en los primeros capítulos del libro de la Sabiduría (Sb 1-5).

Es evidente que este primer momento de la apocalíptica tenga que ver más con la sabiduría que con la profecía. En cierta forma, se trata de otra respuesta que los sabios darán a las antiguas dudas de Job.

En el momento de la represión de Antíoco VI, Epífanes, esta teología alimentará la resistencia popular produciendo grandes gestos de martirio (2 Mc 6-7). El martirio de la madre y sus 7 hijos es el punto más alto de esta teología pre-macabea.

“El rey del mundo nos hará resurgir para una vida eterna, a nosotros que moriremos por sus leyes” (2 Mc 7,9) *“Aún no escapaste al juicio de Dios todopoderoso que todo lo ve... Por el juicio de Dios recibirás el justo castigo por tu soberbia”* (2 Mc 7,35-36).

1.3.2 Durante la guerra macabea

Esta teología entra en crisis en el momento en que Matatías convoca a todos los que son fieles a la ley y a la alianza de los padres a seguirlo para las montañas. El martirio de quien “muere en su rectitud” ya no parece ser la única alternativa. El campo judío que siempre celebró la necesidad del compromiso directo en favor de la justicia (cf. pentateuco de la casa), cuestiona esta actitud y pasa al protagonismo directo (1 Mc 2,29-41). Los hassidim aceptan la convocación de Matatías, entran en la lucha contra el rey Antíoco (1 Mc 2,42).

Es el segundo momento de la literatura apocalíptica: el *libro de los sueños* (Hen 83-90) tiene acá su origen, junto con el libro de Daniel, el libro de Judit y el texto griego de Ester.

En este momento de reflexión aparecen las siguientes dimensiones:

– La historia como un todo y no sólo su origen y su fin, vuelve a ocupar el centro de la reflexión y, dentro de la historia, lo importante no es tanto el mañana, sino el hoy en que nos encontramos. El libro de los sueños se presenta como una historia de la humanidad desde los orígenes hasta los días del autor. El resto, el futuro, es escrito por Henoc que lo ve en sueño. Los actores principales de esta historia son simbolizados por toros, becerros, carneros, ovejas y otros animales como lobos y leones.

– El mal continúa teniendo su origen extraterrenal. La primera visión es del cielo cayendo sobre la tierra que es destruida y tragada por el abismo.

“*Son los secretos de todo el pecado de la tierra y como será tragada por el abismo.*” (Hen 83,7)

La presencia del ángel pecador permanece, pero la falta de Adán aparece antes, de primera. Este mal crecerá hasta un primer momento que es el diluvio. La purificación no es perfecta y de la humanidad solo resta el “toro blanco” de los semitas. Pero ellos también pecaron y el pecado fue creciendo hasta provocar el segundo castigo: el exilio de Babilonia.

Las cosas no mejoraron después, pues los 70 ángeles que Dios colocó como pastores de su rebaño, también pecaron. Fue por eso que los animales feroces llegaron y devoraron las ovejas.

La lucha de Judas Macabeo, la oveja que “abrió los ojos y en ella creció un gran cuerno” (Hen 90,9), reunió a todas las ovejas, abriendo sus ojos contra los falsos pastores y contra las fieras y las aves de rapiña. Con la ayuda de Dios él venció. La tierra se abrió y se tragó a todas las fieras y los 70 ángeles, juzgados y condenados, fueron arrojados en el abismo de fuego y, junto con ellos, fueron arrojadas las ovejas ciegas que no abrieron los ojos. Ahora puede levantarse el trono y el viejo templo puede ser destruido. Uno nuevo, abierto a todos los sobrevivientes, será reconstruido para la verdadera alegría del dueño de la casa. Allí verá otro “toro blanco”: el Mesías que gobernará la tierra y tornará a todos semejantes a sí mismo.

Es evidente la actitud anti sacerdotal del grupo que elabora estas páginas. Incluso en el tiempo de la reconstrucción pos-exílica, sus “*ojos estaban ciegos*” y “*todo el pan sobre el altar estaba inmundo e impuro*”; también todos los pastores estaban ciegos e incapaces de proteger las ovejas del ataque de águilas, buitres y cuervos (Hen 89,73-90,5).

En el nuevo templo no habrán sacerdotes, altares y sacrificios, solamente la gran reunión de todas las ovejas y demás animales.

Estamos en sintonía con el libro de Judit y con el texto griego de Ester que, en su “traducción”, recibirá un ropaje de puro estilo apocalíptico²², así como el libro de Daniel, escrito casi todo en estilo apocalíptico y, muy parecido al libro de los sueños. Entre el primer y el segundo momento la gran diferencia: la paz, el *xalom*, llegan no sólo por la acción directa de Dios sino también, por la mediación del “héroe” no divino. En todas estas obras se destaca que la práctica de la ley, incluso alabada, no basta. Es necesaria la intervención directa de Judas Macabeo, la “oveja de ojos abiertos y con gran cuerno”; necesitamos de la “mano de la mujer”, de Judit y de Ester que manifiesten la visita de Dios y del trabajo de los “iluminados” del libro de Daniel que abren los ojos de muchos y que resplandecerán para siempre como estrellas (Dn 11,33.35; 12,3.10).

Si la primera apocalíptica llevó a la observancia de la ley hasta el martirio, esta segunda compromete directamente a la lucha y el combate.

1.3.3 Después de la guerra macabea

La victoria de los Macabeos pretendió traer al pueblo judío el sueño del *xalom* restaurado (1 Mc 14,4-15). Simón fue saludado como iniciador de estos tiem-

²² GALLAZZI, Sandro. *Ester. A mulher que enfrentou o palácio*. Vozes, Petrópolis, 1986. En este libro procuré mostrar las características apocalípticas del texto griego del libro de Ester y su mensaje.

pos gloriosos: “*él consolidó la paz sobre la tierra e Israel se alegró con gran júbilo*” (1 Mc 14,11).

Todo no pasó de un momento. Ya con Juan Hircano, pero especialmente con Alejandro Janeo, la suerte del pueblo se revirtió. El reino de los asmoneos se articuló perfectamente con el mundo y el mercado griego llevando a los campesinos a una situación más desesperante. Los sadoquitas, los antiguos enemigos, se convirtieron en los nuevos amigos saduceos que continuarán administrando las riquezas y el poder político y religioso, aunque de forma subalterna a los asmoneos, reyes y sacerdotes al mismo tiempo.

El grupo sadoquita que no se someterá a esta nueva situación se reconstituirá a partir de Qumram. Los *hassidim*, amigos y compañeros de lucha y ahora fariseos serán perseguidos violentamente y masacrados sin piedad por los asmoneos.

Los samaritanos y los galileos serán conquistados en la política expansionista de los asmoneos y el judaísmo será impuesto en estas tierras por medio de la espada y del tributo.

El frente que se constituyó junto a Judas Macabeo se fracciona ahora en decenas de grupos, con diferentes propuestas de vida y diversas visiones de la historia y del judaísmo. Sobre todo una sensación de impotencia penetra las clases más populares. El fracaso del sueño Macabeo fue como una ducha fría sobre todas las utopías. Las utopías se convirtieron en sueños. Sueños apocalípticos.

Esta es la cuna del tercer momento de la literatura y de la teología apocalíptica. Eso también mata la profecía. Mata inclusive la novela.

Así se expresa Diez Macho: “*para los exégetas apocalípticos toda la historia era ‘historia damnata’ y no debían perder ni un segundo en procurar su integración y relación con la revelación.*”²³

La historia de la humanidad no es más el lugar donde encontrar y, mucho menos, operar la salvación. Aquí no existe paz.

En este momento se producirán la mayoría de los textos apócrifos del Antiguo Testamento, aunque sufran posteriores relecturas y actualizaciones.

Regresando al pentateuco de Henoc, encontramos tres textos que salen en este momento. Tres textos, que de forma diferente, nos transmitirán prácticamente este pensamiento pesimista sobre la historia y la humanidad.

– El *libro de la astronomía*. Sin entrar en los detalles de la complicada composición literaria de este texto que ocupa los cap. 72 a 82 del libro etíope de Henoc, podemos notar como la preocupación ahora es la de colocar la historia de la humanidad dentro de una visión cósmica más amplia.

El estudio de la naturaleza, el descubrimiento de la lógica del movimiento de los astros, la defensa del año solar de 364 días, sirve para desmitificar la astrología clásica que hacía del movimiento de los astros la expresión de las voluntades divinas inmutables y la causa de las vicisitudes de la historia.

Dios es el verdadero “controlador” del universo que siempre obedece sus órdenes y leyes que, reveladas ahora por el ángel Uriel, pierden su sacralidad y pasan a hacer parte de la experiencia humana.

Solamente la humanidad fue incapaz de obedecer las leyes de Dios. Este es el por qué de tantos desastres en la naturaleza, el por qué de la carestía, de la sequía,

²³ DIEZ MACHO, Alejandro. *Introducción general a los apócrifos del Antiguo Testamento*. Cristianidad, Madrid, 1984, p.91.

de las inundaciones. Destruyendo y corrompiendo la armonía de este concierto celestial, el pecado de las personas influyó en la naturaleza y la hizo cambiar.

“En los días de los pecadores los años serán cortos, la semilla en las tierras tardará; todas las cosas en la tierra se transformarán y no aparecerán a su tiempo; la lluvia será negada pues el cielo la retendrá.” (Hen 80,2)

El pecado fue tan grande que los astros llegaron a ser llamados de dioses. Pero el pecado no es más fuerte que Dios. Sucedió porque estaba previsto. Estaba allá, escrito, desde siempre, en las “tablas celestiales”.

Los siete santos, al reorientar a Henoc para la tierra, y colocarlo delante de la puerta de su casa, le dan el plazo de un año para enseñar a todos la verdad más importante: *“informa todo a Matusalén tu hijo y enseña a todos tus hijos que ningún mortal es justo delante del señor, pues él nos creó”* (Hen 81,5).

El texto va más allá de la anterior afirmación de Job: *“¿cómo podría el hombre ser justo delante de Dios?”* (Job 9,2; Sl 14,1). No se afirma la impotencia de las personas para hacerse justas. Se afirma que así fueron creadas por Dios. De una cierta manera la causa del mal no es ni el pecado de Adán ni la desobediencia de los ángeles. ¡Por ser criatura la humanidad es pecadora! El pecado es congénito a los seres humanos. Por eso Dios *“tiene mucha paciencia con los hijos de Adán”* (Hen 81,3). Sólo resta *“tener un corazón fuerte, enseñar la justicia a los buenos, alegrarse con los justos y desearse cosas buenas entre sí”* (Hen 81,7).

– *El libro de las parábolas*. Este libro ocupa los caps. 37 a 71 del libro etíope de Henoc²⁴. Son tres parábolas o revelaciones que Henoc recibe e su ida a los cielos. La temática es la misma. El juicio de Dios que traerá la justicia a la tierra. Sobresale el enfrentamiento con los asmoneos en el poder y con los saduceos sus aliados. Los verdaderos malvados que serán juzgados y ajusticiados son los *“reyes, los poderosos y todos los que poseen la tierra”* (Hen 38,5; 53,5; 62,3.6.9) y sus aliados griegos y romanos *“los que ponen como jueces a los astros del cielo, levantan la mano contra el Altísimo, pisotean la tierra... Su fuerza está en su riqueza y su fe en los dioses que sus manos forjaron... Persiguen sus casas de reunión y los creyentes que se apegan al nombre del Señor de los espíritus”* (Hen 46,7).

En la primera parábola (Hen 37-44) se afirma la certeza del juicio de Dios. Es el día del Señor que llegará para separar definitivamente la humanidad destruyendo los malvados y haciendo vivir a los justos y elegidos.

La segunda parábola (Hen 45-57) nos presenta al ejecutor del juicio: el escogido, el Mesías, el “hijo del hombre” o, mucho mejor, como es llamado la mayoría de veces, “hijo del niño de la madre de todos los vivientes (Eva)” (Hen 62,7.9.14; 63,11; 69,26.27; 70,1; 71,17)²⁵. Este es el gran protagonista de esta parábola (aparece 16 veces en el texto). Es la personificación del “escogido”. El existe desde siem-

²⁴ Según algunos exégetas este libro sustituiría un precedente “libro de los gigantes” del cual fueron encontrados fragmentos en Qumram. En este texto el jefe de los ángeles malvados se convertiría. Esta doctrina antagónica con el pensamiento del rabinismo hace con que el libro de los gigantes fuera retirado y sustituido con el libro de las parábolas (ver DIEZ MACHO, Alejandro. *op. cit.* p.240).

²⁵ No me parece correcto resolver la cuestión de esta diferente terminología con la hipótesis de una traducción descuidada del texto griego para el etíope, como afirma DIEZ MACHO, A. *op. cit.* p.233-34. El griego, también, es traducción y nosotros no tenemos el original arameo. Además del libro de las parábolas no fue encontrado en Qumram algún fragmento. Me parece que sea esta una manera de unir el concepto de juicio final al de pecado inicial (Gn 3,15). El hijo de Eva aplastará la cabeza de la serpiente.

pre, desde antes de la creación del mundo y para la eternidad (Hen 48,6). El se sentará en el trono de Dios para juzgar. *“El es la vara de los justos para que en él se apoyen y no caigan; él es la luz de las naciones; él es la esperanza de los que sufren en sus corazones”* (Hen 48,4).

De cierta forma, en esta figura se resumen todas las figuras mesiánicas, desde el Mesías davídico, hasta el siervo de Yavé²⁶. Todo lo que fue símbolo de las esperanzas de los pobres están resumidas en esta figura que tendrá la tarea de derrumbar de los tronos a los poderosos. Él conoce todos los misterios de la sabiduría y de la justicia. *“Su gloria dura toda la eternidad y su fuerza todas las generaciones. En él habita el espíritu de sabiduría, de entendimiento, de ciencia, de fortaleza y el espíritu de los que murieron por la justicia”* (Hen 49,2-3).

El viene con una misión definida: hacer perecer a los reyes y a los poderosos de esta tierra y hacer con que los justos descansen de la opresión de los pecadores (Hen 53,5-7). Finalmente, juzgará a los ángeles caídos que serán arrojados en el abismo profundo, lleno de fuego, para una ruina inagotable (Hen 55,4-56,4). Todo terminará con la conversión de las naciones (Hen 50,2-3) y la reunión de todos los hijos de Israel dispersos (Hen 571-3).

La tercera parábola (Hen 58-69) del libro de Henoc vuelve al asunto privilegiado de la apocalíptica: el origen del mal. En la primera, el texto ya había afirmado que el mal era congénito a la humanidad pues Dios habría creado tanto los espíritus buenos como los malos. *“Como Dios creó una mitad de tinieblas y una mitad de luz, así dividió los espíritus humanos”* (Hen 41,8). Era lo que también afirmaba la comunidad de Qumram: *“El creó los espíritus de la luz y los espíritus de las tinieblas”* (Reglas de la Comunidad 3,25).

La segunda repitió que el pecado era el de los poderosos que no querían reconocer el poder del Altísimo y se orgullecían de sus obras: *“porque no exaltan al Señor de los espíritus”* (Hen 46,6). Pero allí también se hablaba del pecado de los ángeles que *“se hicieron siervos de Satán y sedujeron los habitantes de la tierra”* (Hen 54,6).

En la segunda parábola también estaba presente la visión pesimista de la humanidad. Contradiciendo las afirmaciones del capítulo 24 de Sirácida, nuestro texto afirma que *“la sabiduría no encontró lugar donde morar y fue a morar en el cielo. Salió la sabiduría a vivir con los hombres y no encontró una casa. Volvió entonces a su lugar y se sentó entre los ángeles. La injusticia, sin embargo, salió de su casa, encontró lo que no buscaba y habitó entre ellos, como lluvia en el desierto y sereno sobre la tierra sedienta”* (Hen 42,1-3).

Esta sabiduría solo regresará con la llegada del tiempo mesiánico, por la mediación del hijo del hombre (Hen 48,1).

En contraposición a la ausencia de la sabiduría que puede salvar, la tercera parábola, nos presenta como causa de todos los males un conocimiento que destruye. El juicio divino, ejecutado por el hijo del hombre sobre los reyes y los poderosos de la tierra, será necesario *“porque conocerán todos los secretos de los ángeles, la violencia de los satanes y toda su fuerza oculta, la de los magos, los hechiceros y de los que fabrican imágenes fundidas en toda la tierra... Por las brujerías que llegaron a conocer, para estos nunca habrá conversión, porque conocieron lo oculto y ya fueron juzgados”* (Hen 65,6.10-11).

²⁶ Idem p. 235.

Los ángeles malvados que bajaron a la tierra no son responsables solamente por la contaminación de la semilla santa, sino especialmente, por la revelación de los misterios arcanos que debían permanecer escondidos. Vuelve con fuerza el pensamiento ya expresado en el libro de los vigilantes. El conocimiento que mata es justamente lo contrario de la sabiduría. Es el conocimiento de las armas y de los golpes mortales; es el conocimiento de la escritura, inclusive de la escritura sagrada “*pues las personas no fueron creadas para cosa semejante: fortificar su fe con pluma y tinta*” (Hen 69,10); es el conocimiento del aborto y de las artes mágicas de la medicina (Hen 69,1-13). “*Por causa de ese saber perecen y por esta fuerza son consumidos*” (Hen 69,11). Estos conocimientos permitieron el surgimiento de los poderosos que, con eso, oprimen a los justos que no saben defenderse.

Estar, sin embargo, de más de un lado que de otro no parece depender de nada más que de la elección de Dios. Por eso el justo es normalmente llamado elegido.²⁷

El hijo del hombre, identificado inclusive con el propio Henoc (Hen 71,14), al hacer justicia establecerá definitivamente la verdadera sabiduría sobre la tierra y el pecado desaparecerá para siempre.

- *La epístola de Henoc*. Es la última parte del libro etíope de Henoc y comprende los caps. 91 a 105²⁸.

El tema del mal y del juzgamiento final continúa siendo el eje de este documento que nos es presentado como testamento de Henoc, antes de subir a los cielos por la segunda y definitiva vez; testamento dado para que “*no se entristezca vuestro espíritu por causa de los tiempos*” (Hen 92,2).

La historia, ya prevista en las “tablas celestes”, llegó a su penúltima etapa, llegó a la novena semana cuando “*será revelado al mundo el justo juzgamiento, para que desaparezcan de la tierra todas las iniquidades de los impíos y el mundo sea entregado a la ruina eterna*” (Hen 91,14). En la décima semana serán juzgados los vigilantes y habrá un nuevo cielo. Después “*habrán muchas e innumerables semanas, eternas, en la bondad de una justicia y ya no se mencionará más el pecado por toda la eternidad*” (Hen 91,17).

Esta certeza no puede ser colocada en duda sólo porque los justos mueren en la tristeza y en la miseria o porque los opresores mueren felizmente en su abundancia, sin ser juzgados por las iniquidades, durante su vida. La distinción se hará después de la muerte. Los injustos serán destruidos y los justos vivirán para siempre. “*les juro, oh justos, que los ángeles en el cielo, recordarán su bien delante de la gloria del Grande. Sus nombres están escritos delante de la gloria del Grande. Tengan esperanza pues, antes, ustedes fueron probados con maldades y aflicciones, pero ahora, brillaréis como los astros del cielo. Brillaréis y seréis vistos y las puertas del cielo se abrirán*” (Hen 104,1-2).

De las grandes exhortaciones de Henoc a sus descendientes: “*mis hijos amen la justicia y caminen por ella... Busquen y escojan como suya la justicia y anden por caminos de paz para que vivan y prosperen*” (Hen 94,1.4). “*Esperen y no abandonen su esperanza, pues tendréis una gran alegría como los ángeles del cielo*” (Hen 104,4; 96,1). “*No teman, oh justos, al ver a los pecadores fortificarse y prosperar*

²⁷ SACCHI, Paolo. *L'apocalíptica giudaica e la sua storia*. Paideia. Brescia, 1990. p.163.

²⁸ Los caps.106-108 son apéndices de otras fuentes.

en sus caminos, ni sean sus compañeros, sepárense de su violencia, pues tendrán que ser socios de los ejércitos del cielo" (Hen 104,6; 95,3).

Es lógico que, en este contexto, una buena parte del testamento-epístola de Henoc esté ocupada por los "ayes" contra los pecadores que, de nuevo, como en el libro de las parábolas, son identificados con los poderosos y los opresores. *"ay de vosotros, ricos, pues confiáis en vuestra riqueza. De ella seréis apartados porque no os recordasteis del Altísimo en los días de vuestra riqueza"* (Hen 94,8).

La denuncia contra los saduceos parece evidente: *"ay de vosotros, pecadores, pues vuestra riqueza os hace parecer justos, pero vuestros corazones denuncian que vosotros sois pecadores"* (Hen 95,4).

Son ellos los que *"comen la flor del trigo, beben en la cabecera de las fuentes y pisotean a los pobres con su fuerza"*; son *"los poderosos que oprimen al justo con la fuerza"*; ellos provocan la violencia, usan la mentira y la falsedad, aman la iniquidad, gozan del luto del justo, construyen sus casas con la fatiga de los otros, desprecian los linderos de las tierras de los antepasados y, como el rico hacendado de la parábola de Jesús, dicen: *"tenemos riqueza, propiedades y conseguimos lo que queríamos, hagamos entonces, lo que pretendemos... pues son muchos los cultivadores de nuestros campos"* (Hen 97,8-9).

Y los pecadores, los poderosos, los opresores no pueden refugiarse en el determinismo de la historia, casi para justificarse por causa de un mal que es "mayor" que ellos. Ellos son plenamente responsables por todo el mal que cometieron. Sin disculpas. *"Les juro, oh pecadores, que como ningún monte se hace ni se hará esclavo, y ninguna colina se hace esclava de mujer, así el pecado no fue enviado a la tierra, sino que los hombres lo crearon por sí mismos y los que lo hicieron tendrán una gran maldición"* (Hen 98,4).

Estamos definitivamente en la perspectiva de la sabiduría. Mejor, como también lo afirmaba Gerhard von Rad, la apocalíptica tiene su origen en la sabiduría²⁹. Según él, la espera de la intervención salvadora de Dios no está más motivada, como en los profetas, por la desobediencia al proyecto de Dios. Por el contrario, la apocalíptica nace justamente cuando, después de un largo tiempo de fidelidad y obediencia a las leyes de Dios, nada bueno acontece para los justos y los malos continúan triunfantes y cada vez más fuertes.

El "fracaso" de la teología de la retribución llevó a la discusión del problema del mal y de su superación. La búsqueda de respuestas "lógicas" a las dudas de Job, a las dudas de los que sufren desembocó en esta literatura que, a pesar de sus diferencias e innumerables variantes, tenía, como su eje de reflexión no tanto la preocupación con la escatología o con el futuro, sino la presencia actuante del mal. Un mal tan fuerte y grande que parece ser mayor que Dios.

Toda esta literatura fue escrita para que *"ustedes que sufren no tengan miedo, pues encontrarán remedio. Una luz resplandeciente brillará para ustedes y escucharán del cielo una voz de descanso"* (Hen 96,3).

²⁹ RAD, Gerard von. *Teologia do Antigo Testamento*. v.2. ASTE, São Paulo, 1974. p.296-303.

2. Jesús y el reino de Dios

Es evidente la proximidad de estos dos últimos libros del pentateuco de Henoc con el Nuevo Testamento. Un estudio más profundo de estos textos nos permite conocer mejor la matriz cultural del grupo de Jesús. Corriente y Piñero encontraron al menos 97 semejanzas entre el NT y el libro etíope de Henoc³⁰, 33 en el Apocalipsis de Juan, 15 en Lucas y 8 en Mateo. Mucho menos en los otros evangelios: 4 en Juan y solamente 1 en Marcos.

Estas semejanzas literarias y de contenido, junto con la figura del hijo del hombre, llevan a los dos autores a afirmar que *“la teología mesiánica de Jesús y de los sinópticos no es una novedad radical en relación con el antiguo testamento y al judaísmo helenístico, sino una continuidad con la doctrina de los círculos apocalípticos”*³¹.

No queda duda que existen evidentes conexiones entre estos escritos: la gehena, el infierno, los ángeles, los ángeles caídos, el juzgamiento final, el doble destino después de la muerte, el reino mesiánico, la resurrección... están presentes tanto en el libro de Henoc como en los evangelios. Esto es suficiente para establecer el mismo campo cultural. ¿Sería posible establecer, también, una dependencia “teológica”?

No creo que las cosas sean tan simples. Sobretudo si tenemos en cuenta que todas esas manifestaciones de pensamiento, incluso de los samareos, provenían del judaísmo de Jerusalén o de la diáspora. No es fácil atribuir todo esto a Galilea, palabra esta que, además, no tendría sentido sola, pues solamente indica “región”. Se trataba, como era conocida en Judá, de la *“Gelil hagoym”*, la “región de las naciones”.

Hacia muchos siglos que esta región no tenía casi nada en común con Jerusalén. Tierra de un pasado glorioso que produjo grandes jueces, como Gedeón e importantes profetas, como Elías y Eliseo, esta región poco tenía en común con el sadoquitismo de Jerusalén o de Siquem. ¿Hasta qué punto el judaísmo construido después de Esdras y Nehemías impactó y fue asumido por los pueblos de Galilea? Es difícil establecerlo.

Sabemos, con seguridad, de la presencia incuestionable del mundo griego en esta tierra, desde el V^o siglo antes de Cristo; sabemos de muchas ciudades perfectamente conectadas con este mercado, inclusive Séforis, la “capital”, situada a pocos kilómetros de Nazaret; sabemos que la región más próxima, junto al lago, llamada de Decápolis, tenía grandes ciudades griegas, contra las cuales Judas Macabeo luchó para liberar sus “hermanos” amenazados por los gentiles (1 Mc 5,9-54).

Las informaciones que tenemos nos hablan de la implantación forzada del judaísmo por parte de Juan Hircano y, sobretudo, de Alejandro Janeo que desarrolló una cruenta lucha con los pueblos de la región que resistían ferozmente a la dominación judaíta. La anexión forzada sólo pudo ser garantizada en el tiempo de la incipiente dominación romana, cuando el senado nombró a Herodes jefe militar en Galilea y este sofocó violentamente la rebelión de Ezequías. Diez años más tarde, el mismo Herodes llegará al reino, en Jerusalén, y, después, construirá Cesárea, en ho-

³⁰ CORRIENTE, F. y PIÑERO, A. “Libro 1 de Henoc”. in: *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Cristianidad. Madrid, 1984, p.32-33.

³¹ Idem. p.33.

menaje a los amigos romanos que lo apoyaron en esta labor y que estaban muy interesados en el vino, el aceite y el trigo de estas fértiles tierras.

Eso sucedió dos décadas antes del nacimiento de Jesús.

El judaísmo, en Galilea, era “misionero”. Es importante notar la presencia de los “*escribas llegados de Jerusalén*” (Mc 3,22; 7,1; Mt 15,1) y la denuncia contra los fariseos que “*recorren los mares para conseguir un prosélito*” (Mt 23,15). Podemos afirmar que el judaísmo de la *toráh* de Jerusalén era la “religión de los conquistadores”, cuando es vista desde los galileos.

También es conocido el permanente estado de subversión por parte de grupos galileos no sólo contra la dominación romana, como y sobretodo, contra Jerusalén y el sacerdocio servil allí instalado por los romanos y asumido por los saduceos.

Es normal que en esta situación de tensión y conflicto, circularan fácilmente en medio del pueblo galileo algunas ideas apocalípticas, sobretodo las que denunciaban como pecadores a los ricos y los opresores, tanto los de Jerusalén como los gentiles a ellos unidos y anunciaban su inevitable y definitivo castigo. Este aspecto del judaísmo, que era producto de grupos que estaban fuera del poder y en la oposición, debía atraer a la inquieta población de la “región de las naciones” mucho más que el austero judaísmo oficial del templo y de la *torá*.

Sin olvidar la antigua tradición profética que aún debía estar viva en la memoria, en el corazón y en las tradiciones populares. Podríamos, casi con certeza, afirmar que un poco de los tres “pentateucos”, el de la casa, el de los samareos y el de Henoc, debían componer la teología popular. Ningún de ellos por sí solo es absoluto. En el pueblo es común encontrar este tipo de “sincretismo”.

Al hablar de Jesús y de su mensaje no debemos olvidar que él debía ser mucho más “galileo” que “judaíta”. Jerusalén, en las memorias de Jesús, era lugar de tentación y de opresión, a ser enfrentado sin miedo a la muerte.

De Jesús, sin embargo, no tenemos testimonio directo; sólo la relectura que las comunidades cristianas de la diáspora hicieron, después de la destrucción de Jerusalén por parte de los ejércitos de Tito³². Por eso no podemos hablar de forma definitiva de la opinión y del pensamiento de Jesús.

Tenemos, sin embargo, algunos elementos interesantes, comunes tanto a los sinópticos como al posible texto del evangelio Q³³, que pueden ser analizados para detectar su originalidad.

2.1 El reino ha llegado

En contradicción con la mentalidad apocalíptica común, está justamente el núcleo central del anuncio de Jesús y de los discípulos: “*el reino de Dios está próximo de ustedes*” (Q 20; Lc 10,9.11; T 3,2; 113).

Marcos y Mateo complementarán este anuncio y lo transformarán en Evangelio: “*El tiempo está completo y el reino de Dios está próximo. Arrepiéntanse y crean en el Evangelio*” (Mc 1,15; Mt 4,17).

³² Aún no consiguieron convencerme los defensores del “evangelio de Q”, como ejemplo de evangelio galileo, ni las diferentes tentativas de tornar más antiguo y palestino el núcleo del evangelio de Juan. Puedo, sin embargo, admitir, aunque con alguna dificultad, que la redacción de Marcos pueda haber sido palestina y anterior a la destrucción de Jerusalén. El esfuerzo de encontrar las “*ipsissima verba Iesu*”, también, será siempre bastante aleatorio.

³³ Usaré el texto escrito por BURTON L. MACK. *O evangelho perdido. O livro de Q e as origens cristãs*. Imago, Rio de Janeiro, 1994. p.71-100.

El reino de Dios, para Jesús, no debe ser puesto más allá, al final o incluso fuera de la historia. No es algo a ser esperado mañana, sino algo que debe ser buscado desde ya, pues ya está presente. El está “próximo” no tanto en sentido de tiempo, cuanto en el sentido de espacio: está cerca. El tiempo, en verdad, se completó: no falta nada más.

Invertiendo el mensaje apocalíptico de la espera confiante en el triunfo futuro de Dios y de los justos, Jesús nos pide “convertirnos”. Es una invitación a cambiar de cabeza, de mentalidad, una invitación a abrirnos a cosas nuevas, a una “buena nueva”. ¡Nadie espera más: el reino llegó! Es necesario creer en él.

El es de los pobres; ya, ahora: *“felices son los pobres: el reino de Dios es suyo”* (Q 8; Lc 6,20; Mt 5,3; T 54).

Esta presencia del reino de Dios, actuante desde ya y en la expectativa para un futuro la encontramos en dos pequeñas pero famosas parábolas. *“El dijo: ‘¿cómo es el reino de Dios? ¿A qué podré compararlo? El es como un grano de mostaza que un hombre cogió y plantó en un jardín. El creció, se hizo un árbol tan grande que las aves del cielo hicieron nido en sus ramas. También les dijo: ‘el reino de Dios es como la levadura que una mujer tomó y mezcló con tres medidas de harina, de modo que toda la masa quedase fermentada’”* (Q 46; Lc 13,18-21; Mt 13,31-33; Mc 4,30-32; T 20; 96).

Las parábolas de la perla y del tesoro escondido en un campo (Mt 13,44-46; T 76; 109) expresan esta misma buena nueva. Por eso él debe ser buscado en primer lugar y antes que todo. Buscar porque es posible encontrarlo: el reino de Dios y su justicia. *“Buscad el reino”* (Q 39; Lc 12,31; Mt 6,33).

Esta novedad evangélica permite a Jesús decir que *“el menor en el reino de Dios es mayor que Juan”* (Q 17; Lc 7,18-23).

Lo nuevo ha llegado y llegó para permanecer.

2.2 Un reino de trigo y de hierba mala

Uno de los motivos más comunes en todos los diversos textos apocalípticos, independientemente de su origen y visión teológica, es la clara y definitiva separación entre los justos y los impíos, entre los santos y los pecadores, entre los escogidos y los rechazados.

No sucede igual con Jesús. Al contrario, uno de los signos de la llegada del reino es la acogida del mismo por parte de los pecadores: sean ellos el centurión romano (Q 15; Lc 7,1-10; Mt 8,5-10), los enfermos, cojos, leprosos, sordos y hasta muertos (Q 16; Lc 7,18-23), los publicanos (Lc 7,29) y las prostitutas (Mt 21,31) y los *“muchos que vendrán de oriente y de occidente para sentarse a la mesa del reino de Dios”* (Q 48; Lc 13, 29; Mt 8,11).

Y, en oposición radical tanto al pensamiento del judaísmo oficial como al pensamiento apocalíptico, Jesús afirma: *“No vine a llamar a justos, sino a pecadores”* (Mc 2,17; Lc 5,32; Mt 9,13).

La lógica del reino que ya está presente consiste en dejar crecer el trigo junto con la hierba mala (Mt 13,24-30; T 57). Lejos del reino y hasta excluido están justamente los que pretenden fundamentar su fe en los principios de la separación y de

ser justos según la ley, los que se consideran “hijos del reino” (Q 48,2; Mt 8,12; Lc 13,28). Los invitados para el banquete serán substituidos por los pobres, maltratados, ciegos y cojos (Q 51; Lc 14,15-24; Mt 22,2-10; T 64).

Y los fariseos, que se consideraban practicantes de la ley de manera rígida, son denunciados porque: *“ustedes no entran en el reino de Dios y no dejan que entren aquellos que podrían entrar”* (Q 34; Lc 11,52; Mt 23,13; T 39).

Caen todas las barreras entre sagrado y profano, justo e injusto, próximo y lejano, puro e impuro y, con eso cae por tierra el eje central de la teología de la retribución que, de forma diferente, era el sustento tanto del sadoquismo de Jerusalén y Siquem como del movimiento apocalíptico.

El pecado no es obstáculo para la llegada del Reino. Esta, tal vez sea la mayor novedad del movimiento de Jesús. Sólo la blasfemia contra el Espíritu no tendrá perdón. *“Todo aquel que hable contra el hijo del hombre será perdonado. Pero quien hable contra el Espíritu Santo no será perdonado”* (Q 37; Lc 12,10; Mt 12,32; Mc 3,29; T 44).

Por estas razones el reino de Dios pertenece, en primer lugar, a los pobres. Porque son los enfermos y los endemoniados quienes experimentan la fuerza de su llegada. Así mismo los misterios del Reino son revelados a los *“pequeñitos”* y escondidos a los sabios y a los doctores (Q 24; Lc 10,21; Mt 11,25).

No necesitamos más de “tablas celestiales” para conocer estos misterios, basta estar junto a Jesús (Mt 13,11; Lc 8,10; Mc 4,11), basta hacer la voluntad del Padre (Q 14; Mt 7,21; Lc 6,46; Mt 12,50; Mc 3,34-35; Lc 8,21; T 99), basta pertenecer al “pequeño rebaño” al cual Dios quiso “entregar el reino” (Lc 12,32) y, sobre todo, es necesario ser como los “niños”, alimentados por una confianza inquebrantable en la bondad del Padre (Mt 18,3; Mc 10,15; Lc 18,17; T 22).

2.3 El reino del perdón

Otra novedad total en relación al pensamiento sadoquita y apocalíptico es la lógica conclusión de las afirmaciones precedentes. Si no existe separación entre puros e impuros, entre santos y pecadores, es porque todos somos pecadores. El único mecanismo de retribución que funciona es el “perdón”: *“si perdonas los pecados a los hombres, también vuestro Padre celeste os perdonará; pero si no perdonas a los hombres, vuestro Padre tampoco perdonará vuestros pecados”* (Mt 6,14-15; Mc 11,25). *“Aunque él peque contra ti siete veces al día, debes perdonarlo”* (Q 58; Lc 17,4; Mt 18,21-22).

En lugar de las tablas celestiales, de las tablas sacerdotales y las tablas de la torá, un orden nuevo: *“pero yo les digo que amen a sus enemigos, bendigan a quienes los maldicen, recen por quien los trata mal... Así como desean ser tratados, traten a los otros... Sean misericordiosos como su Padre es misericordioso”* (Q 9; 10; Lc 6,27-38; Mt 6,44-48; T 92).

La intervención de Dios estará marcada por la búsqueda incesante de la oveja perdida (Q 54; Lc 15,4-10; Mt 18,12-14; T 107). Esta es la misión del hijo del hombre: *“el hijo del hombre vino a buscar y salvar lo que estaba perdido”* (Lc 19,10).

De acá la conclusión, ya clara desde los antiguos tiempos proféticos: *“misericordia quiero y no sacrificios”* (Mt 9,13; 12,7; Os 6,6).

Uno de los mayores mecanismos de opresión del segundo templo era justamente el “sacrificio por el pecado” para alcanzar el perdón y la pureza. Este era el soporte de todo el sistema, pues, de un lado, llenaba la mesa de los sacerdotes y, de otro, mantenía al pueblo en constante sumisión por causa de las innumerables situaciones de impureza en que vivía.

El perdón de Jesús es el primer gran escándalo que provocará su persecución: el paralítico perdonado, la mesa de los publicanos y de los pecadores, las necesidades del pobre y de los sufridores sobre la ley del sábado provocan la decisión de destruir a este hombre (Mc 2,1-3,6).

Si el pecado puede ser perdonado por nosotros, si Dios desata en el cielo lo que nosotros desatamos en la tierra (Mt 18,18), entonces ¿para qué sirven los sacrificios?

Otra conclusión es la necesidad de asumir nuestra condición de pecadores, imposibilitados para juzgar/ condenar a quien quiera que sea: “*no juzguen para que no sean juzgados... ¿Cómo puedes reparar la paja en el ojo de tu hermano sin darte cuenta de la viga en tu propio ojo? ¡Hipócrita...!*” (Q 10; 12; Lc 6,37.41; Mt 7,1.3; T 26).

De acá el aforismo por todos conocido: “*los últimos serán los primeros y los primeros serán los últimos*” (Q 48; Lc 13,30; Mt 19,30; Mc 10,31).

Nuestra obstinación por querer de alguna forma ser jueces de los otros nos lleva, inclusive, a interpretaciones absurdas de textos evangélicos. Es el caso de Mt 18,15-18 cuando al comentar el caso del hermano que no se arrepiente ni incluso delante de la *ecclesia*, se acostumbra a entender como una forma de excomunión la orden: “*trátalo como un gentil o un publicano*”. Además de contradecir el contexto del cap. 18, sobre todo el precedente texto de la “oveja perdida” (Mt 18,12-14), estamos olvidando que esta memoria pasó por las palabras de Mateo, un publicano que sabía muy bien cual era la manera de actuar de Jesús. El texto busca explicar quien es la “oveja perdida” que debe ser buscada por primera y afirma el poder de conversión que viene por la oración de los que están juntos en armonía en nombre de Jesús (Mt 18,19-20).

Perdón no es simplemente un sentimiento o el deseo y la capacidad de olvidar y pasar por sobre el mal recibido. Es mucho más. Es la fe en la necesidad de unión entre todos los pequeñitos. Se trata de apostar por la unión del pueblo sobre todo. Ninguna razón, ningún motivo existe que justifique la ruptura de la cadena que une entre sí a todos los que buscamos el reino de Dios.

Sin eso no es posible la intervención salvadora de Dios, no hay posibilidad de utopía, muere cualquier esperanza o, por lo menos, nuestras esperanzas no pasan de alienación. “*Perdona nuestras deudas como nosotros perdonamos a nuestros deudores*” (Q 26; Lc 11,4; Mt 6,12).

La única razón para continuar esperando ser perdonados es nuestra decisión de perdonar siempre, “*setenta veces siete*”.

2.4 El reino de los que son perseguidos por causa de la justicia

La certeza de la presencia del reino y su lógica de perdón no quiere decir que ya estemos viviendo un mundo ideal y perfecto. Los signos del reino continúan sien-

do sofocados por opciones de muerte y de opresión. Lo que cambia es nuestra actitud delante de los acontecimientos.

No se trata de refugiarse en un grupo de electos ni en comunidades de perfectos. Tampoco se trata de estar en una situación de espera alienada.

Otro cambio evidente en relación a uno de los elementos más comunes en textos apocalípticos es el orden urgente de “expulsar los demonios”. En todos los textos que vimos, la victoria sobre los demonios o los ángeles caídos, responsables del mal y del pecado en la tierra, es siempre el último acontecimiento de la historia, antes de la proclamación del reino de Dios. Para Jesús la “expulsión de los demonios” es la lógica cotidiana, en una especie de cuerpo a cuerpo permanente, de quien busca el reino de Dios.

No viene al caso acá detallar mejor lo que debemos entender por demonios. Me parece suficiente tomarlos como la presencia de todo aquello que no permite que los pobres y los pequeñitos sean bienaventurados. El Reino sólo tiene un Señor a quien podamos servir (Q 55; Lc 16,13; Mt 6,24; T 47). La lucha contra los demonios es el mayor signo de la presencia actuante del reino de Dios.

“Si es por el dedo de Dios que yo expulso los demonios, entonces es que el reino de Dios ya llegó a ustedes” (Q 28; Lc 11,20; Mt 12,28; T 35).

Satanás caerá del cielo, justamente, por la fuerza del anuncio del reino (Lc 10,18). Pero esta lucha no sucederá sin víctimas. La persecución de quien busca la justicia del reino es signo de la presencia del mismo.

“Felices los que son perseguidos por causa de la justicia porque de ellos es el reino de los cielos” (Mt 5,10).

Este es el fruto del Espíritu dado a los pobres. Estar en el Espíritu es enfrentar los demonios. Por eso el segundo caso en que no vendrá nunca el perdón es ante la *“blasfemia contra el Espíritu”* (Q 37; Lc 12,10; Mt 12,32; Mc 3,29; T 44). No se trata solamente de la actitud de quien acepta valientemente el martirio a causa de la recompensa futura. Se trata de la cruz que recibe quien busca construir hoy el reino de Dios. Es fruto del enfrentamiento asumido con Jerusalén y todas las formas de poder a ella unidas: templo, palacio, almacén y cuartel.

En ningún momento, en ningún texto apocalíptico aparece la figura del Mesías como aquel que es condenado a muerte como subversivo y blasfemo. El hijo del hombre de la apocalíptica siempre es el triunfante vencedor que se sienta sobre el trono. *“El hijo del hombre no vino para ser servido sino para servir y dar su vida en rescate por muchos”* (Mc 10,45).

Y, como el hijo del hombre, todos nosotros no nos avergonzamos de él. El mensaje se hace urgente: *“felices son ustedes cuando los odien, los rechacen, insulten y proscriban vuestro nombre como infame, por causa del hijo del hombre”* (Q 8; Lc 6,22; Mt 5,11-12; T 68; 69).

“No tengan miedo de quien puede matar el cuerpo pero no el alma (Q 36; Lc 12,4; Mt 10,28).

“¿Ustedes piensan que vine a traer la paz sobre la tierra? No, no vine a traer la paz sino la espada. Vine a crear conflicto... Los enemigos de una persona son los de su casa” (Q 43; Lc 12, 51; Mt 10, 34-36; T 16).

“Quien no acepte su cruz para hacerse mi seguidor, no puede ser uno de mis discípulos. Quien quiera guardar la propia vida la perderá; pero quien pierde la vida por mi causa la guardará” (Q 52; Lc 14,27; 17,33; Mt 10,38-39; Mc 8,34-35; T 55).

Esta composición, aparentemente contradictoria, de cruz y de esperanza, de lucha y de fiesta, es el don del Espíritu³⁴, es el signo más verdadero del reino. Lo contrario es la mentira, la falsedad, la cobardía de los falsos profetas.

“Ay de vosotros cuando todos hablen bien de vosotros, pues de igual modo sus padres trataban a los falsos profetas” (Lc 6,23).

2.5 El reino del “hijo del hombre”

Es interesante notar como los evangelios hacen un uso imprevisto, y prácticamente exclusivo, de la expresión “*hijo del hombre*”. Es difícil decir que eso sea producto de la diáspora o de un momento sucesivo de la reflexión cristiana. Pablo nunca usa este sujeto que, además, tampoco aparece en los Hechos y en las demás cartas³⁵. Con certeza no hacía parte del *kerigma* de las iglesias extra-palestinas. Estamos delante de un hecho que debe ser primitivo y, posiblemente, de Galilea.

“Recuerden cómo nos habló cuando aún estaba en Galilea: “Es necesario que el hijo del hombre sea entregado en manos de los pecadores, sea crucificado, y resucite al tercer día” (Lc 24,7).

Estaríamos, así, muy cerca de la memoria más antigua que las comunidades conservaron sobre Jesús. Estaríamos cerca del ambiente apocalíptico del *libro de las parábolas*, conservado en el pentateuco de Henoc, que también usa bastante esta expresión. Este contexto mesiánico está efectivamente presente, también, en los escritos evangélicos. Aquí, como en los textos apocalípticos, se habla de la futura “venida” del hijo del hombre y del “juzgamiento” que él presidirá, casi al cerrarse la historia.

“El hijo del hombre vendrá en la gloria de su Padre, con sus ángeles... antes de haber visto el hijo del hombre que viene con su reino” (Mt 16,27-28).

Esta, inclusive, fue la declaración oficial de Jesús delante del Sanedrín que le preguntaba si él era el Mesías ungido y que causó su condenación a muerte: *“yo les digo que, de ahora en adelante, verán al hijo del hombre sentarse a la derecha del Padre y venir sobre las nubes del cielo”* (Mt 26,64; Mc 14,62; Lc 22,69).

El concepto de la “venida” futura y definitiva del hijo del hombre está presente también en muchos otros textos de los sinópticos (Mt 10,23; 19,28; 24,27.30.37.39.44; 25,31; Mc 13,26; Lc 12,40; 17, 22.24.26. 30; 18,8; 21,27.36). También encontramos este uso en los textos considerados de la fuente Q (Q 41; 60)³⁶.

Este concepto “apocalíptico” es muy bien resumido por Juan cuando afirma: *“[el Padre] lo constituyó supremo juez, porque él es el Hijo del hombre”* (Jn 5,27)³⁷.

Existe, sin embargo, una gran novedad. La acción del hijo del hombre ya es

³⁴ GALLAZZI, Sandro. “Felices os pobres no Espíritu”, in: *Estudios Bíblicos*. Petrópolis, Vozes, 1995, p.31-36.

³⁵ Solamente Hch 7,56 usa este sujeto en el sentido de los evangelios, al recordar la muerte de Esteban. Ap 1,13 y 14,14 prefiere seguir Dn 7 “como un hijo de hombre” y Hb 2,6 lo usa en el sentido de persona humana, citando Sl 8,5.

³⁶ En el evangelio de Tomás no hay referencias directas a la venida del hijo del hombre sino que aparecen textos unidos a este concepto (T 51; 113). Siempre, sin embargo, es subrayada la presencia actuante del reino: “el reino del Padre está extendido por toda la tierra y los hombres no lo ven” (T 113).

³⁷ En Juan el sujeto hijo del hombre está casi siempre unido a los verbos “enaltecer/elevar/levantar” (Jn 3,13.14; 6,62; 8,28; 12,34) o “glorificar” (Jn 12,23; 13,31).

el signo de la llegada del reino, señal que el reino ya está entre nosotros y que el “juzgamiento” se está realizando. “*El hijo del hombre tiene el poder de perdonar los pecados*” (Mt 9,6; Mc 2,10; Lc 5,24). “*El hijo del hombre vino para salvar lo que estaba perdido*” (Mt 18,11; Lc 5,56). “*El hijo del hombre es señor del sábado*” (Mt 12,8; Mc 2,28; Lc 6,5).

Y, todavía más, casi todas las otras veces que, en los evangelios, se habla del hijo del hombre es para subrayar la pobreza, el sufrimiento y la persecución, asumidos conscientemente por Jesús. Eso aparece, inclusive, en aquella que, según Burton L. Mack, sería la redacción más antigua y primaria de la fuente Q y el evangelio de Tomás: “*El hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza*” (Q 19; Lc 9,58; Mt 8,20; T 86).

Pero está presente, sobre todo, en Marcos y en los textos a él paralelos de los otros sinópticos. A partir de la pregunta de Jesús: “*¿Qué dicen los hombres del hijo del hombre?*” (Mt 16,13), inicia una nueva y diferente evangelización: “*comenzó a enseñarles que el hijo del hombre debía sufrir mucho* (Mc 8,31); “*¿cómo fue escrito del hijo del hombre que debe sufrir mucho?*” (Mc 9,12); “*el hijo del hombre será entregado en manos de los hombres*” (Mc 9,31); “*El hijo del hombre será entregado a los sumos sacerdotes y los escribas*” (Mc 10,33); “*el hijo del hombre será entregado en manos de los pecadores*” (Mc 14,41).

Llama la atención la referencia al hecho de que eso “estaba escrito” (Mc 9,12; 14,21; Mt 26,25; Lc 18,31; 22,22). ¿Escrito donde? No en la apocalíptica, en la cual el hijo del hombre era el justiciero del Padre, el inaugurador del reino triunfante y victorioso.

Será necesario regresar al Deutero Isaías, para encontrar palabras de sufrimiento. Es el “Siervo de Yavé”, memoria de los esclavos y de las esclavas deportados en Babilonia. Memoria de quien era considerado el “resto”, inútil y rechazado; memoria de mujeres violadas, de hijos bastardos, sin derecho ni reconocimiento; gente que parecía llena de gusanos y de los cuales todos desviaban su rostro³⁸.

Gente despreciada pero que descubrió tener en sus manos la misión que, desde siempre, Dios entregó a sus escogidos: implantar el derecho y la justicia en todas las naciones; ser la luz de las naciones; cargar el peso de los pecados de todos, dando su vida por la victoria sobre el pecado.

Gente que descubrió que, a pesar de todo sufrimiento, el “designio de Dios” sólo podría triunfar “por medio de ellos”, sólo por medio de quien era capaz de dar la vida por los otros. El reino de Dios sólo podría nacer así.

“*El hijo del hombre no vino para ser servido, sino para servir y dar su vida en rescate por muchos*” (Mc 10,45; Mt 20,28).

Esta es la lógica del reino que ya llegó y que es de los pobres que, obedeciendo al Espíritu, buscan la justicia y, por su causa, son perseguidos. La resurrección de la victoria sólo puede acontecer después del calvario. El reino sólo llega si alguien es capaz de dar la vida por él.

Jesús rechazó las falsas seguridades de los poderosos y de los saduceos que se contentaban con una interpretación mecanicista del pentateuco y se consideraban benditos porque eran ricos.

³⁸ GALLAZZI, Sandro. “Por meio dele o designio de Deus há de triunfar”. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, Vozes, 1995.

Jesús asumió, de la apocalíptica, la dimensión de esperanza que venía de la certeza que Dios nunca perdería el control de la historia; rechazó, sin embargo, sea la alienación de quien se consideraba el justo, el santo, el mejor, el escogido y denunció el pesimismo de quien consideraba inútil luchar para cambiar una historia maldita y ponía su esperanza en una intervención mesiánica poderosa y milagrosa que reconduciría al poder a los grupos destronados.

Jesús entró en sintonía con la memoria de la casa, de las mujeres, de los pobres que saben que la tierra, el pan, la paz y la justicia dependen de la “visita de Dios”, pero que esta visita “pasa por nuestras manos”.

Ese es el hilo conductor, que se inició en el Horeb: “ve, yo te envío al Faraón”, que pasó por la experiencia profética: “aquí estoy”, que fue condensada en la figura del siervo de Yavé: “desde el seno materno Yavé me llamó” y fue guardada en la memoria de las casas: “hoy haré algo”. Es de ese judaísmo que Jesús es herebero y continuador.

A nosotros esta misión nos es repasada: “yo los envío...”. Nosotros somos los sujetos y los constructores de este reino que sólo nacerá si nosotros, desde ya, lo gestamos en nuestras vidas y en nuestras opciones, fecundado como somos por el Espíritu Santo.

“Yo les digo: todo aquel que me declara delante de los hombres, el hijo del hombre se declarará por él delante de los ángeles de Dios” (Q 37; Lc 12,8; Mt 10,32). “Quien se avergüence de mí y de mis palabras, también el hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre delante con sus santos ángeles” (Mc 8,38; Mt 10,33; Lc 12,9; Q 37).

Bibliografía

- “Apocalíptica - Esperanza dos pobres”. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latinoamericana*, v.7. Vozes, Petrópolis, 1990.101p.
- MACK, L. Burton. *O evangelho perdido. O livro de Q e as origens cristãs*. Imago, Rio de Janeiro, 1994, 265p.
- CORRIENTE, F. y PIÑERO, A. *Libro 1 de Henoc*. In: *Apócrifos del Antiguo Testamento*, v.4 [Ciclo de Henoc]. Cristianidad, Madrid, 1984. p.13-143
- DELCOR, Mathias. *Studi sull'apocalittica*. Paideia, Brescia, 1987. 281p.
- DIEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento*, v.1 [Introducción general]. Cristianidad, Madrid, 1984, 414p.
- GALLAZZI, Sandro e RIZZANTE, Ana Maria. “O pobre o messias ungido”. In: *Reflexos da brisa leve*. CEBI, Belo Horizonte, 1991, p.48-59
- MIRAGLIA, Abel. *Apocalíptica - Esperando en la desesperación*. Centro Bíblico Ecuménico, Buenos Aires, 1993. 100p.
- RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*, v.2. ASTE, São Paulo, 1974, p.296-317.
- RAMOS, Lincoln. *Fragmentos dos evangelhos apócrifos*. Vozes, Petrópolis, 1989, 212p.
- RICHARD, Pablo. *Apocalipsis - Reconstrucción de la esperanza*. DEI, San José, 1994, 209p.
- RICHARD, Pablo. *Literatura apocalíptica*. Memória do CIB 1990 organizada por Gillesse Marchand e Dennis King. São Bernardo. 45p.
- ROWLEY, H. Henry. *A importância da literatura apocalíptica*. Paulinas, São Paulo, 1980, 216p.
- RUSSEL, S. David. *Dal primo giudaismo alla chiesa delle origini*. Paideia, Brescia, 1991, 194p.
- SACCHI, Paolo. *L'apocalittica giudaica e la sua storia*. Paideia, Brescia, 1990, 374p.

Sandro Gallazzi
Caixa postal 12
Macapá - AP
68906-970
Brasil

TODAVÍA

El sentido de los sueños interrumpidos en el Apocalipsis (7,1-17; 10,1-11,14)

Este artículo intenta profundizar el significado de las dos “interrupciones programadas” en el libro del Apocalipsis entre el sexto y el séptimo sello en 7,1-17 y en 10,1-11,14 entre la sexta y la séptima trompeta. Se propone que estas “interrupciones programadas” reflejen el poder de la imaginación utópica comprometida para interrumpir la lógica aparentemente inexorable del imperialismo político y económico y los procesos de destrucción que éste crea. Al lector actual latinoamericano las mismas “interrupciones programadas” le ofrecen un modelo de un soñar socio-teológico que podría ayudar a animar y promover la resistencia al presente reino de la muerte a pesar de ser un momento que algunos han llamado “postrevolucionario”.

This article discusses the possible meaning of the two breaks in the book of Revelation between the sixth and seventh seal in 7,1-17 and between the sixth and seventh trumpet in 10,1-11,14. It is suggested that these breaks reflect the power of the engaged utopian imagination to interrupt the otherwise relentless logic of political and economic imperialism and the processes of destruction that these produce. The same breaks thus provide the contemporary Latin American reader with a model of social-theological “dreaming” that may help to encourage continuing resistance to the present reign of death at a time said by some to be “postrevolutionary”.

I

Los sueños son un elemento importante en la vida de muchos pueblos latinoamericanos. La gente cree mucho en el papel “prognóstico” de los sueños. Por los sueños se piensa vislumbrar el porvenir. Por lo menos se da un presentimiento. Por ejemplo, la expresión: “anoche me soñé con” fulano tal. Si la persona con la cual se ha soñado está viva todavía, quiere decir que a la persona que ha soñado le está necesitando. Que a uno le buscan o están con ciertos problemas. Si la persona que aparece en el sueño ya se ha muerto, quiere decir que a su alma no le va bien, quizá le hace falta una misa. Así, de todos modos, la creencia.

A nivel socio-político, los sueños son las utopías por las cuales se espera superar el presente orden injusto. En su premiado libro, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, el conocido historiador peruano, Alberto Flores Galindo, describe el caso muy interesante de un hombre, Gabriel Aguilar, originario de Huánu-

co, quien fue ahorcado el 5 de diciembre de 1805 en Cuzco por haber intentado “organizar una conspiración para asaltar el cuartel, posesionarse de la ciudad e iniciar un proceso que debía culminar con la expulsión de los españoles” del Perú.¹ El caso de Aguilar ocurre en la víspera de la guerra de independencia contra la corona española y el siguiente establecimiento de la República del Perú. El historiador Flores Galindo se interesa por el caso, porque piensa “abordar la comprensión de una época a partir de la subjetividad, del mundo interior, de la manera peculiar como el acontecimiento es vivido por los protagonistas”². Los sueños de Aguilar sirven, pues, como puerta de entrada en el mundo “prerevolucionario” de la resistencia popular y la aspiración de vivir otra realidad.

Actualmente en América Latina se vive el problema de los sueños interrumpidos, es decir, las utopías suspendidas y, cuando uno se siente decaído, aparentemente echadas al suelo. El nuevo “orden” mundial con sus mortíferos “ajustes estructurales” sigue imponiéndose. Muchos proyectos de alternativa se ven cortados en medio caminar. Se presenta la tentación del fracaso. ¿Cómo contestarle? ¿Cómo mantener la esperanza y la voluntad para seguir resistiendo en medio de tanta pesadilla? Leamos el libro del Apocalipsis.³

II

El libro del Apocalipsis es casi todo tipo sueño. Me refiero al discurso onírico o sea, simbólico del libro. La obra, mejor dicho, se desarrolla como una serie de sueños. Una serie de varios complejos de sueños, cada uno de los cuales —por lo menos, los más notorios— están contruidos en base a una serie de siete momentos.⁴

No puedo discutir en este artículo la estructura literaria de todo el libro del Apocalipsis. Personalmente, pienso que se la puede representar, grosso modo, con el siguiente esquema:

A. Los principios

1. Prólogo	1,1-20	El profeta Juan
2. Las siete cartas	2,1-3,22	Las comunidades
3. La realidad celestial	4,1-11	Dios

B. Los procesos conflictivos

4. Los siete sellos	5,1-8,1
5. Las siete trompetas	8,2-14,20
6. Las siete fuentes	15,1-19,10

¹ Véase Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes* (3ª ed.; Lima: Horizonte, 1988) p.177-178. El libro examina las utopías populares (indígenas) en el Perú desde la conquista. El cuarto capítulo se llama “Los sueños de Gabriel Aguilar”.

² Véase Flores Galindo, *Buscando un inca*, p.176.

³ El número 7 de RIBLA trata el tema de la “*Apocalíptica: esperanza de los pobres*”, pero no trata el libro del Apocalipsis, salvo de paso. Véase, por ejemplo, Jorge Ptxley, “Las persecuciones: el conflicto de algunos cristianos con el imperio”, *RIBLA* 7 (1990) p.93. El presente artículo pretende ser una contribución más a esta relectura de la apocalíptica bíblica.

⁴ Es un lugar común que el número siete (7) sirve en el Apocalipsis como un principio de la organización literaria del libro. En cuanto a los varios conjuntos de sueños o visiones, es interesante la posibilidad de que cada serie de siete corresponda al lapso de tiempo en una semana. Los acontecimientos que representan los dolores y la lucha por el advenimiento de un nuevo orden —el nuevo cielo y la nueva tierra (21,1ss) más la nueva ciudad exemplar, Jerusalén (21,9ss)— se darán de acuerdo con un horario semanal. Pero todavía no queda aclarado, cuál será el significado de los 3 grupos o sea, las 3 semanas de siete “días.”

C. Los finales

- | | |
|--------------------------|-------------|
| 7. El triunfo/juzgamento | 19,11-20,15 |
| 8. La nueva tierra | 21,1-22,5 |
| 9. Epílogo | 22,6-21 |

Cada una de estas divisiones tiene sus subdivisiones, y varias quizás podrían ser tema de debate. En el presente artículo, sin embargo, son los tres procesos conflictivos que definen el corazón del libro los que nos interesan mayormente. Y de estos tres procesos son los dos primeros que serán el enfoque principal del artículo.

Importante para el esquema anterior es la conclusión de que el séptimo instante de cada serie de siete sellos, trompetas y fuentes se abre hacia la siguiente secuencia de eventos y visiones y así, en el caso de las trompetas y las fuentes, también incluye en su proceso a los diversos materiales posteriores. En el caso del séptimo sello, el silencio que es el único resultado de la apertura de este último sello (8,1) se llena de una vez —a partir del próximo versículo (8,2)— con el sonarse de las siete trompetas.

La séptima fuente da lugar a varios acontecimientos superlativos: un terremoto más grande que cualquier otro en la memoria de la humanidad (16,18); la desaparición de toda isla y de toda montaña (16,20); una plaga de granizo que cae del cielo como si estuviera lloviendo balas de cañón (16,21). En medio de esta tremenda convulsión se nota que “la gran ciudad se hizo en tres partes, y las ciudades de los pueblos cayeron, y Babilonia fue despertada ante Dios para darle el vaso del vino de la furia de su ira” (16,19 —*to poterion tou oinou tou thymou tes orges autou*). Y después, en 17,1-19,10, se va detallando esta misma caída de la gran ciudad de Babilonia. Así que la “zona narrativa” de la séptima fuente se extiende desde 16,17 hasta 19,10.

La séptima trompeta presenta un caso parecido. Al sonar la séptima trompeta, primero se escuchan en el cielo “voces fuertes”, las cuales anuncian que “el reino cósmico de nuestro Señor y de su Cristo ha llegado a ser y reinará para siempre” (11,15). Los 24 ancianos alaban al “Señor Dios todopoderoso” y le dan gracias por haber asumido el gobierno del universo (11,16-18). Después, el templo de Dios en el cielo se abre, se ve el cofre de su pacto (*he kibotos tes diathekes autou*), y de ahí una serie de otros signos más, todos relacionados con el proceso de lucha y salvación, la cual se prolonga hasta 14,20.⁵

La tercera serie de las siete fuentes de la ira de Dios en 15,1-16,17ss se despliega una tras otra sin pausa alguna. No se da ninguna interrupción en el desarrollo de la secuencia. Pero así no es con la primera y la segunda secuencia de los siete sellos y las siete trompetas en 5,1-8,1 y 8,2-11,15ss. En cada uno de estos dos conjuntos de sueños se interpone antes del último instante otro momento, donde se presenta una visión alternativa o sea, hay un desfase entre el sexto y el séptimo instante. La secuencia se corta y se coloca en el espacio “entrecortado” un nuevo discurso.⁶ Queremos profundizar el sentido de estos “cortes”.

⁵ Esta sección (11,15-14,20) que definiría la “zona narrativa” de la séptima trompeta merece su propio análisis. Nótase, por ejemplo, el vínculo entre la descripción extensa en 13,1-18 de las dos bestias que suben del mar (13,1ss) y de la tierra (13,11ss) y la primera y breve referencia a la bestia que sube del abismo en 11,7.

⁶ Según Charles H. Talbert, *The Apocalypse: A Reading of the Revelation of John* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox, 1994), aparte de las siete cartas a las siete comunidades cristianas en los capítulos 2-3 del libro del Apocalipsis, hay siete conjuntos de visiones del fin de los tiempos en 4,1-22,5, los cuales serían: 4,1-8,1;

En su totalidad el libro del Apocalipsis representa el sueño del triunfo final del proyecto de Dios —el reino del cordero— en contra de cualquier otro imperio de este mundo. A partir de la realidad local de unas (siete) comunidades cristianas primitivas ya identificadas con este proyecto —aunque no todas lo hagan con la misma trasparencia, según Juan, o lo hagan con ciertos conflictos internos—, el libro del Apocalipsis anticipa con mucha imaginación y confianza el desmantelamiento definitivo del sistema económico-político reinante y la llegada de otra realidad.

Esta nueva realidad, de la cual el Apocalipsis sueña tan intensamente, será un reino tan “terrenal” como el anterior, aunque su novedad y su bondad se expresan como bajada de los cielos. El libro enfatiza cada vez más la caída asegurada del presente sistema enemigo —*Babylon he megale*— y su reemplazo por “la nueva Jerusalén,” donde no habrá ninguno de los males vividos hasta ahora. Así es la visión utópica —el sueño básico— del Apocalipsis en sí.

Este horizonte de un futuro diferente es el que constituye el marco general —la línea ideológica— dentro del cual hay que leer cualquier texto particular del Apocalipsis. Será, pues, como parte de esta lógica de la esperanza inquebrantable que los sueños cataclísmicos del Apocalipsis en la primera parte del libro (5,1-8,1; 8,2-11,15ss) también se interrumpen. ¿Por qué? ¿Puede darse aquí también, en este aspecto del libro, un motivo más de ánimo y perseverancia para quienes ahora en América Latina experimentan que los horizontes se cierran y se va postergando la llegada de las utopías?

Los estudiosos del libro del Apocalipsis han solido hablar de estas interrupciones como “interludios” o “intervalos.” A mi modo de ver, es un lenguaje demasiado pacificador y dormidero. Por lo menos, no invita a encontrar en estos espacios intercalados una forma de intervenir en los procesos desastrosos circundantes. No son vistos como otra cara de la lucha permanente por la vida, sino se los trata como si fueran instantes de un escape visionario, tipo salida vacacional, por caricaturizarlo así. Obviamente, no me parece una interpretación adecuada.

III

Después de las siete cartas a las siete comunidades cristianas en los capítulos 2-3 pasamos por una puerta celestial (4,1) primero a una visión del trono de Dios y su majestad (4,2-11) y de ahí a otra visión de un libro con siete sellos “a la mano derecha del sentado sobre el trono” (5,1) y el cordero capaz de abríselos “en medio del trono y los cuatro animales” (5,6). En 6,1-17, el cordero va abriendo los sellos del libro.

El resultado de la apertura de estos sellos es una serie de graves problemas. Parece seguir la trayectoria de todo proyecto imperial.⁷ Primero, se da la conquista

8,2-11,18; 11,19-13,18; 14,1-20; 15,1-16,21; 17,1-19,5; 19,6-22,5. Según Talbert, los “interludios” se dan no solo en 7,1-17 y 10,1-11,14, sino también (pero después del tercer instante) en 14,13 y 15,5-7. No hay ninguna interrupción así en 11,19-13,18; 17,1-19,5; 19,6-22,5.

⁷ No me parece suficiente el comentario de Talbert, *The Apocalypse* p.34-35: “*The catastrophes preceding the end in Revelation 6 are similar to those found in the Synoptic apocalypse (Mark 13//Luke 21//Matt. 24)... Of the three versions of the Synoptic apocalypse, Luke 21 is closest to Rev. 6,1-17. Such comparisons show beyond any doubt that the depiction of the tribulation in Rev. 6,1-17 employs a conventional agenda.*” Véase, también, J. Massyngberde Ford, *Revelation: Introduction, Translation and Commentary* (Garden City, NY: Doubleday, 1975) p.104.

(6,1-2), un caballo blanco con su jinete, un arco —se supone con flechas— y una corona. Sale “conquistando y para conquistar” (6,2). Segundo, la paz se pierde y empiezan las matanzas (6,3-4): se asoma un caballo rojo de fuego, un proceso de aniquilación mutua (*hina allelous sfaxousin*) y una espada grande. Tercero, el fruto económico de este nuevo orden: los precios elevados — *joinix sitou denariou kai treis joinikes krithon denariou* (6,5-6).⁸

Cuarto, aparece el reino de la muerte montada sobre un caballo verde. El color no es aquí el de la vida, sino de la gangrena y otra putrefacción semejante (6,7-8). La muerte y su discípulo el infierno se apoderan de 25% de la tierra y quedan autorizados para matar como puedan: “con la espada, con hambre, con enfermedad y con las fieras de la tierra” (6,8 —*en romfaia kai en limo kai en thanato kai hypo ton therion tes ges*). Quinto, se vive el martirio y la plena falta de justicia (6,9-11). Aunque las almas de los mártires hayan pasado directamente al templo —se encuentran bajo el altar— en el cielo (6,9) y su ropa blanca confirme su inocencia (6,11), están todavía esperando el juicio de sus opresores. Y se les dice que descansen un ratito más, porque primero tendrá que haber otros como ellos. No sorprende, pues, al abrirse el sexto sello que se presenta el colapso “ecológico” o total del cosmos (6,12-17). El mundo ya se ha vuelto un caos. Todo queda *in extremis*. Ha llegado el gran día de la ira divina, y nadie anda impune (6,17).

El séptimo sello auspicia un silencio “como de media hora” (8,1). No pasa nada al final. Del breve momento de calma pasamos directamente a la segunda serie de siete trompetas (8,2). El séptimo sello no es, pues, sino la entrada a otro ciclo de desastres. No termina nada, sino da lugar a la próxima vuelta de dolor y dificultad.

El séptimo sello será como los períodos efímeros de supuesta “recuperación” económica o sea, descanso inflacionario que de vez en cuando se dan por un tiempito en la cultura capitalista tardía internacional, antes de reanudar el descenso acelerado hacia más desigualdad, desequilibrio y sufrimiento. No representa el haber llegado por fin al destino, sino simplemente el retorno a la locura de siempre.

El descanso verdadero se dio entre el sexto y el séptimo sello. Ahí se ha experimentado otra realidad. Existe un verdadero “plan de emergencia” creado con anticipación y capaz de rescatar a todos los (144,000) hijos e hijas de Israel. Este compromiso se confirma con otro sello puesto en la frente de los elegidos.

El sello alternativo (7,3) que asegura al pueblo de Dios —los hijos e hijas de Israel— es un sello tanto personal como masivo que contradice la lógica destructiva de los demás sellos, a pesar de compartir con ellos la misma instrumentalidad simbólica. Nótase que se revela dentro del mismo proceso cataclísmico, ya bastante avanzado, la otra cara de la moneda (es decir, del sello). El código del procedimiento escatológico “legalizado” por los siete sellos que nadie supuestamente podía tocar ni alterar (5,4ss), el que debía regir el porvenir del mundo, se ve interrumpido por otro proceso también identificado con su sello. Las armas del mal se cooptan para promover la vida.

Las doce tribus de Israel, cada una con sus doce mil integrantes, son los nombres que representarán a todo el pueblo de Dios (7,4-8).⁹ Pero para que no esté mal

⁸ ¿Por qué quedan sin tocarse el aceite y el vino? Según M. Eugene Boring (*Revelation* [Louisville, Kentucky: John Knox, 1989] p.122), porque fueron el privilegio de los ricos: “The wealthy continue to live as usual; the crisis hurts the poor (6,5-6).” Massyngberde Ford (*Revelation* p.98-99,107-108) hace referencia a otras explicaciones políticas y cúllicas.

⁹ No se mencionan las tribus de Dan y Efraim, quizás por su conocida tradición de “idolatría”.

entendido este símbolo de conjunto completo, sigue de inmediato la aclaración de que tal pueblo “militante” tiene como contraparte a una muchedumbre “triumfante” sin número “de todas las naciones, razas, lenguas y pueblos” (7,9 — *ek pantos ethnous kai fulon kai laon kai glosson*).

La liberación, de la cual se sueña aquí en medio de un proceso de deterioro absoluto apocalíptico, no es un “tribalismo” exclusivo que busque reemplazar el imperio actual por otro propio. Tampoco es un proyecto “universalista” que anhele borrar del mapa las particularidades de cada agrupación local. Más bien, es un espacio de encuentro y de gozo que va forjándose y que se define más que nada por haber resuelto los problemas de la comida y el agua y por su práctica de compasión (7,15-17).

Llama la atención que el lenguaje de esta sección sea tan cúllico. Es aquí en el contexto de la visión de los siete sellos donde más la tradición de la oración cristiana primitiva sale a la vista. Me hace preguntar, si un papel importante de la oración cristiana —un rol quizá no siempre apreciado o aprovechado suficientemente— no será el de interrumpir el discurso “sellado” del imperialismo con el “sueño” alternativo de otro mundo, donde “ya no sufrirán hambre ni sed, ni los quemará el sol, ni el calor los molestará; porque el cordero, que está en medio del trono, los cuidará como un pastor y los guiará a manantiales de agua de vida, y Dios secará toda lágrima de sus ojos” (7,16-17).

El espacio social definido por tal práctica litúrgica no sólo será un modo de contradecir el (des)orden cosmopolítico reinante, sino también una forma de ir concretizando la nueva realidad anticipada. El sentido de esta “interrupción programada” será, pues, para plasmar aquí y ahora la alternativa utópica que ha de venir. Claro, mejor que esta realidad alternativa se impusiera de una vez. No queremos hacer del mal vivido y resistido una educación moral. Pero tampoco vale la pena insistir que sea un cambio total e inmediato o nada que ver. Además, puede que la alternativa utópica, de la cual se está soñando, no deba imponerse, es decir, simplemente llegar, sino tenga que brotar e ir formándose desde los primeros esfuerzos de imaginársela que se dan cuando aún están en camino. Por eso en el Apocalipsis pasamos por tres ciclos completos de múltiples etapas, en los cuales la visión final del nuevo cielo y la nueva tierra se va articulando.

Veamos la próxima serie de siete trompetas (8,2 - 11,19). Esta segunda secuencia de escenas apocalípticas puede dividirse en dos grupos. El primero corresponde a las cuatro primeras trompetas (8,7-12); el segundo, a las tres últimas. El primer grupo relata la destrucción de un tercio de todo: un tercio de la tierra y de los árboles y todo el pasto verde (8,7); un tercio del mar y de todos los seres (con alma) en el mar más un tercio de las naves (8,9); un tercio de los ríos y de las demás aguas con la muerte de muchas personas (8,10-11); un tercio del sol y de la luna y de las estrellas y de la luz en sí (8,12). Así se retoma el tema del colapso ecológico que fue el enfoque del sexto sello.

Del segundo grupo, cada una de las tres últimas trompetas representa un acontecimiento propio y más complejo que cualquiera de las cuatro trompetas y los siete sellos anteriores.¹⁰ Así que a las tres últimas trompetas y sus “ayes” se les da, en 8,13, una pequeña introducción aparte. Nótese la triple repetición “*ouai ouai ouai*”

¹⁰ Igual que el quinto y el sexto sello tienen una explicación más elaborada que los cuatro anteriores.

en el mismo versículo (8,13) y después la referencia al completarse del primer “ay” en 9,12 y del segundo “ay” en 11,14.¹¹

Del segundo grupo, la quinta trompeta deja abrir la puerta del pozo del abismo del que sale una nube de humo del que sale una multitud de langostas migratorias. Nótese que el humo que se escapa del pozo se caracteriza como “el humo de un gran horno” (9,2). ¿Por qué se caracteriza así? ¿Podría ser otra referencia al mundo económico antiguo, igual que los precios elevados del tercer sello (6,5-6) tienen como trasfondo socio-histórico el problema actual de la inflación y que la caída de Babilonia en 18,1ss significa la condena del presente sistema económico-comercial?¹² En este caso, el colapso ecológico que es el contenido del sexto sello (6,12-17) y de las cuatro primeras trompetas y que también las langostas migratorias representan en cuanto amenazantes para la sobrevivencia humana, sería directamente ligado al modo de producción que el “horno” simboliza, por ejemplo, el de la metalurgia y la industria de los armamentos.¹³ De todas maneras, el resultado de este reino —breve, pero intenso— de las langostas migratorias resulta peor que la muerte.¹⁴

Interesante es que las langostas migratorias no deban comer ninguna de las plantas que suelen comer, sino sólo hacerle daño a los seres humanos que no tengan en su frente el sello alternativo que fue el tema de la previa “interrupción programada” (7,3). Además, no deben matar a estas personas, sino “sólo” darles tormento mientras las langostas migratorias estén presentes, es decir, durante los 5 meses de su ciclo vital. Será un tormento “como el tormento que da un alacrán...y en esos días las personas buscarán la muerte y no la encontrarán y querrán morir y la muerte se escapará de ellos” (9,5-6).

Ahora me pregunto, si ésta no será precisamente la situación social y sentimental de que son los destinatarios, es decir, los blancos de los varios proyectos de “desarrollo” y enriquecimiento de cualquier poder imperial. En un contexto como el actual latinoamericano, donde se sufre de la “mordida” penosa del látigo de la labor forzada y el tributo obligatorio en el “horno” económico del progreso y la modernización, no es tan descomún, en ciertos momentos, sentir que la muerte sería mejor que la vida que se lleva así tan cargada de pena. Pero ni el descanso de la muerte, es decir, una muerte que da alivio se encuentra.

Del segundo grupo, la sexta trompeta retoma del primer grupo el tema de la destrucción por tercios. En este caso, se trata de la destrucción de un tercio de la humanidad. Pero a pesar de tanta muerte, no hay arrepentimiento. Todo sigue igual en medio de las plagas cada vez peores.

Lo que mata aquí es “el fuego y el humo y el azufre” (9,17-18). Nótese que el humo aparece de nuevo como parte de la maquinaria de la muerte. El fuego y especialmente el azufre acompañan el humo, tal vez como fuente (el fuego) y resultado (el azufre). De todos modos, la sexta trompeta nos lleva así al borde del naufragio de la civilización humana, pero sin que se cambie un pito el ritmo de todos los

¹¹ ¿Cuál será el significado del hecho de que no se hace esta referencia al completarse del tercer “ay”?

¹² Sobre el trasfondo económico-comercial en 18,1ss, véase Dagoberto Ramírez Fernández, “El juicio de Dios a las transnacionales. Ap 18,” *RIBLA* 5-6 (1990) p.55-74.

¹³ Nótese que las langostas migratorias que se imponen son descritos en 9,7-9 como unos caballos armados para la guerra. Cf. Joel 2,4-11. Su líder se llama “*Apollyon*”. Según algunos estudiosos, el nombre se refiere al dios griego “*Apollo*”.

¹⁴ El período del reino de las langostas migratorias es de 5 meses (9,5). Según Talbert (*The Apocalypse* p.42), este tiempo corresponde al ciclo vital de estos insectos.

días: no se arrepiente “de matar, ni de envenenar, ni de hacer inmoralidades sexuales, ni de robar” (9,21 —*ek ton fonon auton oute ek ton farmakon auton oute ek tes porneias auton oute ek ton klemmaton auton*).

Otra vez se interpone entre la penúltima y la última trompeta en 10,1-11,14 una realidad distinta a la serie circundante de desastres.¹⁵ Esta vez el espacio intercalado se llena de un discurso que trata el papel de la profecía durante los tiempos de crisis.¹⁶ A pesar del mundo convulsionado por la peste en todas sus formas, no se pierde la voz propia ni el testimonio de otra realidad.

Ahora bien, esta visión profética no se desarrolla apartada de las luchas o libre de los dolores del presente. El librito que el visionario del Apocalipsis dice haberse comido estuvo dulce en su boca, pero se vuelve amargo una vez tragado en el estómago (10,10). La profecía también tiene su precio. Así que a los dos testigos en 11,3ss, a los cuales les es dado el poder de defenderse ante las amenazas de sus enemigos y acompañar su profecía con hechos espantosos (11,5-6), la bestia que sube del abismo también logra matarlos al final (11,7) y a sus cuerpos los dejan otros en desgracia (11,8-9).

Según el texto, los *katoikountes epi tes ges* se alegran y están de fiesta por la destrucción de estos dos testigos (11,10). Su alegría se manifiesta en hacerse regalos unos a otros. Es una notita muy llamativa. El fallecimiento de los dos testigos se celebra a nivel de los que “ocupan la tierra” por medio de un intercambio renovado de bienes económicos, el cual tendrá como motivo principal el reforzar, a través de los vínculos de amistad, la red de poder que aparentemente ha sido inquietada por el testimonio de los dos testigos.

El texto no nos dice en qué o cómo es que los dos testigos habían molestado (*ebasanisan*) a los que se han hecho dueños de la tierra. Pero evidentemente fue por su *profeteia* (11,6; cf. también 11,3) y *marturia* (11,6; cf. también 11,3). El insistir en hablar —el no dejarse silenciar— parece suficiente, especialmente cuando lo dicho no está de acuerdo con la lógica del presente orden imperial, para fastidiar y perturbar a los que se sienten “en casa” en el mundo tal como está.¹⁷

Por eso vale la pena seguir cantando una nueva canción —el sueño de un mundo liberado de los poderes del pecado y la muerte—, porque tal canto por su mero cantar basta para desestabilizar a los que pretenden dominar la tierra. Y tal capacidad de contestar y, aún más importante, de ir perfilando otro horizonte diferente resulta el primer grito de la liberación que está por venir. Por eso la muerte no tendrá la última palabra. Por eso se puede anticipar, en 11,11-13, el resurgimiento decidido de la vida y el reconocimiento debido de sus hostilizados representantes.

¹⁵ La última —séptima— trompeta ya se ha tocado arriba. A diferencia de las seis trompetas y los siete sellos anteriores, la séptima trompeta no tiene como primera consecuencia una catástrofe más, sino sorpresivamente un acto de alegría y de gozo.

¹⁶ Según Elizabeth Schüssler Fiorenza (*Revelation: Vision of a Just World* [Minneapolis: Fortress, 1991] p.74-79), la visión tiene 6 secciones: 10,1-4; 10,5-7; 10,8-10; 10,11-11,2; 11,3-12; 11,13-14.

¹⁷ Así entiendo la frase extraña en 11,10: *hoi katoikountes epi tes ges*. Serían los que se sienten “en casa” (*katoikountes*) en el mundo tal como está (*epi tes ges*).

IV

En este artículo se ha buscado profundizar el sentido de los sueños interrumpidos del Apocalipsis. El enfoque del artículo ha sido particularmente el significado de los dos “interludios” que se dan entre el sexto y el séptimo sello en 7,1-17 y en 10,1-11,14 entre la sexta y la séptima trompeta. En medio de los procesos conflictivos escatológicos que los siete sellos y las siete trompetas representan, y precisamente cuando su pesadilla está por acabar, es decir, llevarnos a la nada, se interpone una visión alternativa que será el sueño decidido de otra realidad.

En la boca del lobo y aún entre los dientes de un sistema imperial que se va agrandando y terminándose a la vez, se vive en el culto mesiánico y el testimonio comprometido la esperanza de otro mundo nuevo, donde “ya no sufrirán hambre ni sed... y Dios secará toda lágrima de sus ojos” (7,16-17) y donde la muerte no tendrá la última palabra (11,11-12). No es sólo en el momento glorioso del triunfo final que el gran sueño de un futuro diferente del Apocalipsis se realiza, sino también —y quizás, en el presente momento, aún más importante— dentro del proceso mismo de la agonía apocalíptica. En este caso, la palabra “todavía” no se refiere a la postergación del cambio, sino más bien a la capacidad todavía intacta de mirar lejos e ir articulando un horizonte distinto.

En medio del tumulto de los “ajustes estructurales” actualmente impuestos por los intereses capitalistas internacionales, los cuales no piensan más allá de la ganancia del próximo cuarto del año, el libro del Apocalipsis con sus interrupciones programadas en 7,1-17 y 10,1-11,14 nos ofrece un modelo de un soñar socio-teológico que podría ayudar a animar y promover la resistencia al presente reino de la Muerte a pesar de ser un momento que algunos han llamado “postrevolucionario”.

Leif E. Vaage
75 Queenís Park Cres. E.
Toronto ON M6G 1Y2
Canadá

RECENSIONES

Ágabo Borges de Sousa. *Studien zum Menschenverständnis von Jeremia 2-6 aus einer lateinamerikanischen Perspektive - Ein Beitrag zur Anthropologie des Jeremiabuches*, Verlag an der Lottbek, Ammersbek bei Hamburg, 1993

Ágabo Borges de Sousa, un pastor bautista brasileño, estudió de 1985 a 1992 en Alemania. Aprovechó la oportunidad para escribir una tesis doctoral sobre Jr 2-6. Pregunta clave de su investigación es: *¿quiénes de los habitantes de Jerusalén tienen, según Jeremías, culpa por la crisis en el pacto y cómo reacciona Dios en aquella situación?* En la búsqueda de una respuesta Borges de Sousa se sitúa de manera explícita en 'la perspectiva latinoamericana'. Esto significa para él investigar si se puede distinguir en aquel entonces entre una clase opresora y una clase de oprimidos.

Esta perspectiva resulta muy fructífera. Jerusalén era en la época de Jeremías una bomba de tiempo. Por un lado estaba la 'casa de Israelí, la clase alta que no quería saber nada de Dios y aprovechaba sus privilegios políticos y económicos para enriquecerse. Por otro lado estaban los 'hijos de Israelí, los benjaminitas y los pobres (*dalim*). El autor señala que esta clase oprimida tenía sus matices. Había campesinos empobrecidos que llegaron a la ciudad para buscar su suerte, pero también pobres que no pudieron pagar todas sus deudas. Perdieron su libertad y quedaron como esclavos. Descubrir este cuadro de tensiones sociales confirma la relevancia de una perspectiva latinoamericana.

Sin embargo, el estudio de Jr 2-6 lleva a una gran sorpresa y Borges de Sousa no teme presentarla con toda la honestidad científica. Siguiendo el esquema de opresores y oprimidos, se esperaba que el libro de Jeremías considerara a la clase alta como los culpables y a los pobres como víctimas inocentes. Pero según Borges de Sousa el profeta de Anatot critica también a los campesinos pobres. Con otras palabras: según el profeta de Anatot no se puede distinguir tan fácilmente entre opresores culpables y oprimidos inocentes, porque también los oprimidos tienen que cambiar su conducta. "La élite adormeció a los pobres y ellos lo aceptaron con mucho gusto." Y, aunque Borges de Sousa no lo diga muy claramente, en Jr 2-6 esta responsabilidad compartida funciona como justificación teológica para anunciar que Dios desecha a todo su pueblo. Y así ocurrió. La clase alta fue llevada al cautiverio y los pobres que lograran escapar de la matanza de Nabucodonosor, tenían que sobrevivir en una ciudad destruida.

Borges de Sousa ha hecho un trabajo exegético muy interesante, que refleja

mucho rigor académico. Su análisis a fondo de Jr 2-6 nos presenta un cuadro muy llamativo de Jerusalén en un momento decisivo de su historia. Es una lástima que no aprovechó más el tesoro exegético que encontró en Jr 2-6 para analizar los méritos de 'la perspectiva latinoamericana'. Pues, se puede encontrar en Jr 2-6 una confirmación de 'la perspectiva latinoamericana', pero al mismo tiempo estos capítulos problematizan una simple división entre opresores y oprimidos. Uno de los elementos fundamentales de la teología (y exégesis) latinoamericana es que los pobres son inocentes. No merecen el sufrimiento que les toca vivir, lo que les da la fuerza para luchar por un mundo más justo. Pero este principio no se reconcilia totalmente con la perspectiva del profeta en Jr 2-6, cuando dice que todos tienen culpa y todos son amenazados con el juicio. Me parece que allí queda un campo muy interesante para investigaciones futuras. Podría ser que sencillamente tenemos que decir que el mensaje de Jeremías sobre la culpa de los pobres, no vale para América Latina. Pero no se debe excluir de antemano que Jr 2-6 pueda funcionar como texto enriquecedor para la teología y exégesis latinoamericana. Para poner un ejemplo: muchos negros e indígenas han descubierto que la opresión no les llega solo de parte de sus opresores, sino que ellos mismos forman parte del problema. El racismo no está solo en la conducta de los racistas, sino también muchas víctimas asimilaron en la forma de un complejo de inferioridad, el mismo esquema. Sin quitar nada de la responsabilidad de los opresores, se podría decir que modelos y mecanismos de opresión también están en la conciencia de los pobres. En este sentido Borges de Sousa ha tocado, tal vez sin quererlo, un aspecto muy interesante de Jeremías, que nos puede servir mucho en las discusiones actuales de la teología y exégesis latinoamericana.

Juan Snoek
Apartado 2555
Managua
Nicaragua

Eduardo Arens. *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan - Aspectos sociales y económicos para la comprensión del Nuevo Testamento*. Córdoba. El Almendro, 1995, 234p.

Este libro del E. Arens, biblista que tiene años enseñando en Lima, Perú, que ha publicado varios libros y ha estudiado y trabajado en varios continentes, viene a llenar un vacío en el panorama de estudios bíblicos e investigaciones afines, presentando una monografía bien documentada pero nada aburrida sobre la realidad socioeconómica de Asia Menor en la segunda mitad del primer siglo cristiano, “en tiempos de Pablo, Lucas y Juan”.

El presente volumen no pretende ofrecer datos investigativos inéditos: mas bien recoge una tremenda riqueza de ensayos y estudios ya publicados (tanto documentales como arqueológicos) que resultan accesibles solo a los exégetas del primer mundo del más alto nivel.¹ E. Arens ha hecho un tremendo servicio a los estudiosos de la Biblia (de todos los niveles) no solo recopilando sino además sintetizando y evaluando todo un mundo de datos particulares respecto a esta región que ha sido la cuna del cristianismo gentil. En todo el libro, el autor muestra un juicioso uso de sus fuentes y una cuidadosa selección de citas y datos específicos a manera de ilustración. Sus conclusiones o explicaciones son *muy* bien fundamentadas en estudios primarios (especialmente en lo económico) pero sin cansar al lector con interminables estadísticas. El volumen goza de una formidable bibliografía: dado a cada paso con anotaciones prácticas² y sintéticamente al final (10 páginas, con casi 200 obras en varios idiomas).

Plan del libro: Después de una introducción un tanto larga (p.15-37), el libro está dividido en dos partes de casi igual extensión. La primera, “Descripción” (p.47-141), trata separadamente los aspectos sociales y económicos con unos 20 subtítulos; la segunda, “Relaciones” (p.143-220), tiene tres subsecciones: “Ricos y pobres”, “Los judíos en la diáspora” y “La visión social de las filosofías y religiones”, cada una con media docena de subtítulos.

En la *introducción* el autor hace notar la sorprendente carencia de estudios sobre la dimensión *socioeconómica* del contexto histórico del Nuevo Testamento, tan importante para una correcta interpretación y hermenéutica de los evangelios, sin hablar de San Pablo y los escritos joánicos.³ Explica ese curioso fenómeno por la predominancia de una visión demasiado estrecha, demasiado idealista (desencarnada del “Sitz im Leben” que ignora la importancia de lo socioeconómico para una adecuada interpretación bíblica.⁴ Después aduce algunos ejemplos egregios de gene-

¹ Esta inaccesibilidad *de facto* puede ser por las barreras de idioma, por el carácter demasiado técnico de tales estudios, por las revistas especializadas en las que se han publicado, o por que la mayoría de bibliotecas –aún las de nuestros seminarios y universidades– no suelen tener las casi 200 obras relevantes al tema particular que el autor ha consultado. Ha aprovechado bien de un año sabático, recorriendo las bibliotecas de Alemania recogiendo la documentación para este trabajo valioso.

² Con frecuencia dice en las notas al pie de página “detalladamente, fulano” o “en mengano brevemente”. Se ve que *domina* la bibliografía.

³ Estudios sobre puntos *particulares* de esta realidad en Asia Menor los hay (cf. la misma bibliografía del libro de Arens) y varios sobre la geografía etc., pero muy pocos de alcance sistemático enfocado sobre toda realidad socioeconómica.

⁴ Según Arens, este triste estado de cosas reina en gran parte del primer mundo (menos Estados Unidos) pero especialmente en Alemania. Un indicio de lo mismo en español sería el tratamiento del *aspecto socioeconómico* del

ralizaciones en que se suelen caer aún los autores mas serios y cuidadosos cuando les falta información precisa sobre Asia Menor en el primer siglo de nuestra era.

En la *primera parte*, en el apartado “aspecto social” hay una buena descripción de los estamentos sociales, la movilidad social, los niveles de la aristocracia y la administración local, los ciudadanos y los extranjeros, el ejército y la educación. Sin embargo no todos los temas son tratados con la misma profundidad o extensión; sobre “la familia” y “las mujeres hay relativamente poco (4 páginas total entre las dos), mientras tiene una larga sección especialmente nutrida e informativa acerca de la esclavitud y los libertos (15 páginas total). Especialmente valioso en este apartado es su discusión y distinción de los diferentes vocablos griegos (y latinos) respecto a la pobreza (p.88-91). Encontré el segundo apartado, “aspecto económico”, igualmente bueno e informativo sobre ciudades y vivienda, trabajos, comercio e impuestos. De particular interés es su “escala (comparativa) de ingresos” de las diferentes profesiones (p.130-133) que revela la profunda brecha social existente en ese entonces en Asia Menor entre ricos y pobres.⁵ Es también excelente el *excursus* ¿Romanización o Helenización? que mide el peso relativo y grado de penetración de lo romano y lo griego en Asia Menor en el primer siglo.

En la *segunda parte* encontramos una abundancia de datos sobre ricos y pobres, especialmente referentes a la amistad, la beneficencia privada y pública, la filantropía y las asociaciones de diverso índole. Todo está expuesto ordenada e interesantemente... El apartado sobre el judaísmo en la diáspora (p.175-205), síntesis magistral de numerosos estudios, retrata con claridad la situación de vida de los judíos en esta parte de la diáspora. En la opinión de este lector allí está lo mejor del libro. El tercer apartado es también útil: un estudio de cada corriente filosófica y religiosa representada en Asia Menor a fines del primer siglo.

Total, un libro cuidadosamente —prodigiosamente— preparado.⁶ Creo que podría convertirse en hito imprescindible para todos los estudiosos de Pablo, Lucas y Juan, igual que Daniel-Rops, Jeremías o Saulnier lo han sido respecto a Palestina en tiempos de Cristo.

Tomás Kraft
 Convento San Alberto Magno
 Avenida Riva Agüero 2005
 San Miguel
 Lima
 Perú

“entorno del NT” en *Introducción al estudio de la Biblia*, v.1 [*La Biblia en su entorno*], M. Sánchez Caro (coord.), Estella, Verbo Divino, 1990, 589p. Esta obra, por otra parte excelente, presenta el entorno del NT casi exclusivamente bajo el aspecto político-administrativo y religioso (unas 30 páginas para cada aspecto); apenas dedica unos párrafos a cuestiones económicas.

⁵ A propósito de esta brecha - tino de los puntos claves del libro - Arens recuerda al lector varias veces que se da lo mismo en América Latina hoy. De esta manera discretamente hace ver la relevancia de este tipo de estudios para la aplicación del mensaje bíblico a nuestra situación vital.

⁶ Al leerlo todo con mucho interés y atención, encontré una sola errata en la p.199, línea 4 se debe especificar que era Claudio quien mandó la expulsión del año 49; el contexto previo da a entender que el sujeto implícito de “ordenó” fuera Calígula. ¡Felicitaciones al autor y a la casa editorial por una edición tan limpia, tan profesionalmente presentada!

Ade Dopamu. *Exu, o inimigo invisível do homem - Um estudo comparativo entre Exu da religião tradicional iorubá (Nagô) e o demônio das tradições cristã e muçulmana. São Paulo, Editora Oduduwa, 1990*

Un biblista se acercará con interés a un estudio de la religión yorubá por la importancia de esa nacionalidad entre los africanos que fueron traídos como esclavos a nuestras tierras durante la colonia. Para quienes trabajan en la pastoral de negros un estudio de tradiciones religiosas yorubás promete ser de mucho interés.

El Dr. Dopamu es profesor de Religión Africana y Estudios de Religión Comparada en la universidad de Ilorin, estado de Kwara, República de Nigeria. Su libro muestra conocimiento del idioma de los yorubás cuyas tradiciones trata en este libro. Y su doctorado de la Universidad de Ibadan en Estudios Religiosos avala su competencia en el área que trata.

Sin embargo, el libro decepciona, por lo menos para biblistas. No es propiamente un estudio académico. Pretende mas bien dar orientaciones pastorales para combatir al demonio. Aunque cita algunas tradiciones yorubás acerca de Exu no hace esfuerzo alguno de situarlas en el contexto vital de los pueblos que las transmiten. Su libro junta con poca crítica lo que dice la Biblia sobre Satanás, lo que dice el Corán sobre Iblis, y lo que dicen las historias yorubás sobre Exu para sacar un cuadro del demonio, que es caracterizado como el enemigo invisible del hombre (humanidad).

Ni es un estudio de las tradiciones religiosas africanas ni es una comparación científica de estas tradiciones con las cristianas y las musulmanas. Su tratamiento del cuadro bíblico de Satanás es superficial, lo cual levanta dudas sobre lo que dice sobre el Corán y las tradiciones yorubás. No recomiendo su lectura.

Jorge Pixley
Apartado 2555
Managua
Nicaragua

Javier Saravia, *El camino de Jesús*, CRT, México, 1993, 168p.

La obra que se presenta ofrece “un material y un método de evangelización para conocer el hecho salvífico de Jesucristo, para proclamarlo y ayudar a realizarlo” (p.7). Está destinada al trabajo pastoral con “comunidades, grupos y círculos bíblicos”; se considera útil “para las personas que se inician en la Biblia, como para las personas con experiencia de lectura bíblica” (p.8). El autor es un pastoralista mexicano bien conocido, que ha escrito varios libros para estudiar la Biblia con el pueblo.

El itinerario histórico de Jesús se expone en una serie de cuarenta y siete temas. Están organizados en seis etapas: la infancia y vida oculta, los comienzos apostólicos, la encrucijada crítica, la subida a Jerusalén, la pasión y muerte y la resurrección. Cada uno de los temas corresponde a una reunión y se sugiere que sean estudiados en el transcurso de un año. El autor asume el *método* teológico pastoral que la iglesia latinoamericana ha hecho suyo. Cada tema se expone siguiendo los tres pasos ya conocidos:

Primero: “se parte de un *hecho de la vida*, para motivar la participación” (p.8). Todos los temas comienzan con un breve relato, en general realista e ilustrativo, de episodios donde la vida y la fe del pueblo van unidas. Las preguntas que le siguen invitan a reflexionar y a profundizar en el sentido que tienen esos hechos y ayudan a descubrir el paso salvador de Dios en la historia cotidiana. Todo esto motiva la participación, como bien lo afirma el autor, pero es claro que los hechos de la vida tienen muchas otras funciones.

Segundo. “se pasa a los *textos bíblicos*, para favorecer la lectura, meditación e interpretación. Se ilumina un poco añadiendo algunos comentarios” (p.8). En este paso el autor reproduce un párrafo de la Escritura y anota la cita de otros dos o tres pasajes de mayor amplitud, para que se lean en grupo. Agrega luego de tres a cinco preguntas, bien formuladas, que ayudan a sobrepasar la letra, para llegar en ella al Espíritu. Y para descubrir, tanto el sentido que tiene en sí ese texto del pasado, como el sentido que tiene hoy para nosotros.

En casi todos los temas, no obstante su brevedad, los comentarios explicativos abordan el núcleo principal del texto sin perderse en detalles interpretativos. Una excepción podría estar en el tema 3, referente al “embarazo de María” (Lc 1,30-34), donde quizá se presta más atención a los problemas que María se acarrió, y se descuidan otros asuntos como el motivo por el cual ella aceptó meterse en esos problemas.

Cada tema suele ir acompañado de un recuadro con información adicional, presentada en forma esquemática. Sirve para ubicar el tema en su contexto histórico y literario. Aunque el autor aconseja que se lea en casa o en algún otro momento, su lectura durante la sesión de trabajo da buenos resultados. La información exegética que aporta evita que los participantes reproduzcan las interpretaciones tradicionales, casi siempre fundamentalistas, que impiden la unión de la vida con la Biblia.

Tercero: “se concluye con los *compromisos* para practicar y vivir la lectura” (p.9). En este último paso, el autor quiere provocar una respuesta de vida. En el estudio de Biblia no busca el acopio de información, sino desencadenar prácticas transformadoras de la vida de las personas y de la sociedad. El autor plantea de dos a cinco preguntas bien formuladas. El sujeto es interpelado directamente por el tex-

to bíblico. Así se evita la directividad y el grave riesgo de que la Biblia se convierta en un inventario de normas morales o de recetas pastorales.

Como muchos otros materiales latinoamericanos, esta obra evita vicios frecuentes en los manuales tradicionales de instrucción bíblica, obras que pretenden formar exégetas en miniatura y que suelen ser abstractas, aparentemente eruditas y salpicadas de tecnicismos. Descuidan la vida por atender al texto y relegan el mensaje para vulgarizar opiniones de expertos.

La presente obra, en cambio, relaciona el estudio del texto bíblico con la vida y con la fe del pueblo. Se lee el texto bíblico y se accede a su mensaje desde la experiencia comunitaria, con los pies en la tierra y de modo dinámico, participativo y vivencial. Las *oraciones* y *cantos* con que comienza y termina cada uno de los temas, permiten que se exprese la cultura religiosa del pueblo, refuerzan el contexto eclesial del estudio bíblico y lo llenan de espíritu de lucha y de fiesta. Al final de cada una de las seis etapas se propone una *celebración* de la misma. Allí, las diversas dinámicas estimulan la creatividad y la expresividad simbólica del pueblo. Sin renunciar a los recursos didácticos propios del mundo académico, la gente encuentra instrumentos nuevos y accesibles para manifestar su familiaridad con la Biblia.

Reconociendo el valor bíblico y catequístico global de la obra, se incorporan algunas *observaciones críticas* que, lejos de descalificarla, sólo pretenden retocar puntos muy concretos. En primer lugar, hay ciertas afirmaciones absolutas como “las seis etapas del Camino de Jesús” (p.8) o “las ocho etapas del camino de Israel” (p.167), que dan la impresión de reflejar datos bien asentados de la exégesis o de la teología, cuando sólo son fórmulas que obedecen a propósitos didácticos. Algo parecido ocurre con enunciados como las “parábolas trucha” o las “parábolas pargo” (p.56), “el poblado” de la Biblia (p.8) o “la lotería” del Apocalipsis. En estos últimos ejemplos, la imagen de la comparación termina por sobreponerse al objeto que debía ilustrar. A veces lleva a confusiones indeseadas como “la parábola del sembrador es trucha”, en lugar de decir que aparece en tres evangelios. Estas expresiones ciertamente facilitan la comprensión, pero su uso como categorías obstaculiza el conocimiento de la realidad. Las formas terminan por suplantar a los contenidos.

Otro tipo de problemas aparece cuando el autor aborda la etapa de la pasión y muerte (temas 31 a 37). Allí sigue “los sucesos de los siete días de la Semana Santa” (p.113), vincula la expulsión de los vendedores del templo con el lunes santo (tema 32) y la unción y traición con el miércoles santo (tema 34) etc. Las posibles ventajas didácticas chocan con los datos históricos y exegéticos. Cuando se entrelaza lo histórico con lo teológico y con lo litúrgico, se corre el riesgo de confundirlos y de provocar una anticipación hermenéutica que impide captar el sentido de los textos bíblicos.

En la misma línea, se puede cuestionar el recurso a formas devocionales del catolicismo tradicional para englobar las etapas del camino de Jesús. El autor se sirve de “los misterios gozosos del rosario” para resumir la infancia y la vida oculta de Jesús (tema 8), de “los misterios dolorosos” para englobar la pasión y muerte (tema 38) y de “las cinco llagas gloriosas” para simbolizar la etapa de la resurrección (p.141). La fuerza de esos símbolos religiosos es tanta, que puede encasillar a los textos bíblicos en su sentido rutinario e impedir así que aflore la novedad de su mensaje.

Por otra parte, el autor afirma que pretende ser científico (p.8) y, de hecho, ofrece contenidos con bases exegéticas de buena calidad. No obstante, da por resuel-

tas algunas *cuestiones discutidas* entre los biblistas: sostiene que “los sacerdotes y escribas persiguen a Jesús”, en los relatos de la infancia (p.16); presenta a José como “un inmigrante que tuvo que ir a Nazaret en busca de trabajo” (p.23); habla de “Tiro de Siria (p.70); afirma con J. Jeremías que el bautismo de Juan “se recibe una sola vez” (p.41), dato que J.P. Meir (*A Marginal Jew*, v.2, p.22) pone en duda; afirma que, además de “predicar”, la misión de los discípulos también es “extender y realizar el reino” (p.93); da por sentado que “Jesús, desde los 12 años, celebró cada año la fiesta de pascua en Jerusalén. Era costumbre y ley para los varones” (p.115), ésto R. Brown (*El nacimiento del Mesías*, p.509) también lo pone en duda.

También se pueden encontrar algunas *inexactitudes* como atribuir “forma quiástica” (p.24) a un esquema concéntrico, o alojar en el edificio cúbico del templo (*deber*), tanto al “santo de los santos”, como al “santo” (p.118). La presentación tipográfica del libro está bien cuidada, no obstante, habrá que corregir algunas *erratas*: p.1: registra que el número de la Serie Pastoral es 16, pero en la portada aparece el n.9; p.8, r.2: deja incompleta la cita del Documento de Santo Domingo; p.18, r.32 y 33: dos veces “Sarra” en lugar de Sara; p.19: “prblemas”; p.47, r.38: “se llaman a los”; p.81 *passim*: “farisáicos” “desaproarlo”, “detrás de mi”; p.82, r.23: “tu tienes”; p.101, r.22: “desempeñando”; p.105, r.20: “a si misma”; p.134, r.33: la cita no es de Mc 2,47 sino de 2,27; p.163, r.6: “buscar texto breve”.

Aparte de estas sencillas limitaciones, que por rigor de oficio se debe evidenciar, en realidad, la obra está bien evaluada en la presentación que le hace el obispo Sergio Obeso: “se nota una gran experiencia en el manejo de la Biblia, expresada en el difícil arte de hablar con términos transparentes a la gente sencilla”. El libro constituye “un instrumento que, convenientemente usado, contribuirá indudablemente al seguimiento de Jesús el Salvador”.

Armando Noguez A.
Apartado Postal 473
54000 Tlalnepantla, México
México