

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 33

Jubileo



QUITO, ECUADOR



1999

CONTENIDO

HAROLDO REIMER. <i>Presentación</i>	5
PABLO RICHARD. <i>Ya es tiempo de proclamar un Jubileo: Sentido general del Jubileo en la Biblia y en el contexto actual</i>	7
JORGE PIXLEY. <i>El sábado: Fiesta y señal.</i>	22
HAROLDO REIMER. <i>Un tiempo de gracia para recomenzar. El año sabático en Ex 21,2-11 y Dt15,1-18.</i>	31
MARLY WANDERMURREN. <i>La ley del año sabático: Para que los pobres encuentren qué comer.</i>	48
SANDRO GALLAZZI. <i>Jubileo ¡Aquí y ahora!</i>	61
J. SEVERINO CROATTO. <i>Del año jubilar levítico al tiempo de liberación profético: Reflexiones exegéticas sobre Is 61 y 58, en relación con el jubileo.</i>	76
CARMIÑA NAVIA VELASCO. <i>Un año jubilar: Perspectiva urbana</i>	97
JACIR DE FREITAS FARIA. <i>Perdón y nueva alianza: Propuesta jubilar de Jr 31,23-34.</i>	104
IVONI RICHTER REIMER. <i>El perdón de las deudas en Mateo y Lucas: Por una economía sin excluidos.</i>	122
SANDRA NANCY MANSILLA. <i>Un jubileo en la era de la postmodernidad. Sobre la necesidad de una hermenéutica permanente: Lectura del discurso programático de Jesús en la sinagoga de Nazareth (Lc 4,14-30).</i>	137

FRANKLIN PIMENTEL. <i>La praxis de las comunidades cristianas al comenzar un nuevo milenio:</i> <i>Una lectura comunitaria y actualizante de Hechos 2.</i>	147
SAMUEL ALMADA. <i>La preparación del camino hacia al Jubileo y sus mártires.</i>	164
MARCELO BARROS. <i>“Escucha la trompeta del Espíritu”:</i> <i>Para que vivamos una espiritualidad del Jubileo.</i>	175

PRESENTACIÓN

Hoy, en vísperas del año 2000, en todo el mundo se habla de jubileo. El jubileo se convirtió en símbolo para un gran y multiforme proceso de reflexión sobre la manera de organizar nuestra vida, nuestra sociedad, nuestra fe, nuestra espiritualidad y nuestra visión del futuro... Jubileo es una invitación en el horizonte que quiere animar para una nueva caminata. En nombre del jubileo se promueven diversas prácticas. En el fondo, es la Palabra del Dios vivo que, en el horizonte de la vida, señala hacia un nuevo camino.

Los tiempos actuales nos desafían y motivan para leer y releer los textos de la Biblia que hablan del jubileo y de los tiempos jubilares. Hay desafíos y discusiones que llevarán a esto. Y la Palabra de Dios puede orientar en la búsqueda de nuevas sendas y caminos, así como en la construcción de una espiritualidad renovada.

Son muchos los desafíos del mundo actual, en este final de siglo y del milenio. Hay una serie de binomios que caracterizan el curso de nuestra historia moderna, así como existe una serie de desafíos que surgen crónicamente: trabajo/desempleo, préstamos/sumisión, endeudamiento de personas y pueblos/perdón de las deudas, crisis ecológica/descanso de la tierra, etc. También existen otras palabras claves que continuamente ocupan el orden del día de las discusiones. Términos como “globalización”, “exclusión social”, “neoliberalismo”, “leyes del mercado”, “competitividad” están en discusión. Son temas conflictivos en el orden actual. En un mundo marcado por la competencia, por la marginalidad y por la exclusión, se espera por la alegría de un “jubileo”.

Mujeres y hombres, niños, grupos, iglesias cristianas y organismos ecuménicos están trayendo el tema del jubileo hacia las discusiones, en este crepúsculo milenar. De manera especial, el Papa Juan Pablo II, en su encíclica Tertio Millenio Adveniente, de 1996, retomando una tradición antigua, convocó a la Iglesia Católica para celebrar un jubileo en el año 2000. Paralela o concomitantemente, otras iglesias buscan recorrer el mismo camino. Se busca redescubrir el vigor de esta tradición e incentivar una reflexión profunda al fin del milenio y dar nuevos ímpetus a la evangelización. Las Conferencias Episcopales, en varios países, asumieron esta causa y la ampliaron para abrigar temas emergentes de la vida y de la realidad latinoamericana. El tema de las relaciones entre endeudamiento y esclavitud de personas y hasta de pueblos enteros, vuelve a escena, debido justamente a la urgencia de la problemática. Comienzan a circular cada vez más documentos de estudio, cartillas, libros y, especialmente, peticiones y cartas circulares solicitando a los países ricos del mundo el perdón de deudas impagables. En un nivel micro, organizaciones vinculadas a las luchas populares, especialmente Organizaciones No Gubernamentales

(ONGs), ensayan formas de vida alternativas y ecológicamente correctas y sostenibles. Buscan convivir (más) sabiamente con la creación/naturaleza. Buscar (re)encender la utopía de una vida diferente y mejor. Para esto, muchas personas del pueblo y hasta pueblos enteros, sirven de inspiración. También la Palabra del Dios de la Vida quiere animar esta labor.

Frente a esta situación del crepúsculo milenar, releer y meditar los textos sagrados que hablan sobre un jubileo y sobre tiempos jubilares puede alimentar la espiritualidad y la práctica de muchas personas cristianas. Personas, grupos y hasta iglesias son alentadas y animadas en su vida para caminar ante estas desafiantes cuestiones y discusiones de los tiempos actuales.

En este volumen de RIBLA, biblistas de varios países de América Latina y del Caribe ofrecen su contribución para el estudio del tema. Se trata de trabajos exegéticos, reflexiones y subsidios sobre los textos de la Biblia que tratan del tema del jubileo y de los tiempos jubilares. Con este número de RIBLA, dedicado a este importante tema al final del milenio, queremos ayudar a personas y grupos a inspirarse en el vigor de la fuente que es la Palabra de Dios contenida en la Biblia. En un mundo presentado como “sin utopías”, urge descubrir nuevamente la fuerza utópica y (re)creadora de la Palabra de Dios como indicadora de un mundo posible y siempre abierto para lo nuevo – verdadero.

Haroldo Reimer

Río de Janeiro, 31 de octubre de 1999

YA ES TIEMPO DE PROCLAMAR UN JUBILEO: Sentido general del Jubileo en la Biblia y en el contexto actual

Resumen

El artículo tiene 4 partes. 1º: Reconstrucción del sentido general del Jubileo a partir de los textos del A.T. sobre el Sábado, el año sabático y el año jubilar. 2º: Sentido general del Jubileo en el N.T.: Lc 4,18-19 (El Jubileo proclamado por Jesús); Mt 6,9-15 (El Padrenuestro: oración del Jubileo) y el Jubileo del Espíritu Santo (Hechos de los Apóstoles). 3º: Sentido teológico del Jubileo en la actualidad y desde una perspectiva liberadora. 4º: Urgencia y necesidad de proclamar un Jubileo ahora.

Abstract

This article has four sections: 1) Reconstruction of the general understanding of the Jubilee from texts of the Old Testament on the Sabbath, the sabbatical year and the year of Jubilee. 2) General meaning of the Jubilee in the New Testament: Luke 4, 18-19 (The Jubilee proclaimed by Jesus); Mt. 6, 9-15 (The Lord's Prayer as a Jubilee prayer) and the Jubilee of Holy Spirit (Acts of Apostles). 3) Theological meaning of Jubilee for the present time from a liberating perspective. 4) Urgency and need for proclaiming Jubilee now.

Introducción

En este artículo reflexionaremos primero sobre el sentido general del Jubileo, a partir de los datos de la exégesis ya hecha sobre los textos del Jubileo, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Luego haremos una reflexión teológica ac-

¹ Nacido en Chile en 1939. Ordenado presbítero católico en 1967. Licenciado en Teología en 1966 (Universidad Católica de Chile). Licenciado en Sagradas Escrituras 1969 (Pont. Instituto Bíblico de Roma). Estudios de Arqueología bíblica 1970 (Escuela Bíblica de Jerusalén). Doctor en Sociología de la Religión 1978 (Sorbona, París). Actualmente incardinado como sacerdote diocesano en San José, Costa Rica, director del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), dedicado a tiempo completo a la Lectura Comunitaria de la Biblia. Últimos libros: Apocalipsis: Reconstrucción de la esperanza. Costa Rica (DEI) 1995, 215p. (traducido al inglés, portugués, italiano y alemán); *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles*. Costa Rica (DEI) 1998, 174p.

tual sobre el Jubileo y sobre la urgencia y necesidad de proclamar un Jubileo en este fin de milenio.²

I. Sentido general del Jubileo en el Antiguo Testamento (textos claves, comentados por temas y orden cronológico)³

El Sábado: día de descanso, libertad y reconstrucción de la vida

"Seis días trabajarás, más en el séptimo descansarás; descansarás en tiempo de siembra y siega" (Ex. 34, 21).

Es la formulación más antigua (comienzos de la monarquía, siglos 10º o 9º a.C.). Se ordena descansar el sábado justamente en los períodos de mayor trabajo en el campo: la siembra y la siega. El sábado es una real interrupción del trabajo y un descanso de la tierra. Dios puede ordenar este descanso, pues la vida humana y la tierra le pertenece.

"Seis días harás tus trabajos, y el séptimo descansarás, para que reposen tu buey y tu asno, y tengan un respiro el hijo de tu sierva y el forastero" (Ex. 23, 12).

Esta relectura del texto anterior es posiblemente del siglo 8º, cuando se da una fuerte corriente profética en favor del pobre. Se dirige a alguien rico que tiene buey, asno y esclavos para trabajar. La ley del sábado busca proteger la vida de los pobres y poner un freno a la explotación ilimitada de los medios de producción.

"Recuerda el día Sábado para santificarlo.
Seis días descansarás y harás todos tus trabajos,
pero el día séptimo es día de descanso para Yahveh, tu Dios.
No harás ningún trabajo, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija,
ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu ganado,
ni el forastero que habita en tu ciudad.
Pues en seis días hizo Yahveh el cielo y la tierra, el mar y todo cuanto contienen,
y el séptimo descansó; por eso bendijo Yahveh el día del sábado
y lo hizo sagrado" (Ex. 20, 8-11).

En este texto del Decálogo el descanso es santo, no porque se haga en él algo ritual o sagrado, sino simplemente porque no se trabaja. La motivación aquí es la teología de la creación y el descanso de Yahveh. El ser humano participa del descanso

² Este artículo es una reelaboración, hecha especialmente para Ribla, de otro artículo que ya circuló en varias revistas titulado: "Ya es tiempo de proclamar un Jubileo - Jubileo y liberación desde los pobres de América Latina".

³ Aquí tomamos como referencia básica para nuestra reflexión sobre el Jubileo en el A.T. los siguientes 2 artículos: Ivoni RICHTER REIMER y Haroldo REIMER, "Día de descanso — Año sabático — Año jubilar (antología de textos)", y Haroldo REIMER, "Leis dos tempos jubilares na Bíblia. Ensaio de una perspectiva histórica"; ambos artículos publicados en *Estudos Bíblicos* v.58, Petrópolis/Sao Leopoldo, Editora Vozes/Sinodal, 1998 (todo el número está dedicado al tema del Jubileo).

so de Yahveh, pues, creado a imagen de Dios, debe asumir su responsabilidad en la continuación de la obra de la creación. Dios descansa en relación a su trabajo, el ser humano también debe descansar porque está trabajando como Dios trabajó.

"Guardarás el día sábado....para que puedan descansar como tú, tu siervo y tu sierva. Recuerda que fuiste esclavo en el país de Egipto y que Yahveh tu Dios te sacó de allí con mano fuerte y tenso brazo; por eso Yahveh tu Dios te ha mandado guardar el día del Sábado" (Dt. 5, 12-15).

Esta es la relectura deuteronomista del mismo decálogo. Aquí se insiste en el descanso de los esclavos y esclavas, que deben descansar como descansa el jefe del hogar y toda su familia. La motivación ya no es la teología de la creación, sino del Exodo. El descanso es propio de hombres y mujeres libres.

La exigencia del Sábado se hizo especialmente importante en el Exilio, cuando los israelitas exilados reivindicaban un día libre para poder reconstruir su conciencia y su fe, embrutecidos por el trabajo esclavo. El Sábado era importante para reconstruirse como persona y poder reconstruir su identidad como Pueblo de Dios. En el Exilio se escribe el relato sacerdotal de la creación (Gn 1,1-2,3), donde se destaca el descanso de Yahveh, para legitimar el descanso de los esclavos hebreos en el exilio. Era el descanso y la libertad del sábado lo que les permitía retomar el trabajo en forma más humana. El sábado tiene así un sentido social y religioso liberador.

Después del exilio el sábado se transformó poco a poco en una imposición legalista y opresora (Ex 31,13-18 / 35,1-3 / Lv 23,3). Los sacerdotes transformaron el sentido liberador del sábado y lo utilizaron como poder sagrado. En ausencia de la monarquía, son ellos los que asumen el poder. El sábado ahora no es considerado santo como descanso, con todo su sentido teológico, social y liberador, sino es santo por las acciones cúllicas realizadas en el Templo y en las casas. Se prohíbe trabajar para poder realizar el culto, incluso se llega a imponer el sábado con pena de muerte. Contra esta perversión de la tradición del Sábado va a reaccionar Jesús: "El sábado ha sido instituido para el ser humano y no el ser humano para el sábado" (Mc 2,23-28, cf. Mt 12,1-8 / Lc 6,1-5).

El año sabático: Dios interviene en la economía para salvar la vida

"Seis años sembrarás tu tierra y recogerás su producto; al séptimo la dejarás descansar y no la cultivarás, para que coman los pobres de tu pueblo, y lo que quede lo comerán los animales del campo. Harás lo mismo con tu viña y tu olivar" (Ex 23,10-11).

Es el texto más antiguo sobre el año sabático. La tierra es la primera en gozar del privilegio divino del descanso (igual a Ex 34,21 sobre el descanso de la tierra en día sábado). El verbo "dejar descansar" literalmente significa aquí "dejar libre". El ser humano tiene el derecho a trabajar la tierra y sacar su producto, pero Dios también defiende el derecho de la tierra a su descanso y libertad. Los primeros beneficiados de esta liberación de la tierra son los "pobres de tu pueblo". Los segundos beneficiarios son "los animales del campo". La mención expresa a la viña y el olivar, tiene su intención profética, pues estos dos cultivos eran exclusivos de los más ri-

cos. También a esta actividad agrícola, de "alta productividad y tecnología", Dios impone un límite, para defender los intereses de la tierra y de los pobres.

"Cuando compres un esclavo hebreo, servirá seis años, y el séptimo quedará libre sin pagar rescate" (Ex 21,1-11).

El esclavo queda libre al 7º año, cuando cumplía 6 años de esclavitud, aunque no fuera todavía el año sabático oficial. El esclavo no podía esperar. El tiempo de la liberación (que es el tiempo de Yahveh) no sigue el calendario oficial. Los esclavos, de los cuales se habla en este texto, eran aquellos que habían perdido la libertad por deudas. No hay en Israel un mercado (compra-venta) de esclavos. La liberación de los esclavos al séptimo año era una exigencia sin pago de la deuda que aún podría quedar por pagar. La vida humana se afirma por encima de la ley de contratos y deudas. Cualquiera fuera la deuda, nadie podía ser esclavizado más de 6 años. Era un límite no-negociable a la explotación.

Los dos textos citados pertenecen al código de la Alianza (Ex 21-23), redactado posiblemente en el siglo 8º, que fue un siglo marcado por la predicación profética en favor de los pobres, incluida la "pobre tierra" también explotada. El texto sobre el descanso de la tierra quizás es más antiguo que el texto sobre la liberación de los esclavos. La legislación (Código de la Alianza) al servicio de la vida es producto de la predicación profética de este siglo (Amós, Oseas, Isaías y Miqueas).

Estructura del texto del Dt 15,1-18 (mejor es leerlo completo):

v.1-3: *perdón de las deudas cada 7 años.*

v.4-6: si Israel escucha la Palabra de Dios no habrá pobres.

v.7-11: si hay pobres, le debes prestar lo que necesita para remediar su indignidad. La cercanía del año sabático, no debe ser motivo para no prestar.

v.12-18: *sobre la liberación de los esclavos*

Los v.12-18 son una relectura, un siglo después, de Ex. 21,1-11 sobre la liberación de los esclavos. La relectura agrega algunas cosas favorables para los pobres: da un trato igualitario a la mujer esclava. También se exige una indemnización por los 6 años trabajados, para que el esclavo liberado pudiera comenzar de nuevo su vida.

Los v.1-3 son una novedad: *la remisión de las deudas cada 7 años*. El problema de las deudas seguía siendo un problema serio, especialmente para los más pobres. Para que el pago de la deuda no llevara a la esclavitud, Dios en persona interviene en defensa de los pobres endeudados, exigiendo el perdón de las deudas cada 7 años. Dios interfiere directamente en las relaciones económicas y pone un límite para evitar el empobrecimiento y pérdida de libertad de las personas. Otra vez la vida humana aparece como más importante que las leyes sobre contratos y deudas. En el v. 3 hay un problema: la deuda se perdona al hermano del propio pueblo, pero no al extranjero. Aquí no se trata del migrante pobre (en hebreo "ger"), que vive en medio del pueblo, sino del extranjero ("nokri"), posiblemente los comerciantes de otros pueblos, a los cuales se les debe exigir el pago de deudas y tributos.

La finalidad de esta legislación deuteronomica *es que no haya pobres en medio del pueblo*, por eso se debe escuchar la Palabra de Dios y ponerla en práctica. La remisión de deudas cada 7 años no debe, por otro lado, inducir a no prestar dinero a los pobres, dada la cercanía del 7º año. Esto traería más pobreza y lo que quie-

re el legislador es justamente evitarla. El texto comentado es parte del código deuteronomico (Dt 12-26), inspirado en la teología del Exodo y elaborado durante el reinado de Josías (alrededor del año 625 a.C.), bajo el influjo de profetas como Sofonías, para inspirar *un nuevo comienzo* de la historia de liberación en el pueblo de Judá.

Cuando Babilonia estaba a punto de destruir Jerusalén (588 a.C), el Rey Sedecías, por presión de *Jeremías*, proclama un año sabático: la libertad de todos los esclavos. Pero, cuando llega la noticia que el ejército egipcio viene en ayuda de Jerusalén, entonces todos recuperan otra vez a los esclavos ya liberados. Esto muestra la poca disposición en los dirigentes de Israel de cumplir con el año sabático. Sólo lo cumplen cuando hay una amenaza y cuando el profeta anuncia la caída de Jerusalén. Pasado el peligro, recuperan a sus esclavos ya liberados. Jerusalén va a ser destruída y los dirigentes deportados a Babilonia, justamente por no cumplir con el año sabático (Jr 34,8-18).

El año del Jubileo: respuesta de Yavé al clamor del Pueblo

"El Espíritu de Yavé el Señor está sobre mí
 porque Yavé me ungió
 y me ha enviado:
para anunciar buenas nuevas a los pobres,
para sanar a los quebrantados de corazón,
para proclamar a los cautivos la liberación
 a los presos libertad.
para pregonar año de gracia de Yavé
 día de venganza de nuestro Dios
para consolar a todos los que lloran... " (Is 61,1-2).

Terminado el exilio (año 538 a.C.), los retornados quieren reconstruir el Templo, Jerusalén y las instituciones del pasado. El profeta (llamado Tercer Isaías, que posiblemente es una comunidad de profetas) se opone a este proyecto prioritario de reconstrucción institucional y propone más bien una reconstrucción de la vida del pueblo de Dios. Lo urgente no es reconstruir el Templo y las instituciones, sino proclamar y pregonar "un año de gracia de Yahveh, día de venganza de nuestro Dios". Este año, fiel a la tradición, no significaba reconstruir edificios, sino "anunciar buenas nuevas a los pobres", es decir, sanar a los quebrantados de corazón y proclamar liberación y libertad (lo que según la tradición de Ex y Dt implicaba liberación de esclavos, condonación de deudas y recuperación de la tierra). El profeta discierne que el Espíritu está sobre él, por eso mismo él está ungido para cumplir esta misión. El Espíritu se revela en la reconstrucción de la vida del pueblo, que es el objetivo del año jubilar que ahora se proclama. Esta acción del Espíritu de dar vida al pueblo de Dios ya había sido anunciada en pleno exilio por el profeta Ezequiel (visión de los huesos secos: 37,1-14).

El texto sacerdotal de Lv 25,1-55 es posterior al Exilio y quizás contemporáneo de Isaías 61. Damos aquí sólo la estructura del texto (mejor sería leerlo, especialmente v.8-13):

Los años santos: v.1-22

a) v.1-7: el año sabático: descanso de la tierra (id. a Ex 23,10-11).

b) v.8-22: el año del Jubileo (el año 50):

"Declararán santo el año 50,
y proclamarán en la tierra liberación para todos sus habitantes.
Será para Uds. un Jubileo: cada uno recobrará su propiedad
y cada cual regresará a su familia" (v.10).

Consecuencias de la santidad de estos años: v.23-55

a) rescate de las propiedades: v.23-34

la tierra: v.23-28

la vivienda: v.29-34

b) rescate de los esclavos: v.35-55

El Año Jubilar era el año cumbre después de siete años sabáticos: $7 \text{ por } 7 = 49$. El año siguiente, el año 50, era Jubileo, llamado así pues se tocaba el Yobel, cuerno de carnero que servía de trompeta. Este año era un año de liberaciones y profundas transformaciones estructurales. Tres acciones principales se exigían este año 50: descanso de la tierra, recuperación de tierras y viviendas enajenadas por deuda y liberación de los esclavos. La liberación de los esclavos era antes del Exilio cada 7 años, ahora —según Lv 25— al menos cada 50 años. Por eso se instituye la función del "goel" o liberador, que podía rescatar esclavos y posesiones antes del año 50. En todo caso, la legislación del Levítico no anula la tradición anterior mucho más radical del año sabático. Podría pensarse que la recuperación de tierras y viviendas era en favor de los retornados del Exilio, en contra de los pobres de la tierra que no fueron al Exilio. El Exilio duró justamente 49 años: del año 587 al 538 a.C. El talante liberador del texto y el espíritu de la tradición anterior nos hace pensar que el Jubileo era en favor de los pobres de la tierra, que habían perdido tierras y viviendas por deudas no pagadas.

La recuperación de la libertad y de las posesiones se llama rescate: si un hermano se empobrece y vende la tierra, la vivienda o la propia vida, un "goel" (rescatador o liberador) puede rescatar lo perdido. Si no tiene recursos, debe esperar el año sabático o jubilar y entonces se da el rescate sin goel ni dinero. La intención del año jubilar es restablecer la vida y la igualdad, destruidas por problemas de deudas o injusticias. Estas leyes no se dan en otros pueblos de la época. Es propio de Israel.

En tiempos de *Nehemías* (año 445 a.C.) hay un clamor popular contra la opresión del pueblo por sus mismos hermanos judíos. Nehemías convoca una asamblea y reprende a los notables. Se decide entonces, para hacer justicia, una liberación de los esclavos y un perdón general de las deudas (Ne 5,1-13). En esto consiste justamente el año del Jubileo, que ya no espera 50 años, sino que se proclama cuando lo exige el clamor de los pobres.

Los historiadores piensan que el Año Jubilar nunca fue cumplido. Era más bien una reivindicación profética que una realidad. Existe en todo caso una tradición antigua y fundante, que pertenece a la esencia de la fe del Pueblo de Dios, en la cual se fundaba la exigencia de un año jubilar o de gracia. Era una reivindicación profética permanente, para cualquier año, cuando fuese necesario. Así lo demuestra el texto de Isaías 61 y de Nehemías 5 ya citados. Todos los textos revelan que la tierra, la vida y la libertad son de Dios; ningún ser humano puede disponer de estos

bienes a su antojo y sin límite. Jesús también comenzará su ministerio proclamando un Año Jubilar (Lc 4,18-19); lo mismo hará el Espíritu Santo el día de Pentecostés (Hch 2).

Reflexión final sobre la tradición del Jubileo en el Antiguo Testamento

La tradición del día sábado, del año sabático y del Año Jubilar, es una tradición antigua, que busca proteger la vida del clan de la sobre-explotación, concentración de la tierra y la acumulación de riqueza, y que pone un límite preciso a toda esclavitud por deuda. La tradición sabática y jubilar exige una *ruptura histórica*, que permite a la tierra y a las personas recuperar su libertad. En la teología de esta tradición, la tierra y las personas son de Dios y nadie puede apropiárselas en forma ilimitada o injusta.

La tradición del Jubileo se opone directamente al modo de producción tributario, dominante en la antigüedad. En el sistema tributario, la tierra y la gente eran propiedad del rey. Las tribus debían pagar a la casa del rey un triple tributo: en alimentos, en siervos y en soldados. En tiempo de los jueces (1200-1030 a.C.) se superó totalmente este sistema tributario y se construyó un nuevo modo de producción sin rey, sin casa del rey (sin burocracia real: ministros y sacerdotes) y sin ejército, lo que significó abolición radical del tributo. En tiempos de la monarquía, cuando se vuelve otra vez al sistema tributario (con David, Salomón y sucesores), la institución del año sabático es lo que permite al pueblo resistir y mantener la conciencia crítica frente al sistema monárquico-tributario. El Jubileo mantiene viva la utopía de los orígenes en contra del sistema tributario, reconstruido por la monarquía davídica. Los Profetas pre-exílicos lucharán por mantener viva la tradición del año sabático. La destrucción de Samaría, y posteriormente de Jerusalén y del Templo, será la consecuencia de esta desobediencia de los reyes de Judá e Israel a la tradición del año sabático y jubilar. Después del Exilio hay una voluntad profética de restaurar el Pueblo de Dios a partir de estas tradiciones (como ya vimos en Is. 61 y Neh.5).

La palabra "Jubileo" viene del latín "iubilaeus", que fue tomada directamente del hebreo "yobel". Yobel significaba originalmente carnero, posteriormente el cuerno del carnero usado como trompeta para anunciar el año del Jubileo, y finalmente, significó escuetamente júbilo o Jubileo. Expresa la alegría de la tierra, de los esclavos y de los explotados en general, cuando se tocaba el cuerno y se anunciaba un año sabático o jubilar. Este toque del cuerno era, por supuesto, una desgracia para los opresores del pueblo, que "perdían" sus esclavos y todas las propiedades arrancadas al pueblo al no poder pagar éste sus tributos y deudas.

El sábado, el año sabático y el Año Jubilar, expresan el poder de Dios y su voluntad liberadora, que interviene en nuestra historia, en el tiempo y en el espacio, en favor de los pobres, los endeudados, los esclavos y todos los aplastados y quebrados por las estructuras de dominación. Esta tradición bíblica del Jubileo anticipa ya la proclamación del Reino de Dios, que será un eje central en el N.T. Año sabático, Jubileo y Reino de Dios pertenecen a una misma tradición y teología y son una referencia básica para la interpretación de toda la Historia de la Salvación.

II. Sentido general del Jubileo en el Nuevo Testamento

Lucas 4,18-19: Jesús proclama un Jubileo

Hacemos una traducción literal y estructurada del texto de Lucas:

"El Espíritu del Señor está sobre mi
 porque **me ha ungido** para evangelizar a los pobres,
me ha enviado para proclamar a los cautivos *libertad*
 y a los ciegos la recuperación de la vista
para enviar a los oprimidos en *libertad*
para proclamar un año de gracia del Señor."

El Espíritu del Señor está sobre Jesús, justamente porque ha sido ungido y enviado para cumplir una misión. Los verbos "me ha ungido" y "me ha enviado" están en paralelo. El Espíritu y la unción son en función del envío. La finalidad de la unción y del envío se expresa en 4 frases que comienzan con infinitivos: "evangelizar, proclamar, enviar y proclamar". Cada frase es una acción. La primera es un anuncio genérico: evangelizar a los pobres. La segunda es una proclamación de dos acciones: proclamar libertad a los cautivos y la recuperación de la vista a los ciegos. La tercera frase es en sí misma ya una acción: enviar a los oprimidos en libertad. Por segunda vez aparece la palabra libertad. Se envía (traducción literal) en libertad a "los oprimidos". Este término (*tethraumenoi*) significa quebrados, destrozados, quebrantados, oprimidos. La cuarta frase es otra vez general: proclamación del "año de gracia del Señor", que es claramente el año del Jubileo. En Isaías se agregaba "día de venganza de nuestro Dios", frase que Jesús (o Lucas) omite. Un eco de esta cita lo encontramos también en Mt 11,2-6 y Lc 7,18-23.

Jesús es el mensajero, ungido y enviado por Dios, portador del Espíritu, que anuncia un Año Jubilar y el inicio del Reino en la reconstrucción de *la vida del pueblo oprimido*. Jesús, siguiendo la tradición del Jubileo, identifica el Reino de Dios con la vida del pueblo. Los grupos nacionalistas y teocráticos identificaban el Reino de Dios con la restauración del *Reino de David*, restauración de la monarquía en contra del Imperio romano. Los sacerdotes lo identificaban con *la restauración del Templo de Jerusalén*. Los fariseos lo identificaban con la santidad del Pueblo que se obtenía por el *pleno cumplimiento de la ley*. Jesús rechaza claramente un *Reino de Dios identificado con el Poder dominante, el Templo o la Ley, e identifica el Reino de Dios con la vida del pueblo*. Es urgente rescatar hoy, a partir de la tradición del Jubileo, el gran proyecto histórico de Jesús que es el Reino de Dios identificado claramente con la vida del pueblo pobre y oprimido. Va contra el Espíritu y pensamiento de Jesús el identificar el Reino de Dios con el poder, el templo o la ley.

Mt. 6, 9-15: el Padrenuestro, la oración del Jubileo

Traducción esquemática y literal:

Padre nuestro que estás en los cielos	
<i>tu nombre:</i>	que sea santificado (contra la idolatría)
<i>tu reino:</i>	que venga a nosotros (por la vida)
<i>tu voluntad:</i>	que se haga (contra la dominación)

danos hoy *nuestro pan* de cada día
 perdona *nuestras deudas*,
 dado que nosotros ya hemos perdonado a nuestros deudores
 no nos dejes caer en la tentación
 libéranos de el mal.

En resumen tenemos 7 elementos:

- Los intereses de Dios: su nombre, su reino y su voluntad
- Los intereses de la comunidad: nuestro pan, nuestras deudas,
- Las amenazas: la tentación y el mal.

La comunidad que reza la oración del Padrenuestro es una comunidad pobre, que necesita el pan de cada día y que está agobiada por deudas, pero también es una comunidad solidaria de otros pobres que le deben a ella. En la Galilea del tiempo de Jesús, todo el mundo estaba agobiado por deudas económicas. Los impuestos a Roma, al rey Herodes y al Templo de Jerusalén, eran impagables. Muchos perdían su casa, su tierra, incluso su libertad, por causa de las deudas. El perdón de deudas era por lo tanto una realidad significativamente liberadora en la comunidad campesina de Galilea. La petición del perdón de deudas pertenece a la tradición del año sabático y del Jubileo. Por eso el Padrenuestro es por excelencia la oración del Jubileo.

La oración del Padrenuestro usa la misma terminología y teología de la parábola del siervo sin entrañas (Mt 18,23-35)⁴. En esta parábola tenemos un rey que perdonó 10 mil talentos (50 millones de pesetas oro) a un siervo suyo, pero éste, sin embargo, no supo perdonar a otro consiervo suyo la miserable suma de 100 denarios (80 pesetas oro). Esta parábola está en el discurso de Mateo sobre la Iglesia (Mt 18,1-35). A la luz de esta parábola eclesiológica, y a la luz de toda la tradición sabática y jubilar, debemos interpretar la petición del Padrenuestro "perdona nuestras deudas", como una petición a Dios *para que proclame un año sabático o jubilar*, año en el cual se deben perdonar todas las deudas. La deuda que aquí se pide que se perdone, no es una deuda con Dios (un pecado), sino deudas que tiene la comunidad con otras personas. Se trata de deudas económicas reales. El que reza es una comunidad pobre agobiada por sus deudas (como también agobiada por la falta de pan, por las tentaciones y por el mal en general). Lo que se está pidiendo es el perdón de deudas, no de pecados. La segunda parte de la misma frase: "ya que nosotros hemos perdonado a nuestros deudores" (traducción literal del verbo aoristo en griego, que indica una acción ya pasada) expresa la historia anterior de la comunidad, de haber ya cumplido con la exigencia del año sabático de perdonar las deudas que tenía con otros. La comunidad puede pedir a Dios que proclame un año sabático, puesto que ya ha cumplido con las exigencias del año sabático de perdonar las deudas, a otras personas que son aún más pobres. En la traducción corriente: "perdona nuestras deu-

⁴ Es importante destacar que en Mateo las 8 palabras relacionadas con deuda aparecen *únicamente* en el Padrenuestro (6,12) y en la parábola del siervo sin entrañas (18,23-35), lo que nos obliga interpretar los dos textos en el mismo sentido. En la parábola claramente el tema central es la deuda económica. Lo lógico es interpretar el Padrenuestro a la luz de la parábola. Las 8 palabras en Mt. son: "deudor" (*ofeiletēs*): sólo en Mt. 6,12 y 18,24, "deuda" (*ofeile*): sólo en Mt 18,32, "deuda" (*ofeilema*): sólo en Mt 6,12, "deber" (*ofeileo*): con el sentido de deber dinero sólo en Mt 18,28.28.30.34. El verbo aparece también en Mt 23,16.18 con el sentido diferente de "estar obligado".

das *como nosotros* perdonamos a nuestros deudores", se estaría diciendo que nosotros somos el modelo de cómo debería actuar Dios, lo que es un absurdo. En la traducción que hemos dado, el que reza no se propone como modelo, sino que manifiesta simplemente su conducta anterior de ya haber cumplido con el perdón de deudas a otros. Podríamos parafrasear el texto así: "dado que ya hemos cumplido con el año sabático y hemos perdonado las deudas que otros tenían con nosotros, proclama ahora un año sabático para que se perdonen nuestras deudas, las que tenemos todos nosotros con otras personas". La petición a Dios que proclame un año sabático, para que se perdonen nuestras deudas, corresponde a la petición anterior: "hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo". La voluntad de Dios ya se manifestó en la exigencia del año sabático, pedimos que esa voluntad ya revelada de Dios, se cumpla ahora en la tierra. En paralelismo antitético con la parábola del siervo sin entrañas (Mt 18,23-35), podríamos decir que el que reza el Padrenuestro es el siervo *bueno* (que representa seguramente la situación de todo el pueblo pobre de Galilea), que debía 50 millones de pesetas oro al rey (al poder político y religioso en general), y le suplica que le perdone la deuda, dado que él ya perdonó a un consiervo suyo que le debía la miserable suma de 80 pesetas oro. La práctica del perdón de la deuda pequeña entre los pobres, es el argumento para que se proclame un año jubilar donde se perdone la deuda grande que tienen los pobres con el poder.

Los liturgistas interpretaron mal el Padrenuestro y lo tradujeron en forma distinta al original griego, por no entender la tradición del año sabático sobre la liberación de la tierra (deuda ecológica), la liberación de los esclavos (deuda social) y el perdón de las deudas (deuda económica), como aparece claramente en los textos de Ex 23,1-11 / Ex 21,1-11 y Dt 15,1-3 que ya hemos comentado. La traducción actual "perdona nuestras ofensas como nosotros perdonamos a los que nos ofenden" no responde al texto original del Evangelio de Mateo.

En el Evangelio de Lucas la oración del Padrenuestro es diferente. El versículo en cuestión dice literalmente: "perdona nuestros *pecados*, como nosotros perdonamos a todos los que nos deben" (Lc 11,4). Si comparamos con el texto de Mateo, constatamos 3 cambios: en la primera parte de la frase Lucas pone "pecados" (*hamartías*) donde Mateo tiene "deudas" (*ofeilémata*). Además de un cambio de palabra, hay un cambio de relación: el pecado es una ofensa a Dios, mientras que la deuda es a otro ser humano. En tercer lugar, el verbo "nosotros perdonamos" está en presente en Lc, mientras que en Mt. está en aoristo "nosotros ya hemos perdonado". En los dos textos, en todo caso, en la segunda parte de la frase se trata de deudas y se usa la misma raíz: Mateo utiliza el sustantivo en plural: "deudores" (*ofeiletais*) y Lucas el participio en singular: "el que nos debe" (*ofeiloni*). En Mateo el que reza es una persona agobiada por deudas, en Lucas es una persona agobiada por pecados. Lo curioso es que en ambos casos el que reza hace constar que él ya ha perdonado (Mt) o que perdona (Lc) las *deudas* que tiene con otras personas. Se trata de deudas económicas reales. ¿Habrá realmente una diferencia sustantiva entre ambas versiones del Padrenuestro? Si las interpretamos a la luz de la tradición del año sabático, creo que la diferencia es sólo de matiz. El orante *agobiado de deudas* en Mateo, no difiere mucho del orante *agobiado de pecados* en Lucas. La segunda parte de la frase en Lucas. "como nosotros perdonamos a todos los que nos deben", nos urge a no espiritualizar la primera parte de la frase: "perdona nuestros pecados". El

pecado en Lucas bien podría ser el no aceptar la voluntad de Dios revelada en la tradición del año sabático y del Reino de Dios, lo que hoy llamaríamos "pecado social". El orante en Lucas estaría pidiendo a Dios que lo libere de ese pecado, puesto que está dispuesto a perdonar las deudas de los demás.

Hechos de los Apóstoles: el Jubileo del Espíritu Santo

Pentecostés: el día 50 después de la resurrección: 2,1-41

El día 50 (número del Jubileo en la tradición bíblica) el Espíritu irrumpe en la comunidad apostólica. El huracán y el fuego son signos de la presencia transformadora del Espíritu. Las personas que escuchan a los apóstoles, "venidos de todas las naciones que hay bajo el cielo", entienden el anuncio de la Palabra de Dios cada uno en su propia lengua y cultura. Pedro interpreta los hechos de Pentecostés a la luz del texto de Joel 3,1-5: "sucederá en los últimos días...". Pentecostés es el último día: el último día de la semana, es el año sabático, el año jubilar, pero también el último día, el día escatológico, el día del Espíritu, día de conversión y liberación. Este día el Espíritu se derrama sobre toda carne, los hijos e hijas profetizan, los jóvenes tienen visiones y los ancianos sueñan. El Espíritu se derrama sobre los esclavos y las esclavas (Hch 2,17-21). Es "el día grande del Señor" (v.20), es decir, el día del Jubileo. Terminado el discurso de Pedro, surge la pregunta esperada: "¿Qué tenemos que hacer, hermanos?". La respuesta de Pedro es: "Conviértanse y que cada uno de Uds. se haga bautizar en el nombre de Jesucristo, para remisión de vuestros pecados (perdón de deudas); y recibirán el Espíritu Santo" (v.37-38). Luego añade que la promesa del Espíritu es universal: "para Uds. y para sus hijos, para todos los que están lejos, para cuantos llame el Señor, Dios nuestro" (v.39). Todo el texto refleja la tradición profética y liberadora del año sabático y del Año Jubilar.

La comunidad cristiana en Jerusalén vive las exigencias de este Jubileo del Espíritu: 2,42-47, explicitado en 4,32-35 y 5,12-16.

Podemos sintetizar la vida de la comunidad cristiana en los siguientes puntos:

- (1) Acudían asiduamente a la *enseñanza de los apóstoles* (es la "didajé").
- (2) Acudían asiduamente a la *comunión* (es la "koinonía").

Esta koinonía tenía un aspecto subjetivo:

"no tenían sino un solo corazón y una sola alma"

Y un aspecto objetivo, que podemos resumir así:

Cada cual daba según su posibilidad.

Cada cual recibía según su necesidad.

No había pobres entre ellos

(consecuencia de las dos opciones anteriores.

Responde a lo que pide el texto jubilar de Dt 15,1-18).

- (3) *Fracción del pan y oraciones* por las casas (es claramente la Eucaristía).
- (4) Realizaban muchos *prodigios y señales*
(práctica espiritual poderosa y liberadora).

Renovación de los hechos de Pentecostés: en la comunidad cristiana, reunida en Jerusalén en medio de la persecución (Hch 4,23-31) y en casa del centurión Cor-

nelio en Cesarea, para abrir el camino de la misión a los gentiles y provocar la conversión de Pedro y de la Iglesia (10,44-48 y 11,1-18)⁵.

III. Sentido del Jubileo desde una perspectiva liberadora

Retomando la raíz bíblica del Jubileo

Necesidad de una ruptura histórica:

cada semana: el sábado,

cada 7 años: el año sabático,

cada 50 años: el año jubilar,

cada 1000 años.....y cada vez que sea necesario:

- para escuchar el grito de los oprimidos y romper cadenas,
- para proclamar liberación y comenzar de nuevo,
- para pensar y reflexionar,
- para recordar el proyecto de Dios,
- para reconstruir la conciencia crítica,
- para pensar el futuro, para construir alternativas,
- para reconstruir la esperanza y la utopía.

Hay dos maneras de pensar el tiempo:

- *el tiempo oficial:* días, semanas, meses y años. Se lo lee en el calendario establecido.
- *el tiempo jubilar:* el tiempo de la liberación de la tierra, del pobre, del esclavo. Se lo descubre no en el calendario, sino cuando se oye el grito y el clamor, cuando suena el yobel, cuando el pobre nos sale al encuentro. El tiempo jubilar es cotidiano, a cada momento. El espíritu del Jubileo debe ser vivido todos los días. El ciclo jubilar oficial de sábados, año sabático y Año Jubilar es el reconocimiento y la garantía pública del tiempo exigido por el grito de la tierra y del pobre.

Elementos fundamentales del proyecto de Dios en la tradición del Jubileo:

- El carácter absoluto y sagrado de la tierra y de la vida humana. Dios y la vida es lo único absoluto, todo lo demás es relativo.
- El destino universal de la tierra y de los bienes materiales: son de todos y de todas. La única sociedad legítima es aquella donde quepan todos y todas, y donde haya armonía con la naturaleza.
- Supremacía del bien común sobre los intereses individuales.
- La vida de la tierra y de la comunidad está por encima de la ley y de la institución. La ley es necesaria y legítima, únicamente cuando defiende la vida. La ley está al servicio de la comunidad y no la comunidad al servicio de la ley. Si la defensa de la vida implica la violación de la ley, lo ético es violar la ley y salvar la vida.

⁵ Véase mi libro: *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia - Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles*. Costa Rica (DEI) 1999, 2 ed., 174p.

- La ley normalmente está dirigida al poderoso y al rico, para defender la vida del oprimido y del pobre. El fin de la ley es que no haya pobres entre nosotros.
- Articular *shabat con shalom* (descanso con paz; liberación y reconciliación; justicia y vida).
- Necesidad de un mensajero, de un liberador, un goel, que anuncie hoy la necesidad de liberar la tierra y las personas y que realice esta liberación en la historia, según el tiempo jubilar de Dios. Discernir hoy en día sobre quién está el Espíritu de Dios, quién es el ungido y el enviado, para proclamar buenas nuevas a los pobres, para sanar a los quebrantados de corazón, para pregonar liberación y libertad, un año de gracia para Dios, a la manera de Isaías y Jesús.

Carácter y novedad de la tradición del Jubileo

La tradición del Jubileo no tiene que ver tanto con la definición o clarificación de un proyecto, sino con la *fuerza* que se tiene para *poder* realizarlo. Ya estamos claros sobre el proyecto de sociedad y de Iglesia que queremos. Lo que falta es la fuerza y la voluntad para realizarlo. Falta tocar el "yobel", el cuerno, que convoca a todas las fuerzas para realizar el proyecto de Dios. No basta pensar o escribir, es urgente convocar y movilizar en función del Jubileo.

El Jubileo más que una teología es un *grito*: un grito de "socorro". Un "basta ya". Un "nunca más". Es la teología subyacente a algunos informes últimos sobre la violencia en algunos países, por ejemplo, el informe "Guatemala Nunca Más", publicado por la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala. El subtítulo de este documento es importante: "Informe proyecto interdiocesano de recuperación de la memoria histórica". En estos informes se transparenta el Espíritu del Jubileo. El Jubileo es una teología que la escriben más los mártires que los teólogos. Mons. Juan José Gerardi ratificó con su martirio, tres días después de su publicación, el informe de la Iglesia de Guatemala. El Jubileo es una teología con energía, con espíritu, con fuerza, con poder. No es una teología para ser leída, sino anunciada, proclamada, gritada a voz en cuello.

El Manifiesto del Foro Internacional de las Alternativas tiene este estilo de los textos de Jubileo⁶. Dicen así algunos de sus titulares:

- Es tiempo de revertir el curso de la historia.
- Es tiempo de poner la economía al servicio de los pueblos.
- Es tiempo de derribar el muro entre el Norte y el Sur.
- Es tiempo de encarar la crisis de civilización.
- Es tiempo de rechazar el poder del dinero.
- Es tiempo de mundializar las luchas sociales.
- Es tiempo de despertar la esperanza de los pueblos.
- Ha llegado el tiempo de las convergencias.
- El tiempo de la acción ya ha comenzado.

6 Publicado en la Revista *Pasos* (DEI-Costa Rica), n° 76, marzo-abril 1998.

Así anunciaría hoy el Profeta Isaías el tiempo del Jubileo. Quien habla de esta manera puede decir con toda propiedad: "*el Espíritu del Señor está sobre mí, por eso me ha enviado a anunciar buenas nuevas a los pobres*".

IV. Urgencia y necesidad de proclamar un Jubileo ahora

Cada día crece el número de personas e instituciones, que con seriedad y responsabilidad, advierten sobre los peligros y tendencias mortales del sistema actual de economía de libre mercado. Organismos Internacionales, Iglesias y Universidades publican informes aterradores sobre los efectos del actual modelo de desarrollo. Ya en 1992 el PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo) publicó su informe sobre Desarrollo Humano, donde llamaba la atención que el 20 % más rico de la humanidad concentraba el 82.7 % del ingreso total del mundo y consumía alrededor del 70% de los recursos naturales de toda la tierra. Si otro 20 % de la humanidad consumiera lo que consume ese 20 % más rico, la tierra estallaría en un corto período de tiempo. Existe consenso, entre los que todavía tienen conciencia humana y cristiana, sobre las dos fallas estructurales del actual sistema: la exclusión y la destrucción de la naturaleza. Está claro que el actual modelo de desarrollo no es para todos. Unos lo denuncian con horror y otros lo constatan con cinismo. Un 60% de la humanidad estaría destinado irreversiblemente a la exclusión. De la explotación hemos pasado a la exclusión, y fácilmente pasaremos pronto a la liquidación, pues a los excluidos se los considera sobrantes y desechables. Es patente también la contradicción entre el actual modelo de desarrollo y la naturaleza. El grito de los pobres se une al grito de la tierra.

No se trata en este artículo de seguir analizando y denunciando la situación actual. Existe una literatura inmensa y aterradora sobre el tema⁷. De lo que se trata ahora es de *escuchar el grito de los pobres y el grito de la tierra por la vida*. Urge escuchar ese clamor de los excluidos, que es un clamor "claro, creciente, impetuoso y, en ocasiones, amenazante" (cf. Puebla 87-90). Es este grito y clamor lo que hace necesario y urgente proclamar un Jubileo para el año 2000. Un Jubileo mundial que vaya en contra de la eficiencia y aceleración destructiva del sistema, que signifique una ruptura histórica real que interrumpa el "progreso" y el "desarrollo" que se nos ofrece. Se trata justamente de eso: "seis días trabajarás, mas en el séptimo descansarás; descansarás en tiempo de siembra y siega". El descanso sabático crea un tiempo nuevo, que hace posible una nueva conciencia, una nueva racionalidad, una nueva manera de sentir, pensar y valorar, para generar una resistencia ética y espiritual, donde la vida humana y del cosmos sea considerada definitivamente como un absoluto, por encima de toda ley e institución⁸. El Jubileo debe ser un llamado a esta ruptura y resistencia, para re-orientar la historia hacia una sociedad donde quepan to-

7 Viviane FORRESTER, *El horror económico*, Fondo de Cultura Económica, 1997, octava reimpression, 166p.

8 Cf. mi artículo: "Crítica teológica a la globalización neo-liberal". En: Revista *Pasos* (DEI-Costa Rica), n° 71, mayo-junio 1997. Cf. igualmente el último libro de Franz J. HINKELAMMERT, *El grito del sujeto*. Costa Rica (DEI) 1998; Varios (Fundación Amerindia): *Globalizar la esperanza* (Indo-American Press Service), Cochabamba, Bolivia, 1997, 328p.

dos y todas. La Iglesia, en especial, debe retomar con fuerza el universalismo humano y cósmico, donde todos los seres humanos sean reconocidos como hijos e hijas de Dios, con derecho a una vida plena y feliz, en armonía con la creación. Debemos proclamar otra vez el grito de San Irineo de Lyon, que hacia finales del siglo II recoge fielmente toda la tradición cristiana cuando dice: "*Gloria Dei vivens homo, Gloria autem hominis visio Dei*" (la Gloria de Dios es el ser humano vivo, y la gloria del ser humano es la visión de Dios).

Debemos releer todos los textos bíblicos que hemos comentado arriba y re-interpretarlos en función de este Jubileo del año 2000. ¿Qué significa hoy el descanso de la tierra, la liberación de los esclavos y el perdón de todas las deudas? Hay mucho que hacer, sólo falta comenzar. Es una lucha de hormigas contra dinosaurios, pero el futuro ya fue decidido en favor de las hormigas. Todo lo que hagamos por reconstruir la esperanza y la vida es importante: vale más encender una luz, que maldecir las tinieblas.

Pablo Richard

Apartado 389

2070 San José

Costa Rica

EL SÁBADO: FIESTA Y SEÑAL

Resumen

El sábado es un cese del trabajo y su tónica es de fiesta en torno a la mesa. Se permiten las asambleas religiosas, aunque la santidad viene del cesar y de dar descanso. No se permite el ayuno voluntario. Entonces el Jubileo, que es un sábado de sábados, también es festivo.

Abstract

The Sabbath is a cessation of work and its tenor is of festivity around the table. Religious assemblies are allowed, but the day is consecrated by cessation and rest. Voluntary fasting is forbidden. The Jubilee, which is a Sabbath of Sabbaths, is also festive.

El año del Jubileo, que se calcula multiplicando siete por siete y añadiendo uno, es una especie de super-sábado. El texto que instituye este año lo calcula como "siete sábados de años" (Lv 25,8). Por este motivo es conveniente hacer un ensayo de interpretación del sentido que tiene el sábado en la Biblia dentro de un número de RIBLA sobre el Jubileo.

1. Lo que santifica al sábado es el descanso

Cuando uno hace un repaso de todas las leyes que mencionan el sábado se hace evidente que el descanso es el elemento común y más fundamental en ellas. He aquí algunas:

Seis días harás tus trabajos, y el séptimo cesarás para que reposen (*yanûaj*) tu buey y tu asno, y tengan un respiro (*yinnafesh*) el hijo de tu sierva y el forastero. (Ex 23,12)

Seis días trabajarás, mas en el séptimo cesarás (*tišbot*); cesarás en tiempo de siembra y siega. (Ex 34,21)

¹ JORGE PIXLEY es pastor de la Iglesia Bautista de Nicaragua. Es un connotado biblista de América Central. Nació en Estados Unidos, pero ha dedicado toda su vida a la enseñanza de la Palabra de Dios en el contexto latinoamericano. Es autor de una numerosa lista de artículos sobre exégesis bíblica, así como de varios libros, entre los cuales están "La historia de Israel a partir de los pobres" (Colección Biblia # 47, Editorial Tierra Nueva. Quito-Ecuador 1992), "La resurrección de Jesús, el Cristo. Una interpretación desde la lucha por la vida" (San José, DEI, 1999). Es editor de la revista Nicaraguense de Teología *XILOTL*.

Durante seis días se trabajará, pero el día séptimo será sagrado para ustedes, día de descanso completo en honor de Yahveh (*šabat šabbatôn leyahveh*). Cualquiera que trabaje ese día, morirá. (Ex. 35,2)

Seis días se trabajará, pero el séptimo día será de descanso completo (*šabbat šabbatôn*), reunión sagrada (*miqra' qôdeš*) en que no harán trabajo alguno. Será descanso de Yahveh dondequiera que habiten. (Lv 23,3)

Aquí tenemos leyes del Código de la Alianza, del Decálogo Ritual, del Código Sacerdotal y de la Escuela de Santidad y todos ellos subrayan el descanso como lo que caracteriza este día séptimo de la semana y lo separa (= hace santo) de los otros días. Que es el cese del trabajo lo que santifica el día, se dice explícitamente en Jr 17,24: "santificando el día del sábado (*leqaddeš et-yôm haššabbat*) sin realizar en él trabajo alguno".

Esto se confirma por el sentido del nombre del día, *šabbat*. Parece tener una relación con el verbo *šabat*, cuyo significado es "cesar". La naturaleza de la relación no es clara, pues no se sabe si el verbo deriva del sustantivo o si la relación es la inversa. Ni es claro por qué el sustantivo tiene la reduplicación de la segunda letra de la raíz común al verbo y al sustantivo. Sin embargo, los mismos textos se encargan de establecer una estrecha relación de significado entre verbo y sustantivo, como por ejemplo en Ex 16,29-30: "mirad que Yahveh os ha puesto el sábado (*šabbat*): por eso el día sexto os da ración para dos días... Y el día séptimo cesó (*šabat*) el pueblo". En la ley del sábado en el Código de la Alianza citado arriba no se menciona siquiera el nombre pues basta con ordenar que "cesarás (*tišbot*) en el séptimo" (Ex 23,12). La ley de Ex 34,21 también citado arriba usa el mismo recurso lingüístico.

Hay, por supuesto, muchos casos en que se usa el verbo *šabat* sin que se refiera al séptimo día, como cuando se dice que cesó el maná al entrar a la tierra (Js 5,12), cuando Yavé promete que no cesarán las estaciones del año (Gn 8,22), cuando el narrador observa que los tres amigos de Job cesaron de replicar (Job 32,1), cuando el panadero cesa de atizar el fuego del horno (Os 7,4), cuando los pleitos cesan con la expulsión del arrogante (Pr 22,10), y muchos más de diversa índole.

Argumentaremos que el cese del trabajo es motivo de alegría y festividad, pero por el momento baste señalar que en el séptimo día se descansa "para Yavé" (Ex 35,2 y Lv 23,3). Dice Ex 31,15: "seis días se trabajará pero el día séptimo es *šabbat šabbaton*, santo para Yavé; todo el que haga trabajo en el día sábado ciertamente morirá". En este texto, que probablemente proviene de la revisión de las leyes sacerdotales por la Escuela de Santidad,² lo que hace que este día sea santo es precisamente el cese del trabajo que ocupa los otros seis días.

Si vemos el contenido histórico que arrastra nuestro idioma veremos que nuestra palabra para el lugar de estudio es "escuela", una palabra que viene del griego *sjolê*, ocio. Para el ciudadano libre el trabajo era una *asjolia*, la negación del ocio. Es decir, lo positivo es el ocio o descanso mientras que el trabajo es una necesidad (*anankê*) que niega lo característicamente humano que es la libertad. También usamos la palabra "negocio" en nuestro idioma, la negación del ocio, y con ello consa-

² Israel Knohl ha hecho un argumento sostenido y convincente de que el Código de Santidad (Lv 17-26) es parte de una revisión global de la tradición sacerdotal por sacerdotes que conviene llamar de la Escuela de Santidad. Ver Israel Knohl, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1995). Para Ex 31,12-17 como de la Escuela de Santidad ver pág 16 y passim.

gramos en el idioma una visión de los antepasados que veía el trabajo como una negatividad. Lo propio de la humanidad en esta visión que se consagra en el castellano es el ocio para conversar y disfrutar de otras formas el compañerismo; el trabajo es algo impuesto y es por ende negativo porque limita el ocio que nos define como humanos. Pues bien, éste no es el concepto de la ley del sábado. Característicamente, las leyes del sábado comienzan hablando de los seis días de trabajo y del séptimo como un día, no precisamente de "descanso" como sugieren nuestras traducciones, sino de cesar de trabajar. Se afirma así el ritmo de seis más uno, trabajo y cese de trabajo, pero lo que se siente como santo para Yavé es el cese del séptimo día.

2. El sábado es una señal de que Yavé santifica a Israel

Probablemente la reflexión más acabada sobre el sábado es la de Ex 31,12-17, y aquí se desarrolla la idea de que el sábado es una señal de la relación que tiene Israel con su dios Yavé. Vale la pena citar el texto en toda su extensión (en la versión de la Biblia de Jerusalén):

Habló Yahveh a Moisés diciendo: Habla tú a los israelitas y diles: No dejéis de guardar mis sábados; porque el sábado es una señal entre yo y vosotros, de generación en generación, para que sepáis que yo, Yahveh, soy el que os santifico. Guardad el sábado, porque es sagrado para vosotros. El que lo profane morirá. Todo el que haga algún trabajo en él será exterminado de en medio de su pueblo. Seis días se trabajará; pero el día séptimo será día de descanso completo, consagrado a Yahveh. Todo aquel que trabaje en sábado morirá. Los israelitas guardarán el sábado celebrándolo de generación en generación como alianza perpetua. Será entre yo y los israelitas una señal perpetua; pues en seis días hizo Yahveh los cielos y la tierra, y el día séptimo descansó y tomó respiro (*šabat weyyinnafaš*).

La característica del séptimo día siempre es cesar del trabajo y quien no lo haga se separa de su pueblo y se hace reo de muerte. Pero el sábado es señal de la consagración del pueblo de Israel entre todos los pueblos de la tierra (que no cesan de trabajar en ese día sino guardan otros días consagrados a sus dioses).

La misma idea se amplía en Ez 20,18-26 bajo el lema de "Yo soy Yavé vuestro Dios". Dice el profeta: "santificad mis sábados; que sean una señal entre yo y vosotros, para que se sepa que yo soy Yavé vuestro Dios" (Ez 20,20). El sábado servirá de señal, según parece, para los mismos israelitas de que Yavé es su Dios. Es un mandamiento específico de este dios. Entonces, al cumplirlo dejando de trabajar el séptimo día se están recordando que Yavé es su dios. La idea es interesante, y sugiere unas consideraciones sociológicas. No debe ser casual que tomar el sábado como señal de ser israelitas, se haya producido cuando Israel se encontró disperso entre las naciones, como es el caso del libro de Ezequiel y, según pensamos, de la Escuela de Santidad³. La identidad de Israel estaba amenazada y era necesario encontrar formas

³ Knohl, op. cit., es de la opinión que la Escuela de Santidad fue una revisión hecha en tiempos de Ezequías después del colapso del Reino de Israel con capital en Samaria. Sin embargo, parece mejor colocarlo en tiempos del exilio babilónico en el siglo VI. Proviene de un momento de reflexión y revisión de las tradiciones con un interés por el impacto social del culto, lo cual pudo ser después de la caída de Samaria o después de la caída de Jerusalén. Sin embargo, la evidente relación con Ezequiel sugiere el segundo contexto histórico.

de reforzarla, estando como estaba lejos de su propia tierra e insertos en medio de pueblos con culturas y economías más desarrolladas. En estas circunstancias fue natural que el sábado, como también la circuncisión y las leyes de comida, sirvieran como señales que marcaban a las personas como israelitas.

Pero lo sociológico no es lo determinante. Lo que dicen los textos y lo que debemos subrayar es que Israel vivió el sábado, una ley particular sin pretensiones de universalidad, como una señal de su santidad ante Yavé su dios. Un israelita que dejara de guardar el sábado cesando de trabajar en él, negaba su relación con Yavé de lo cual este mandamiento particularista era una expresión. De ahí que el sábado fuera visto como señal de que Yavé santifica a Israel.

3. El sábado se celebra comiendo lo mejor que se pueda

Si bien lo específico del sábado es cesar de los trabajos cotidianos, no es un tiempo vacío. Se llena con celebración y, como es una fiesta que se celebró principalmente en familia, se celebra ante todo comiendo bien, lo mejor que se pueda según las condiciones económicas de la familia.

El texto básico que fundamenta esto es el relato del maná en el desierto (Ex 16), que parece ser un texto J y P combinados. Según este texto el maná que mandaba Yavé para alimentar al pueblo en el desierto, tenía que recogerse cada día, pues si se recogía para un día y el siguiente se descomponía y no podía comerse. Pero el día sexto el mandamiento de Yavé era recoger suficiente para la alimentación de dos días. Se guardaba esa vez para el día sexto y el séptimo, y no se descomponía. Y si alguien salía a buscar maná en el día séptimo no encontraba nada.

Una de las lecciones de este interesante texto es que se debe comer el día sábado pero los alimentos de ese día se prepararán el día anterior. Una ley prohíbe expresamente encender un fuego el día séptimo (Ex 35,3), con lo que se quiere evitar que la gente trabaje cocinando en ese día. Sería natural pensar que entonces el sábado se declarase un día de ayuno pero no es así. En el antiguo texto sobre el maná es claro que Yavé hace arreglos especiales para que no se tenga que ayunar el día que no cae maná del cielo. Dice el libro de Jubileos 50,12-13, "quien ayune o haga la guerra en sábado, ...ese hombre morirá para que los hijos de Israel guarden el sábado"⁴. Y los rabinos en el Talmud dan diversas instrucciones para hacer del sábado un día festivo en familia.

Aunque el sábado no es, en la ley sinaítica, un día de asamblea, en la ley sobre sacrificios en días especiales dentro de P, la Tora Sacerdotal, se estipulan que dos corderos se inmolarán ese día con su respectiva oblación de flor de harina con aceite (Nú 28,9-10). Sorprendentemente el sábado aparece en el calendario de fiestas de Lv 23 como la única fiesta no anual de este calendario. También se la llama aquí *miqra' qôdeš*, asamblea santa. Aunque la idea no se elabora, con ello se indica que a veces se celebraban asambleas en este día de cese del trabajo. Esto se confirma con

⁴ Citado por Gerhard F. Hasel, artículo Sabbath en la *Anchor Bible Dictionary*, tomo 5, p.849-856, esp. 854. El texto de Jubileos se encuentra traducido al inglés en R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (Oxford: Clarendon, 1913), tomo II, p.11-82; el texto citado está en la p.82.

la lista de festividades en Os 2,13: "Yo haré cesar (*hišbati*) todo su regocijo, su fiesta (*jag*), su sábado, y su solemnidad (*mô'ed*)". Es curioso ver al sábado colocado entre la peregrinación y la solemnidad anual, que se referirá a las tres fiestas de Israel (Pascua, Pentecostés y Tabernáculos). Tenemos algo parecido en Is 1,13, donde el sábado aparece en una lista de festividades. La misma sugerencia de que el sábado fue históricamente celebrado como una solemnidad religiosa se desprende de la sorpresa del marido de la sunamita en II Reyes 4,23, "¿Por qué vas donde él? No es hoy novilunio ni sábado".

Hay una tensión no resuelta en los textos: usualmente, el sábado se consagra cesando de trabajar y punto. Pero hay indicios de que también se celebraban algunas ceremonias religiosas ese día. No pudiendo resolver esta tensión, podemos sin embargo afirmar sin duda que en ambas versiones del sábado, la fiesta de casa y la asamblea religiosa, el sábado es siempre un día de regocijo (*masôs*, en la expresión de Os 2,13) y nunca un día de ayuno.

4. El cesar sabatino es una *imitatio dei*

Muy significativa es la acción de Dios en el séptimo de los días de su obra creadora, según el relato de Gn 1. Dice el texto:

Concluyéronse, pues, los cielos y la tierra y todo su aparato, y dio por concluida Dios en el séptimo día la labor que había hecho, y cesó (*wayyišbot*) en el día séptimo de toda la labor que hiciera. Y bendijo Dios el día séptimo y lo santificó; porque en él cesó (*šabat*) de toda la obra creadora que Dios había hecho (Gn 2,1-3).

Obsérvese bien: esto no es la institución del cese humano en el día séptimo. Nada indica que los patriarcas observaran el día sábado. Leyendo la Torá en su forma acabada no es hasta Ex 16 que descubrimos la observancia de este día, y hasta Ex 20 que se establece como norma impuesta por Yavé a su pueblo que liberó de Egipto. Ni se le llama sábado al séptimo día de creación. Simplemente los sacerdotes narran cómo Dios se comportó en el séptimo día de su obra creadora.

En el relato acabado de la Torá, Dios vuelve a crear al "día" siguiente cuando hace del polvo del suelo al humano (Gn 2,7). Nosotros diríamos que a Dios se le representa según la acciones de los hijos de Israel. Pero no es ésta la perspectiva del texto. Dios actúa de esta manera, con un ritmo de trabajo y cese del trabajo, antes de imponerles un mandamiento en este sentido a los humanos.

La institución del sábado como una imitación de Dios y su obra creadora la tenemos en Ex 31,16-17, un texto importante que ya hemos visto. "Los israelitas guardarán el sábado, celebrándolo de generación en generación como alianza perpetua. Será entre yo y los israelitas una señal perpetua, PORQUE (*ki*) durante seis días hizo Yavé el cielo y la tierra, y en el día séptimo CESÓ y RESPIRÓ". El mandamiento es para imitar lo que Dios hizo y hace en su obra creadora. Esto es un ejemplo concreto del principio general de *imitatio dei* en la Escuela de Santidad, "seréis santos porque yo Yavé vuestro Dios soy santo" (Lv 19,2). En ello se parece al mandamiento de comer solamente las cosas puras que Dios ha declarado puras (Lv 11,44-45) y así ser santos como Dios es santo (y "come" solamente animales puros [es decir, no acepta consumir sacrificios de otros animales]).

En este espíritu se hizo la adición al mandamiento del sábado en el decálogo de Ex 20 que fundamenta el cese del día séptimo en el cese de Dios de su obra creadora ese día (Ex 20,11).

5. Dar reposo es muestra de solidaridad con el siervo

Así como el Jubileo tiene la doble justificación en la creación y en la liberación de la servidumbre, también el sábado es una expresión de solidaridad con el siervo. Dice Dt 5,12-15:

Guardarás el día del sábado para santificarlo, como te lo ha mandado Yavé tu Dios. Seis días trabajarás y harás todas tus tareas, pero el día séptimo es sábado para Yavé tu Dios. No harás ningún trabajo, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu buey, ni tu asno, ni ninguna de tus bestias, ni el forastero que vive en tus ciudades; de modo que puedan descansar (*weyyinnivaj*), como tú, tu siervo y tu sierva. Recuerda que fuiste esclavo en el país de Egipto y que Yavé tu Dios te sacó de allí con mano fuerte y tenso brazo; por eso Yavé tu Dios te ha mandado guardar el día del sábado.

Se determina solidaridad con el siervo, la sierva, y el forastero, permitiéndoles descansar (aquí ni simplemente cesar, sino descansar con el verbo *nuaj* de donde viene el nombre del patriarca Noé (*Noaj*). Este es el único lugar donde encontramos esta apreciación positiva del reposo y se parece en ello a las expresiones consagradas en el vocabulario castellano "negocio" y "escuela". Lo más interesante es que el ocio es para el otro, el siervo, la sierva y el forastero. En SU descanso se santifica el día séptimo para Yavé el Dios de Israel.

En una forma menos desarrollada, el decálogo de Ex 20, pone motivos de solidaridad como la intención del cese sabatino del trabajo. En Éxodo no se ancla en la liberación de la servidumbre en Egipto, ni se menciona el descanso sino solamente que el día séptimo será *sábado para Yavé tu Dios* (Ex 20,10).

6. Ignorar la señal es motivo de juicio para el pueblo de Dios

En el período persa y en la dispersión, el guardar el sábado vino a ser una señal de identidad, algo que distinguía a quien pertenecía al pueblo de Israel de los otros pueblos. Entre las reflexiones más abiertas se abrió la posibilidad de que un extranjero pudiera unirse a Israel si aceptaba guardar el sábado (y, seguramente, otras prácticas de Israel como los reglamentos sobre comidas puras). Así Is 56,8-9:

En cuanto a los extranjeros (*benê nekar*) adheridos a Yavé para servirle y para amar el nombre de Yavé, y ser sus siervos, a todo aquel que guarda el sábado sin profanarlo y a los que mantienen mi alianza, yo los traeré a mi santo monte y les alegraré en mi casa de oración. Sus holocaustos y sacrificios serán gratos sobre mi altar, porque mi casa será llamada Casa de oración para todos los pueblos.

Es difícil saber cuándo hubo un momento en que se reclutaban extranjeros para que se incorporaran al pueblo de Israel. Pero este texto parece evidenciar de que

esto sucedió en algún momento del dominio persa. O, posiblemente se refiera a los habitantes del país de Judá que no fueron al exilio.

Más importante es la serie de medidas que tomaron Nehemías y sus asesores en la tierra de Israel para hacer la distinción entre los israelitas y los otros pueblos que habitaban con ellos la tierra. Parte del compromiso que suscribieron los israelitas fue: "si las gentes del país traen, en día de sábado, mercancías o cualquier clase de comestibles para vender, nada les compraremos en día de sábado ni en día sagrado" (Neh 10,32). Aquí podemos apreciar que no son decisiones individuales sino que todo el pueblo de Israel vive según la norma sabática.

Fue necesario para Nehemías el gobernador judío tomar medidas coercitivas para que se cumpliese en Israel el mandamiento sabático:

Por aquellos días vi que había en Judá quienes pisaban los lagares en día de sábado; otros acarreaban los haces de trigo y los cargaban sobre los asnos, y también vino, uva, higos y toda clase de cargas, para traerlo a Jerusalén en día de sábado... Así que ordené que cuando la sombra cubriese las puertas de Jerusalén, la víspera del sábado se cerrasen las puertas, y que no se abriesen hasta después del sábado. Y puse junto a las puertas a algunos de mis hombres para que no entrase carga alguna en día de sábado (Neh 13,15-19).

Para que Israel fuera el pueblo de Yavé era necesario que socialmente se guardara el cese de actividades en sábado. Esta señal de la alianza se tenía por ley que podía ser impuesta a la fuerza y sancionada su violación (por los israelitas).

La sección sobre el sábado en la tradición de Jeremías, Jr 17,19-27, se entiende a la luz de la experiencia del convivir de los judíos con quienes no lo eran en la misma tierra de Israel. Puesta la amenaza de juicio en boca del profeta Jeremías se puede añadir a los pecados de Judá que causaron la caída de Jerusalén el haber permitido que se transportaran cargas por las puertas de la ciudad en día sábado.

Mas no oyeron ni aplicaron el oído, sino que atiesaron su cerviz sin oír ni aprender. Que si me hacéis caso —oráculo de Yavé— no metiendo carga por las puertas de esta ciudad en sábado y santificando el día de sábado sin realizar en él trabajo alguno, entonces ...durará esta ciudad para siempre. ...Pero si no me oyereis en cuanto a santificar el sábado y no llevar carga ni meterla por las puertas de Jerusalén en sábado, entonces prenderé fuego a sus puertas que consumirá los palacios de Jerusalén y no se apagará (Jr 17,23-24, 27).

Las palabras del profeta sirven como amenaza permanente para quienes pretendan ser judíos y no cumplan con las normas socialmente aprobadas respecto al cumplimiento del séptimo día que es un día santificado por el cese de actividades, como hemos visto.

7. Jesús celebra y respeta el sábado como fiesta de la vida

Jesús era judío practicante de Galilea. Es decir, era miembro de la sociedad judía galilea que vivía lado a lado con una población importante de galileos no judíos. En Galilea los judíos se distinguían por la circuncisión y por guardar el sábado como señales de la santidad con que su Dios los santificaba. Hacían además pe-

regrinaciones a Jerusalén para las fiestas judías, y pagaban sus impuestos al templo, además de los sacrificios.

Según podemos ver por el cuarto Evangelio, Jesús hacía las peregrinaciones a Jerusalén para las fiestas (Jn 7,1-14 y *passim*). Y según textos como Mc 1,21 y Lc 4,16 Jesús solía visitar las asambleas de pueblo (sinagogas) los días sábados para enseñar en esas reuniones⁵. Esto es llamativo pues la legislación de la Torá no establece asambleas los sábados, aunque los textos proféticos que vimos señalan que a veces hubo asambleas sabatinas. Los Evangelios parecen dar suficiente evidencia de que en Galilea de la primera mitad del primer siglo se acostumbraban reuniones de oración y estudio bíblico el día sábado.

La presencia de Jesús en estas reuniones como cosa rutinaria, tal como lo sugieren los Evangelios, indica que Jesús seguía la práctica galilea sabática de su tiempo. Los conflictos de Jesús con los fariseos giran en torno a su actividad como médico taumaturgo en los días sábado. ¿Se puede o no se puede trabajar sanando en día sábado? Jesús opina que se puede y los fariseos en los Evangelios opinan que no. En general, en la interpretación legal, el judaísmo que conocemos (que por cierto es en buena medida posterior) tiene bastante tolerancia para interpretaciones divergentes. Marcos el narrador expresa la opinión de que este conflicto llevó a la primera intención de parte de fariseos y herodianos de eliminarle (Mc 3,6) y Mateo repite la opinión aunque Lucas parece considerarlo no probable y habla simplemente de discusiones (Mt 12,14 y Lc 6,11). Marcos y Lucas concuerdan, sin embargo, que la decisión firme que llevó a su muerte de parte de sumos sacerdotes y escribas en Jerusalén fue por su ataque al templo (Mc 11,18/Lc 19,47), y que este fuera el conflicto final parece fuera de duda. Las discusiones sobre el sábado causaron, según parece, alguna aspereza pero no eran motivo para represalias.

Jesús, según Marcos, resume su interpretación de la práctica legítima del sábado con la frase lapidaria, "El sábado fue hecho para el humano y no el humano para el sábado" (Mc 2,27). Tanto Mateo como Lucas suprimen este dicho, lo cual sugiere una resistencia cristiana a ir tan lejos. Pero el dicho parece ser una interpretación posible del sábado dentro de la piedad judía de la época. Su radicalidad está en supeditar toda ley en beneficio humano, si se quiere generalizarlo como parece haber hecho Pablo en sus comunidades.

Jesús, pues, guarda el sábado y lo considera una ley de beneficio para los humanos. Es para él como lo era para el pueblo judío un día festivo, y además un día de reuniones para oración y estudio.

⁵ No hay evidencia que hubiera edificios consagrados para reuniones religiosas en Galilea en el primer siglo. No se ha descubierto ninguno. Es probable que las sinagogas que se mencionan en los Evangelios sean asambleas y no edificios, con la excepción de Lc 7,5, donde Lucas informa que el centurión del incidente había edificado una sinagoga. Es probable que Lucas aquí retroproyete la situación de fines de siglo; el texto paralelo en Mateo no menciona esta construcción. Es probable que para tiempos de Jesús la asambleas se celebraban en casas, almacenes o baños públicos. Véase la discusión del tema por Howard Clark Kee, "Early Christianity in Galilee: Reassessing the Evidence from the Gospels", en *The Galilee in Late Antiquity*, de Lee I. Levine (New York y Jerusalén: Jewish Theological Seminary, 1992), p.5-22.

Comentario final

Dentro del contexto de un número sobre el Jubileo, este ensayo sobre el sábado, como una ocasión de banquetes y festividad, quiere contribuir con un cierto tono celebrativo para este "sábado de sábados" que es el Jubileo.

En nuestros idiomas que derivan del latín, el nombre Jubileo parece ya contener la tónica del Júbilo. La palabra Jubileo y también jubilo vienen del vocablo hebreo yobel, que significa quizás cuerno (no es seguro), la relación entre el Año Jubilar y la celebración es legítima. El retornar a un estado primitivo de justicia es seguramente algo que evoca la fiesta, y la vinculación con el ciclo de "ceses" que es el ritmo de los sábados, legitima ésta su tónica festiva.

Jorge Pixley

Apartado Postal 2555

Managua

Nicaragua

UN TIEMPO DE GRACIA PARA RECOMENZAR

El año sabático en Exodo 21,2-11 y Deuteronomio 15,1-18

Resumen

El artículo resalta la tradición del año sabático en la Biblia. Nos dice que existen por lo menos tres vertientes importantes de esta tradición: el año séptimo como descanso de la tierra, el año séptimo como año de la liberación de esclavos y esclavas, y el año séptimo como año de remisión de las deudas. Se enfoca sobre todo los textos de Ex 21,2-11 y Dt 15,1-11. En el estudio de la ley de remisión de esclavos en Ex 21,2-11 se quiere establecer una relación entre la crítica profética del siglo 8 y el proceso de empobrecimiento del campesinado israelita a través de contratos de deudas y la reformulación de las leyes sociales del Código de la Alianza en este período. Igualmente se quiere enfocar la ampliación de esas leyes sociales en el Código Deuteronomico, así como la ley de la remisión de las deudas cada siete años. Las leyes del año sabático son una manera de intervención de Dios en las relaciones sociales y una manera de proponer el establecimiento de un tiempo de gracia para recomenzar.

*"El rico domina a los pobres,
el deudor es esclavo de su acreedor"
Proverbios 22,7*

Abstract

This article underscores the biblical tradition of the sabbatical year. It emphasizes that there exist at least three important expressions of this tradition: the seventh year as year of the rest for the land, the seventh year as a year of manumission for slaves, and the seventh year as the year of remission of debts. The article focuses primarily on the texts of Ex 21:2-11 and Deut 15:1-11. The study of the law of the manumission of the slaves in Ex 21:2-11 seeks to establish a relationship between the prophetic critique of the eighth century BCE, the impoverishment of Israelite peasants through debt bondage, and the social legislation of the Covenant Law in this period. This study also focuses attention on the expansion of these social laws in the Deuteronomic Code, as well as the law of the remission of debts every seven years. The laws of the sabbatical year are a way in which God intervenes in given social relations and establishes a period of grace for beginning anew.

Introducción¹

En la tradición bíblica, el año sabático es una ley importante y una tradición para salvaguardar al pueblo de Israel, es un tiempo para recomenzar. Después de una secuencia de seis años de trabajo y también de aciertos y fracasos económicos, el séptimo año es considerado como un tiempo en el que las relaciones sociales deben sufrir una re-estructuración. La tradición del año sabático es una aplicación de los días de la semana a una secuencia de años. En la Biblia está vinculada a tres variantes del tema: *el descanso de la tierra en el séptimo año* (Ex 23,10-11), *la liberación de esclavos y esclavas* (Ex 21,1-11; Dt 15,12-18), y *el perdón de las deudas al cabo de cada siete años* (Dt 15,1-11).

La ley del *descanso de la tierra al año séptimo* constituye la expresión más antigua de esa tradición. Posiblemente retomada del período del tribalismo igualitario (1250-1000 a.C.), afirmando el derecho de la propia tierra a un descanso regular y asegurando que los pobres y los animales puedan tener para su alimentación². La formulación de la ley del *año sabático* como *año de liberación de esclavos y esclavas* (Ex 21; Dt 15), y como *año de la remisión de las deudas* (Dt 15,1-11), probablemente es una adaptación de esa tradición más antigua del año de descanso de la tierra a las relaciones sociales y económicas. El año séptimo se constituía como un año especial de liberación. ¡Es un tiempo jubilar, un tiempo de gracia! En la formulación de esas leyes pudo haber habido alguna inspiración o adaptación de costumbres del entorno cultural del antiguo Israel. Así por ejemplo, en la tradición legislativa de Babilonia antigua había una legislación que preveía el cuarto año como el año de la liberación de las deudas (Código de Hamurabi 117). Pero, sin duda alguna, la *teología del éxodo*, esto es, la teología de la liberación del pueblo de Egipto a través del amor gratuito de Dios " con mano poderosa y brazo extendido" del Señor Yavé (Ex 1-15; ver Dt 26,1-11) está detrás de esta importante tradición jubilar. El año sabático de la liberación de esclavos respira y transpira la teología del éxodo.

Aquí buscaremos entender la lógica de esas leyes y enlazar con las relaciones sociales y económicas, sobretudo en los contratos de deudas, que en el antiguo Israel transformaban israelitas libres y propietarios en personas sometidas y dependientes obligadas a vivir en régimen de esclavitud temporal. La tradición jubilar del *año sabático* como *año de liberación* interfiere directamente en las relaciones sociales y económicas del pueblo del antiguo Israel y, por extensión, el texto bíblico quiere, también hoy, inspirar la espiritualidad y la práctica cristiana.

Las siguientes reflexiones están fundamentadas en tres premisas básicas:

- 1) *Las leyes de liberación de esclavos y esclavas como la de remisión de deudas constituye una interferencia profunda en las relaciones sociales de dependencia dentro de la sociedad del antiguo Israel, estableciendo un*

¹ Este artículo es un resumen y una adaptación de los capítulos 3,4 y 5 del libro de Haroldo REIMER e Ivoni RICHTER REIMER, "*Tiempos de gracia*": *El Jubileo y las tradiciones Jubilares en la Biblia*. São Leopoldo/São Paulo: CEBI/Paulus/Sinodal, 1999, p.57-90.

² Cf. del artículo de Marli WANDERMUREM en este número de RIBLA y Haroldo REIMER e Ivoni RICHTER REIMER, "*Tiempos de gracia*", p.57-65 (El año de descanso de la tierra). Vale la pena también leer el artículo de Ludovico GARMUS, "El descanso de la tierra una relectura de Ex 23,10-11 y Lv 25,1-7", *Estudos Bíblicos* 58, Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1998, p.98-114.

"tiempo de gracia" para que los empobrecidos y endeudados puedan recomenzar la vida.

- 2) Estas leyes del Código de la Alianza (Ex 20,22-23,19) introducen en la legislación de Israel la posibilidad de liberación dentro de un ritmo regular de tiempo. El Código Deuteronómico (Dt 12-26) da la continuidad y amplía esa legislación.
- 3) Esta legislación surgió en el contexto de profundos problemas sociales y económicos atestiguados en las denuncias de los profetas del 8° siglo a.C., y en las leyes del Código de la Alianza (Ex 20,22-23,19) se busca conciliar conflictos e intereses contrarios entre señores y empobrecidos/esclavos dentro de ese momento histórico. El Código Deuteronómico da continuidad a ese proceso, ampliando y actualizando ese conjunto de leyes.

1. Liberación de esclavos por deudas (Exodo 21,2-11)

En la tradición del año sabático encontramos el Código de la Alianza (Ex 20,22-23,19) la ley más antigua acerca de la liberación de los esclavos en³ el séptimo año. Con la atribución de esa ley a la intermediación de Moisés, se busca que ella tenga validez para el pueblo de Israel, desde sus orígenes más remotos hasta la actualidad. Según el derrotero literario y teológico del Pentateuco, la atribución mosaica de la ley quiere dar la impresión de antigüedad. En perspectiva histórica, sin embargo, esa ley del año sabático como un año de liberación de esclavos y esclavas, muy probablemente, tuvo su origen en medio de la realidad conflictiva del siglo 8° a.C.⁴ A nuestra manera de ver, esa ley está relacionada, como consecuencia, con la actividad crítica de los profetas de Israel y Judá que actuaron en este período. Por la crítica social, los profetas situaron el problema que la ley después reglamentó, buscando conciliar los intereses conflictivos en la sociedad.

El texto Exodo 21,2-11 trata de la liberación de esclavos y de esclavas, en párrafos distintos:

- (v.2) Cuando compres un esclavo hebreo, servirá seis años, y el séptimo quedará libre sin pagar rescate.
- (v.3^a.) Si entró solo, solo saldrá.
- (v.3b) Si tenía mujer, su mujer saldrá con él.

³ Sobre el tema de la esclavitud y los esclavos en la Biblia, cf. del volumen titulado "Esclavitud y esclavos en la Biblia" de *Estudios Bíblicos*, v.18, Petrópolis/São Leopoldo, 1988. Ver allí en particular el artículo de Carlos A. DREHER, "Esclavos en el Antiguo Testamento", p.9-26. Hay un interesante libro de Calisto VENDRAME, "La esclavitud en la Biblia" (Coleção Ensaio, 72), São Paulo: Ática, 1981, que trata de forma panorámica el tema en cuestión y sobre todo porque también hace comparaciones de la legislación bíblica con la del Antiguo Oriente.

⁴ Para una explicación más detallada de la secuencia de códigos legales en el Antiguo Testamento cf. Haroldo REIMER e Ivoni RICHTER REIMER, "Tiempos de Gracia" p.26-37. De forma básica cf. Frank CRÜSEMANN, *Die Tora - Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (La Torá: Teología e historia social de las leyes del Antiguo Testamento), Munique: Chr. Kaiser, 1992.

- (v.4) Si su amo le dio mujer, y ella le dio a luz hijos e hijas,
la mujer y sus hijos serán del amo, y él saldrá solo.
- (v.5) Si el esclavo dice:
"Yo quiero a mi señor, a mi mujer y a mis hijos",
él no saldrá libre.
- (v.6) Entonces...

Formalmente el texto se presenta como derecho casuístico. Las frases son dichas de modo condicional: "si... entonces..."⁵. El contenido está claramente distribuido en un caso principal (v.2), que trata del hecho de la "compra" de un "esclavo hebreo" y afirma su liberación en el séptimo año. Este caso principal es seguido de tres casos subordinados (v.3, v.3b, v.4) que trata de la posibilidad de la liberación condicional. Los v.5 y 6 constituyen un sub-caso del v.4.

Para el texto de Ex 21,7-11, que trata de la liberación de la mujer que se hizo esclava, la estructura es similar. Lo que cambia, sin embargo, es el contenido. La gran diferencia es que la mujer no saldrá de la misma forma que el hombre. Veamos el texto.

- (v.7) Si un hombre vende a su hija por esclava,
ésta no saldrá de la esclavitud como salen los varones.
- (v.8) Si no agrada a su señor, que la había destinado para sí,
éste permitirá su rescate;
y no podrá venderla a gente extraña,
pues eso será deslealtad para con ella.
- (v.9) Si la destina para su hijo,
le dará el mismo trato que a sus hijas.
- (v.10) Si toma para sí otra mujer,
no le disminuirá a la primera la comida,
ni el vestido, ni los derechos conyugales.
- (v.11) Y si no le da estas tres cosas,
ella saldrá, sin retribución, y sin pagar rescate.

Para la mujer esclava está previsto un cautiverio duradero como concubina o, entonces, al no cumplirle ciertos derechos, se le concede la posibilidad del rescate por parte de la familia. El v.7 trata el caso principal. Los v.8-9 tratan dos casos subordinados (concubina del pater familias y del hijo de éste). En caso del rechazo por parte del hijo, el v.10 presenta tres derechos fundamentales de la mujer: comida, ropa y sexo. Solamente en caso de negligencia de esos tres derechos, la mujer saldrá libre, sin indemnización.

Esta legislación bíblica sobre la legislación de los esclavos no es única en el mundo antiguo. En el contexto del Antiguo Oriente hay tradiciones similares y más antiguas. En el Código de Hamurabi 117, por ejemplo, se habla de una liberación en

⁵ Sobre la forma casuística o apodíctica de las leyes se puede ver a José Luis SICRE, *Introdução ao Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 1995, cap.7.

el cuarto año, después de tres años de servidumbre⁶. La ley profana parece ser más "progresista" que la ley bíblica.

El problema que está detrás de esta ley es la institución social de la esclavitud por deudas. Tal institución es común en todo el Antiguo Oriente, haciendo parte del "sistema regulador de la economía del antiguo Israel"⁷. La formulación vernácula del texto muchas veces da la impresión de tratarse de compra y venta de esclavos en el mercado esclavista. Ésta, sin embargo, no era la realidad de aquella época. Debemos recordar que, históricamente, la esclavitud como sistema social y como modo de producción surgió de modo masivo solamente con el período griego, esto es, a partir de finales del siglo 4 a.C. Antes de eso, la forma dominante en la sociedad de entonces era el tributarismo, esto es, los dominantes se apropiaban bajo la forma de tributos de una parte de la producción agrícola, producida por campesinos libres y propietarios.

Lo que el texto refleja y legisla es un proceso de empobrecimiento de israelitas libres, lo cual culmina, por lo general, con la esclavitud voluntaria o forzada de personas empobrecidas o endeudadas. Tal proceso de empobrecimiento, en la antigüedad, está relacionado sobre todo con la práctica de endeudarse. Campesinos que, por motivo de fuerza mayor (sequía, plagas de langostas, enfermedad, etc.), no logran recolectar lo suficiente en sus cultivos para la sobrevivencia durante el año, recurren al crédito que solicitan a otros israelitas o a instituciones como el propio templo. Ante la imposibilidad de pagar tales deudas, los israelitas endeudados muchas veces tienen que entregar miembros de su familia para pagarlas (ver 2 Rs 4,1).

El texto legislativo de Ex 21,1ss que trata de la liberación de esclavos en el séptimo año inicia con una formulación intrigante. Habla de "comprar" un "esclavo hebreo" (Ex 21,2). Aquí conviene aclarar algunos términos. El verbo hebreo *qanah*, que está en el trasfondo de la traducción usual "comprar" en Ex 21,2 (ver "...cuando compres..."), no tiene el significado estricto de un hecho de vender propiamente dicho. El designa antes que todo una transferencia (temporal) de los derechos de posesión (ver Am 2,6b)⁸. Ese verbo aparece varias veces como sinónimo de otro verbo hebreo *makar*, que tiene el mismo significado de transferencia de derecho (ver. Am 8,7). Así, israelitas empobrecidos pasan a trabajar bajo la mano y la autoridad de otro israelita. De israelitas libres pasan a ser esclavos: en términos legales son llamados "esclavos hebreos" (Ex 21,2). Entran en un proceso de dependencia y subyugación. Y con esto se extingue una "casa patriarcal" libre dentro de Israel. Con eso hay una evidente pérdida de los derechos de una ciudadanía plena.

En 2 Reyes 4,1 encontramos una narración que ilustra muy bien las angustias de una familia endeudada y que está en ejecución inminente de su deuda por parte de su acreedor. La historia hace parte del llamado "ciclo de Eliseo", y retrata una realidad del siglo 9 a.C.

⁶ Cf. Emanuel BOUZON, *El Código de Hamurabi*. Petrópolis: Vozes, 5ª ed., 1992.

⁷ Cf. Carlos A. DREHER, "Amós 8.4-7", en: *Proclamar Libertação*, v.23, São Leopoldo: Sinodal, 1997, p.181-188.

⁸ Cf. Eduard LIPINSKI, "Art. *makar*", en: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, v.4, 1983, col. 869-875 e IDEM, "Sale, Transfer and Delivery in Ancient Semitic Terminology", in: *Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients*, v.15, 1982, p.173-185. Sobre la relación con Amós, cf. Haroldo REIMER, "Agentes y mecanismos de opresión y explotación en Amós", in: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, No. 12, Petrópolis, 1992, p.51-60.

"Una de las mujeres de la comunidad de los profetas clamó a Eliseo diciendo:

Tu siervo, mi marido, ha muerto;
tú sabes que tu siervo temía a Dios.
Pero el acreedor ha venido a tomar mis dos hijos
para esclavos suyos".

Como sabemos, en esta historia, la angustia de la viuda endeudada tuvo un *happy end* por causa de la acción milagrosa y milagrera del profeta Eliseo. El milagro de las vasijas de aceite salvó a los hijos de la viuda de la esclavitud por las deudas. La situación de esta familia, sin duda alguna, no era una realidad única en el antiguo Israel. Es solamente una muestra de la realidad. Varias décadas más tarde, los profetas del siglo 8 a.C van a hablar de la problemática de los pobres y de las deudas como una realidad mucho más extendida y masiva.

Leyendo profetas como Amós, Isaías y Miqueas tenemos la impresión que tales transacciones de deudas y el consecuente empobrecimiento y subyugación eran comunes en el antiguo Israel del siglo 8. Y sobre todo el profeta Amós que, en sus críticas, deja entrever la relación entre empobrecimiento, deudas y esclavitud. En Amós 2,6b leemos la contundente crítica:

"... porque venden al justo por dinero
y al pobre por un par de sandalias".

Esa denuncia señala los límites sociales entre el status de israelita libre y un esclavo por deudas. Las personas-víctimas (*saddiq*/justo y *'ebyion*/pobre) son campesinos endeudados, que aún detentan la posesión de una porción de tierra. Algunas veces se ha opinado que la denuncia estaría mostrando que los pobres de la época podrían ser vendidos por nada (¡"por un par de sandalias"!). Otros encuentran que los autores de la ejecución (¡venta!) serían los jueces encargados de la jurisprudencia. Aquí es usado el mismo verbo hebreo *makar*, que, conforme ya vimos arriba, aparece en Ex 21,2 y expresa una relación de transferencia de posesión. En esta denuncia profética se trata de relaciones de préstamos y deudas entre campesinos, donde ambas partes son aún israelitas libres, aunque una de las partes esté en franco proceso de empobrecimiento. El profeta denuncia aquí el proceso de subyugación de campesinos empobrecidos.

En Amós 2,6 las expresiones "por causa de" (hebreo: *ba'abur*) y "por" (= *be*), antes de ser indicador de precio, indica la motivación de la acción: por causa de. La expresión *kesef* (= dinero) puede asumir el significado de "deuda (en dinero o en bienes naturales)". La expresión "par de sandalias" es usada en sentido metafórico para indicar una transacción de transferencia de posesión de la tierra. Según Rut 4,7 y Salmo 60,10, la persona que tiene o asume una deuda con otra persona puede entregar sus sandalias para simbolizar que le está hipotecando el derecho sobre su porción de tierra. La situación típica que está detrás de la denuncia de Amós es la siguiente: "Un campesino empobrecido asume un crédito de otro israelita y, en esta ocasión, le entrega sus sandalias como hecho simbólico por la hipoteca de su tierra. No pudiendo pagar la deuda, por un motivo u otro, el deudor pasa a depender del

acreedor, haciéndose su siervo. A partir de ese momento, el acreedor pasa a tener derecho sobre su persona y sobre su porción de tierra"⁹.

Esa misma denuncia, con pequeñas variantes, aparece una vez más en el libro de Amós. En Am 8,4-7 el profeta denuncia las intenciones y las prácticas malévolas de israelitas deliberadamente dispuestos a defraudar a los que necesitan pedir empréstitos. Veamos el texto:

- (v. 4) Escuchad esto,
 los que pisoteáis al pobre
 y queréis suprimir a los oprimidos de la tierra;
 (v. 5) diciendo:
 "¿Cuándo pasará el novilunio, para poder vender el grano,
 y el sábado para que podamos abrir lo que tenemos almacenado en granos,
 achicando la medida y aumentando el peso,
 falsificando balanzas de fraude,
 comprando por dinero a los débiles
 y al pobre por un par de sandalias,
 para vender hasta el residuo del grano?"

La crítica aquí no se dirige tanto contra "fraudes en el comercio en general", ni los criticados son verdaderos "comerciantes"¹⁰. Ella está dirigida contra los israelitas que tienen cereal almacenado, que se disponen a ofrecerlo como empréstito a quien lo pudiera necesitar. La denuncia del profeta indica que tales transacciones están atravesadas por fraudes. De forma irónica, Amós hasta cita verbalmente a tales israelitas (v. 5b). A la hora de entregar el cereal, ellos disminuyen el *efa*, que es la medida para el cereal (40 a 45 litros), y aumentan el *siclo*, que es el peso para pesar la moneda (corresponde a 11,4 gramos).

"Diferente a hoy, el cereal es medido, la moneda es pesada. Al disminuir, pues, el efa, los comerciantes esconden cereal a los compradores. Al aumentar el siclo, reciben más plata por un supuesto valor. Y es así como ganan doblemente. Entregan menos cereal a cambio de más plata. Si aún falsifican la balanza, destinada a pesar la plata, el fraude se triplica. Al peso adulterado, se suma ahora la ventaja de la balanza, probablemente "arreglada". Aunque el siclo sea correcto, el comerciante de por sí saldría ganando con una balanza engañosa. Ahora gana (más) dos veces al pesar la moneda"¹¹.

El objetivo de tales acciones fraudulentas está claramente atestiguado en la cita verbal de los explotadores presentada por Amós: para "comprar" por dinero a los débiles y al pobre por un par de sandalias (Am 8,5). El objetivo es "comprar" (*qanah*) a los débiles a través de negocios de dinero y a través de hipotecas de sus tierras. Los pobres y deudores pasan a ser siervos de los ricos que les prestaron. La sabiduría de la vida aprendida en Pr 22,7, ciertamente refleja tales situaciones en la cotidianidad de entonces.

⁹ Haroldo REIMER, "Agentes y mecanismos de opresión y explotación en Amós", op.cit. p.57.

¹⁰ Sobre eso cf. Rainer KESSLER, "Die angebilchen Kornhändler von Amos VIII 4-7", en: *Vetus Testamentum*, v.29, p.13-22.

¹¹ Carlos A. DREHER, "Amós 8.4-7", p.183.

En Amós 5,7-17 tenemos hasta un dicho profético donde también se tematiza esas relaciones de dependencia y servidumbre. El centro de la denuncia se encuentra en Am 5,10-12. Ahí se denuncia la cooptación de la institución popular de la jurisprudencia en la puerta para debilitar a los pobres (v. 12), hasta terminar por llevarlos a la esclavitud por endeudamiento. Después de la denuncia y de un llamado condicional (v. 15), el relato termina con el anuncio de muerte de los señores en Israel (v. 16-17). En ese día de desgracia, los esclavos (*'ikkarim*) lamentarán en rituales fúnebres en las plazas. Es muy interesante, que este texto de *Amós no hace ninguna alusión a algún derecho de liberación en el séptimo año*¹². La servidumbre parece durar toda la vida. Su duración es indefinida. Hay autores que afirman que el "silencio" de Amós y también de los otros profetas con relación a la "ley mosaica" expresaría un ideal profético mucho más amplio que la reglamentación de la ley. Entre tanto, puede ser tomado también como un indicio claro que la institución de la liberación en el séptimo año es una novedad jurídica en este momento histórico. La conciliación a través de la ley es una consecuencia de la actuación profética que denuncia esas prácticas y esos desmanes en el día-a-día en el antiguo Israel¹³.

Para la época del siglo 8 a.C. podemos consultar otros textos proféticos, que, con pequeñas variaciones, pero con la misma intensidad, denuncian los problemas económicos y sociales que llevan a la esclavitud. En Is 3,12-15, el profeta Isaías denuncia que lo que "fue robado a los pobres está en vuestras casas". Lo que fue "robado" probablemente son objetos hipotecados. Miqueas 2,1-5 e Isaías 5,8-10 tratan de la acumulación de tierras en manos de pocos señores. Los ricos acumulan tierras porque las familias de israelitas pobres dejan de existir como "casas", esto es como unidades autónomas de producción y reproducción. La "casa demolida" se agrega a otro señor y las tierras se concentran cada vez en menos manos. El panfleto profético de Miqueas 3 muestra como, en el contexto del antiguo modo de producción tributario, ese proceso de explotación y acumulación está vinculado con los intereses de la ciudad contra las aldeas campesinas¹⁴.

Para el siglo 7 a.C. es el profeta Habacuc que, en su librito, tematiza la realidad conflictiva de acreedores y deudores. En Habacuc 2,6-7 leemos lo siguiente:

- 2,6b ¡Ay
de quien acumula lo que no es suyo (*lo'lo*),
(¿hasta cuándo?)
y hace pesado el yugo a través de hipotecas!
- 2,7 ¿No se alzarán de repente tus deudores,
no se despertarán tus vejadores,
y serás presa de ellos?

¹² También el texto de 2 Re 4,1 no parece trabajar con la posibilidad de una liberación en algún "séptimo año".

¹³ Para mayores detalles sobre Am 5,18-27, cf. Haroldo REIMER, *Richtet auf das Recht! Studien zur Botschaft des Amos*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1992, p.122-135. Sobre la relación entre profecía y ley, cf. IDEM, p.226-234.

¹⁴ Cf. Haroldo REIMER, "Ruina y organización. El conflicto campo-ciudad en Miqueas", en: *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, No.26, Petrópolis / São Leopoldo, 1997, p.99-109.

Este testimonio profético habla de la posibilidad de una emancipación de deudores contra los acreedores, cobradores de impuestos. La posibilidad de que los deudores organicen una rebelión, un levantamiento, probablemente es muy remota. Puede tratarse de algo así como una moratoria. Pero sólo la posibilidad de moratoria ya ocasiona suficientes trastornos acabando con la tranquilidad de los acreedores.

La realidad de endeudamiento hacía parte del día-a-día de la gente en el antiguo Israel, sobre todo en las turbulencias de la "era de prosperidad" en el siglo 8 a.C. Los profetas lo atestiguan muy bien. Eliseo, en el siglo 9 a.C. buscó una salida a la situación con milagros. Habacuc piensa en la posibilidad de un levantamiento popular o una moratoria. Cuando, sin embargo, falta el milagro, como en el caso de Eliseo (2Rs 4,1) o cuando no hay rebelión, como en Habacuc, *la salida es conciliar los conflictos existentes en la sociedad en forma de leyes sociales*. Es exactamente esto lo que se hizo con el "Código de la Alianza" como la aplicación creativa del año sabático como un año de liberación de los esclavos.

La práctica de institución de la esclavitud por deudas suponía un tiempo indeterminado de servidumbre. La ley, como momento segundo, busca delimitar el tiempo de esclavitud y dependencia por seis años. El séptimo año se abre a una nueva posibilidad de vida. Teológica y socialmente, la referida *liberación en el séptimo año constituye la posibilidad de un reinicio para los endeudados y dependientes*. Se trata claramente de un jubilar *tiempo de gracia*.

Esa posibilidad de reinicio de la vida en el séptimo año es más posibilitada para el varón. La ley de Ex 21,7-11 no prevee la liberación de la mujer en el séptimo año. A la mujer se la esclavizaba para toda la vida. Es verdad que le son reconocidos ciertos derechos, similares al "derecho de las hijas" (Ex 21,9). Así, ellas no debían ni podían ser tratadas como "prostitutas domésticas", como lo denuncia el profeta Amós (Am 2,7). Debían ser tratadas con ciertos derechos: comida, ropa y sexo, y eso en relación solamente con un hombre de la casa. Al no verificarse estos derechos, ella podría salir pero con las "manos vacías". Permaneciendo la mujer mayormente en condición de esclava, ella, muchas veces, era utilizada por el señor como carnada y ancla para atraer a los varones esclavos, sobre todo a los jóvenes. En Ex 21,4 donde se habla del esclavo varón, el texto dice "si el amo le da mujer". Esa mujer probablemente era una esclava doméstica por deudas, entregada por algún israelita como pago de una deuda. Supongo que muchos jóvenes solteros en edad fértil eran entregados a la esclavitud, podemos preguntarnos cuál de ellos quería permanecer todo el tiempo de esclavitud "sin mujer". Si el señor de la casa patriarcal "le da mujer" para el esclavo varón, eso acarrea consecuencias en el sentido de que, no existiendo la liberación de la mujer, muchos hombres "voluntariamente" optan por permanecer en la esclavitud "por amor al amo, a la mujer y a los hijos" (Ex 21,5). Así se hacen esclavos perpetuos, siendo sometidos a rituales para perpetuar públicamente la sumisión (Ex 21,5-6). Así la esclavitud se profundiza mucho más.

Se percibe en este análisis que la ley jubilar del año sabático de Ex 21,1-11, como un año de liberación de esclavos es un *acuerdo social*. La ley faculta o provoca la liberación en el séptimo año para los varones israelitas empobrecidos. Aún así, teniendo esta posibilidad, los parágrafos y subcasos de la ley acaban resguardando privilegios para el amo. Eso se verifica también en otros parágrafos del Código de la Alianza, sobre todo en el bloque de Ex 21,1-22,15 donde se trata cuestiones de esclavitud.

vos, propiedad, bueyes, deudas. Sobre eso Carlos Mesters afirma: "aquí aparecen los conflictos, las tensiones y los compromisos dudosos entre varios grupos que hacían parte de la sociedad. El código tomaba posición al lado de los débiles y enseñaba al pueblo cómo caminar en busca de los bienes de la promesa, a través del terreno accidentado de la vida"¹⁵. La ley no da todo a lo que el pueblo pobre tenía derecho, en muchos casos la justicia quedaba incompleta, sobre todo para las mujeres.

En este sentido, la ley correspondiente en el Deuteronomio presenta algunas innovaciones y avances significativos. Veamos a continuación.

2. Liberación de esclavos y esclavas del pueblo (Deuteronomio 15,12-18)

El Código Deuteronómico (Dt 12-26) da continuidad a la tradición de la liberación en el séptimo año¹⁶. El problema de fondo es el mismo: la esclavitud por endeudamiento. Hay, sin embargo, algunas modificaciones. La ley más antigua del Código de la Alianza es actualizada a la situación de finales del siglo 7 a.C. Casi cien años más tarde, en torno del año 625 a.C., hay nuevas situaciones y nuevas demandas, también en términos de derechos para los empobrecidos. Hay una nueva constelación de poder¹⁷. Detrás de la Ley Deuteronómica hay también otra intencionalidad teológica: el principio solidaridad. Esa ley quiere ser el estatuto para una "comunidad de hermanos y hermanas". Eso ciertamente ayudó a acuñar formulaciones específicas. Acerca del año sabático como año de liberación encontramos el siguiente texto en Dt 15,12-18.

(v.12) "Si tu hermano hebreo, hombre o mujer, se vende a ti, te servirá durante seis años, el séptimo le dejarás libre.

(v.13) Y, al dejarle libre, no le mandarás con las manos vacías.

(v.14) Le harás algún presente de tu ganado menor, de tu era y de tu lagar; le darás con arreglo a como te haya bendecido el Señor tu Dios.

(v. 15-17: formulaciones casuísticas)

(v.18) No se te haga demasiado duro el dejarle en libertad, porque el haberte servido seis años vale por un doble salario de jornalero. Y el Señor tu Dios, te bendecirá en todas tus obras".

La principal modificación en la formulación de la ley es que no hay más artículos específicos para el tratamiento de las mujeres. Estas serán tratadas de la misma forma que los hombres (ver. "hebreo" o "hebra"). Diferente que en el Código

¹⁵ Cf. Carlos MESTERS, "El libro de la alianza en la vida del pueblo de Dios. Ex 19-24", *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, No.23. Petrópolis/São Leopoldo, 1996, p.104-122, esp. p.104-105.

¹⁶ Cf. del artículo de Julián Ruiz MARTORELL, "O ano sabático o Deuteronomio", en: Juan Guillén TORRALBA (org.), *O ano da graça do Senhor*. São Paulo: Paulinas, 1998, p.29-42.

¹⁷ Cf. Júlio Paulo Tavares ZABATIERO, *Adoração e solidariedade – a reorganização econômica de Judá*. São Leopoldo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, dissertação de mestrado, 1995. Vea también el artículo de Rafael Rodrigues da SILVA, "Resta esperança para o resto de Israel", *Estudos Bíblicos* 62, Petrópolis / Vozes, 1999, p.16-30.

de la Alianza, donde el término *'bri* no tenía connotación étnica, aquí la validez de la ley está especificada para los "hermanos" y "hermanas". En la concepción del Deuteronomio, eso equivale a decir que es gente del propio pueblo. En las especificaciones casuísticas tampoco hay referencias a la formación de familia durante la esclavitud. Siervos y siervas son tratados como individuos y ya no son más vistos dentro de relaciones familiares. Eso puede ser un avance social o también señal de una desintegración familiar aún mayor.

El tiempo de servidumbre está también limitado a seis años. En el séptimo año deberá suceder la liberación (v. 13). En la salida, el esclavo o la esclava deberá recibir una *indemnización* por el tiempo de servidumbre. Sería algo como una especie de "fondo de garantía por el tiempo de servicio". La esclavitud ya no es más vista solamente como un pago en trabajo para el amo/acreador, como es considerado en Ex 21,2-11. En la Ley Deuteronomica hay la conciencia de que el siervo o la sierva generan lucro para el señor (ver v. 18). Eso se expresa con la frase de Dt 15,18: "*porque el haberte servido seis años vale por un doble salario de jornalero*". El esclavo vale menos que el diario de un jornalero.

La indemnización que la ley propone es una especie de "ayuda para recomenzar la vida". Tal propuesta es típica del pensamiento deuteronomico, según el cual todo israelita debería estar en posesión tranquila de la tierra después de la liberación, a través de la cual Yavé-Dios concedió el estatuto de libertad y bendición para todos y todas, para todo el pueblo: "*acuérdate que fuiste esclavo en Egipto...*" (Dt 15,16). Tanto el recomienzo como un mínimo necesario para la existencia en cuanto a la entrega de esta indemnización por el señor, están relacionados con la bendición. De la práctica de la solidaridad depende la bendición divina¹⁸.

La Ley Deuteronomica quiere ser válida para todos los israelitas individualmente y para el pueblo de Israel como un todo. Se afirma comúnmente que este Código Deuteronomico (Dt 12-26) habría muy probablemente servido como una especie de "constitución" para el gobierno del rey Josías. Para eso se establece una relación del "libro de la ley" de la cual se habla en 2 Rs 22-23 en el contexto de la llamada "reforma Josiánica". Positiva o negativamente, eso supone que la práctica de sus parágrafos tenga en la monarquía judaíta (Josiánica) un instrumento regulador de los conflictos sociales y económicos. El rey podría proponer una solución para las relaciones sociales en conflicto con base en este código.

La expectativa por una actividad reguladora del gobernante en las relaciones sociales hace parte del ideal del monarca. Así es propuesto por ejemplo en la ideología regia del antiguo Oriente y también aparece en los llamados "salmos reales" (Sl 2; 72; 110 etc.). "*Que con justicia gobierne a tu pueblo, con equidad a tus humildes*" (Sl 72,2). Eso hace parte del ideal del buen gobernante (ver también Is 11,1ss). Es bien posible que detrás del elogio que el profeta Jeremías hace al rey Josías haya alguna indicación de la actividad reguladora de este monarca en los conflictos sociales de la época: "*...hizo justicia y equidad... juzgó la causa del humillado y del pobre ('ebion)*" (Jr 22,15-16)¹⁹. Independiente de este poder regulador, sin

¹⁸ Sobre la teología de la bendición Deuteronomica cf. CRÜSEMANN, Die Tora, esp. p.262-266. Ver también el artículo de Haroldo REIMER, "Solidariedade, bênção e prosperidade. Anotações a partir do Deuteronomio", en: *Jornal Comunidade*, n° 4, Rio de Janeiro, dez. 1995, p.4.

¹⁹ Cf. del artículo de Haroldo REIMER, "Praticou direito e justiça. Anotações sobre Jeremias 22.13-19", in: *Tempo e Presença* n° 290, nov./dez. 1996, 40-42.

embargo, se presupone que las leyes de este Código Deuteronómico sean practicadas por todos los israelitas como una respuesta a la gratuidad del amor de Dios que liberó este pueblo de la esclavitud de Egipto, dando a los "sujetos jurídicos" (= los patriarcas de las familias) la condición de posesión tranquila de la tierra. La ley debería estar en el corazón y ser meditada todos los días (Dt 6,6ss).

Pero no siempre fue así. En el caso de la ley de la liberación de esclavos y esclavas por deudas, encontramos en el libro de Jeremías un relato bastante aclarador, en dos sentidos. Jeremías 34,8ss, relata que, en la fase final de la monarquía en Judá, cuando el país estaba sitiado por los babilonios, el rey Zedequías (598-587 a.C.), el último rey de Judá, propone a los señores israelitas "pregonar una liberación" (*deror*), de modo que "*ninguno retuviese como esclavos hebreos, sus hermanos*" (Jr 34,9). La propuesta fue aceptada y celebrada en ritual de alianza (*berit*) y hecha práctica. Pasado el peligro, sin embargo, los señores se arrepintieron (Jr 34,11) y volvieron a someter a los liberados a trabajos de esclavitud. Esa transgresión de la palabra de Dios, firmada en ritual de alianza, es utilizada por el profeta como una metáfora para "pregonar la libertad... para la espada, para la peste y para el hambre..." (v. 17), lo que se concretizó con la caída de Jerusalén en manos de los babilonios en 587 a.C.

Este relato está dentro del mensaje general de Jeremías a cerca de la subyugación del reino de Judá por los babilonios, pero él testimonia la tentativa de una liberación de esclavos y esclavas en la fase final de la monarquía en Judá, después el Deuteronomio y bajo la iniciativa del gobernante. En ese contexto no se habla explícitamente de séptimo año como año de liberación, solamente hay una referencia a la liberación (*deror*). Da más la impresión de ser un hecho aislado, motivado por el gobernante. Sea lo que fuere, el texto muestra por un lado la posibilidad de intervención del gobernante cuando hay voluntad política para eso. Por otro lado, muestra también la fragilidad de la intervención del poder regulador monárquico dentro de las relaciones sociales. Parece que las "relaciones de mercado" son más fuertes que el poder regulador público.

Independiente de las condiciones concretas y contextuales para su realización, la Ley Deuteronomica propone una interferencia dentro de las relaciones sociales que generan la dependencia y la sumisión. Se refuerza la tradición de la liberación en el séptimo año, tanto para hombres como para mujeres. Y hasta se propone que los esclavos y esclavas liberadas deben recibir una "ayuda de costo" para reiniciar su vida. De doble forma la ley propone un *tiempo de gracia*. La legislación posterior de Israel, atestiguada sobre todo en Lv 25, va a traer cambios sensibles²⁰.

3. El año de la remisión de las deudas (Deuteronomio 15,1-11)

Junto a la liberación de los esclavos y las esclavas, el Código Deuteronómico (Dt 12-26) incluye otra ley referente al año sabático. Se trata del *año de la remisión de las deudas*, que debería haberse realizado al final de cada séptimo año. Por la

²⁰ Para un análisis de Lv 25 cf. en este volumen el artículo de Sandro GALLAZZI. Cf. también del cap.7 del libro de Haroldo REIMER e Ivoni RICHTER REIMER, *Tempos de graça*, p.91-102.

ocasión debería haber una remisión (*shemittah*) de las deudas acumuladas durante los años precedentes.

Esa ley del año sabático como de la remisión de las deudas no tiene paralelo anterior en la legislación social de Israel. El Código de la Alianza, que es un conjunto de leyes más amplias y más antiguas antes del Deuteronomio, recoge la ley del año de descanso de la tierra (Ex 23,10-11). La ley de *descanso de la tierra* no tiene continuidad en el Deuteronomio y, en su lugar, surge la ley del año de la remisión de las deudas. Ya vimos que de una manera modificada el "derecho de respigar" continúa en el Deuteronomio garantizado a los pobres cada año (Dt 24,19-21). De forma crítica se podría decir que esta transformación supone que es más fácil dejar a los pobres respigar (recoger las espigas que quedan después de la cosecha) y perdonar sus deudas que dejarlos invadir libremente las propiedades.

Si la ley del descanso de la tierra buscaba interferir en las relaciones de producción con la tierra, si la ley de la liberación de los esclavos buscaba conciliar relaciones sociales conflictivas, la ley del año de la remisión de deudas busca interferir más profundamente en las relaciones económicas y justamente ahí donde se inicia todo un círculo vicioso: en el proceso de endeudamiento y dependencia. Veamos el texto-base en Dt 15,1ss:

- (v. 1) “Al cabo de siete años harás remisión.
- (v. 2) En esto consiste la remisión:
 todo acreedor que prestó a su prójimo alguna cosa
 hará remisión de lo que haya prestado a su prójimo;
 no exigirá tributo/interés a su prójimo,
 si se invoca la remisión en honor al Señor.
- (v. 3) Del extranjero podrás exigir tributo,
 pero a tu hermano le concederás la remisión de lo que te debe;
- (v. 4) con el fin de que no haya ningún pobre junto a ti...”

En los tiempos bíblicos, sobre todo en la época del Antiguo Testamento, los tributos a ser pagados al rey y al templo constituyen una carga pesada. Además del tributo en especie había aún servicios a ser realizados para el monarca dentro de un acuerdo típico de una sociedad tributaria, pre-capitalista: los campesinos deberán ejecutar trabajos forzados (ver 1 Sm 8, 11-18). Eso ya constituía una elevada carga de obligaciones para una familia campesina israelita. A veces, el tributo para el rey o gobernante se constituía en un punto principal del conflicto social, estableciéndose un conflicto entre el campo y la ciudad²¹. Pero había aún otras "cargas sociales".

Justamente las relaciones económicas entre los israelitas despojados, en este período bíblico, constituyen el principal mecanismo para la subyugación servil de personas. Se trata ahí sobre todo de transacciones y relaciones que se dan en el día-a-día, en general sin la intermediación del poder público (monarquía). El foco está en el préstamo a las familias pobres, que no obtuvieron una cosecha suficiente o que fueron perjudicados por problemas de salud, de catástrofes naturales o de guerras.

²¹ Para el caso de Miqueas, a finales del siglo 8 a.C., cf. Haroldo REIMER, "Ruína e Reorganizaçao. O conflito campo-cidade em Miquéias", *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana* No. 26, Petrópolis / São Leopoldo, 1997, p.99-109.

En este caso, la salida es pedir un préstamo, dejando, muchas veces, hijas, hijos, y la propia tierra como hipoteca de la deuda asumida. El pago de la deuda, en general, estaba asociada al cobro de intereses, algunas veces con tasas exorbitantes de hasta 40 y 60% al año. Los profetas fueron intransigentes en la denuncia de que tales transacciones muchas veces venían "amañadas" como las balanzas engañosas (ver Am 8,4-7) o de fraudes en los tribunales (ver Am 2,7; 5,10; Is 10,1-3) en el sentido de "comprar" al pobre y de robar sus derechos. Por la vía de la economía y de las relaciones de deudas, los pobres acaban siendo comprados por una miseria (Am 8,6) y "el deudor es esclavo de su acreedor" (Pr 22,7). La jurisprudencia desempeñaba un papel importante en todo esto. La institución de la esclavitud en el antiguo Israel tiene en los contratos de deudas su causa principal. Así, el problema del endeudamiento acaba disolviendo toda la estructura social del país.

La institución de la ley del *año de la remisión* o del *perdón de deudas* propuesta por la Ley Deuteronomica, justamente buscaba interferir directamente en estas relaciones sociales y económicas. Ella tenía la función principal de prevenir que israelitas empobrecidos terminaran por caer socialmente hacia el régimen de la esclavitud temporal, perdiendo, así, la ciudadanía plena cuando se trataba de jefes de familia patriarcal. La Ley Deuteronomica buscaba interferir deliberadamente en las relaciones económicas dentro del propio pueblo. Tal intervención hace parte de la "voluntad" de Dios. El objetivo mayor de tal intervención divino-legal en la economía está expresada en Dt 15,4: "...con el fin de que no haya ningún pobre junto a ti". Por la ley del *año de la remisión* Dios buscaba cuidar para que en su pueblo no hubiese pobres, que su "comunidad" fuese una señal/sacramento para un mundo mejor.

La propuesta concreta de la ley tiene su lado pintoresco. El perdón de una deuda era acompañado de una acción simbólica-práctica. El término hebreo *shemittah*, que normalmente es traducido por *remisión* en varias traducciones de la Biblia literalmente significa "abrir la mano". Se presupone aquí la práctica de que los acreedores andaban con los contratos de deudas en sus manos. Tales contratos eran muchas veces inscritos en tablillas de arcilla, secadas después al sol. Por eso se afirma algunas veces que los acreedores "andan pesadamente", justamente por causa de estos contratos escritos en tablillas de arcilla. Hacer una *remisión* de la deuda significaba concretamente dejar caer las tablillas de arcilla de modo que se fragmentaran en el suelo. Con la tablilla inutilizada, la deuda estaba perdonada. En términos actuales, el hecho de "rasgar los pagarés" o el contrato sería una acción equivalente.

La propuesta de la ley es que tal *remisión* suceda "al final del séptimo año". En este año debería ser hecha la *remisión*; todas las deudas recibidas deberían ser perdonadas y el acreedor debería renunciar a ciertos mecanismos coercitivos legales como hipotecas, que fuerzan a los empobrecidos a una relación de dependencia. La idea de *remisión* de deudas de tiempo en tiempo tiene precedente y paralelo fuera del ambiente cultural de Israel.

En Mesopotamia antigua, esa tradición tiene su antecedente en los llamados *decretos-mesaram*, esto es, edictos no regulares de perdón de deudas relacionadas con la subida al trono de algún nuevo gobernante, o en casos de extrema crisis social. El más conservado de estos decretos es el decreto *Ammi-Saduqa* (1646-1626 a.C), uno de los sucesores del famoso rey Hamurabi, en Babilonia. Veamos algunos extractos de este decreto:

- 1 "Con relación a deudas públicas de campesinos, pastores (...) trabajadores ocupados en áreas de pastizales, proveedores del palacio -a fin de que ellos se puedan fortalecer y sean tratados de forma justa -, está decretado:
el acreedor no hará uso de mecanismos de coerción contra los deudores.
- 3 Quien tuviere prestado cereal o plata a algún académico o amorreo como crédito a base de intereses (...)
y sobre eso mandó a confeccionar una tablilla (documento)
- por el hecho de que el rey quiere restablecer el orden justo en el país-
el documento se considerará sin valor;
según el tenor del documento no podrá (mandar) cobrar cereal y plata"²².

El objetivo de este tipo de decreto era el (*re*)establecimiento del orden de justicia en el país. En él también se incluía las deudas privadas. La intención de la ley era interferir en los mecanismos de endeudamiento y dependencia vigentes en la sociedad de modo que, preventivamente o circunstancialmente, evitara los efectos dañinos de la esclavitud por deudas, y la precarización de la vida como consecuencia de esto.

Tal objetivo también puede ser presupuesto para la situación de Judá hacia mediados del siglo 7 a.C. Eso porque hay en ese momento una constelación nueva. El dominio extranjero está en franco proceso de retirada. E internamente en Judá hay un movimiento social capitaneado por el "pueblo de la tierra" y que tiene en Josías su elemento simbólico-real. Ese movimiento social probablemente aseguraba los derechos de los campesinos ricos ("pueblo de la tierra"), pero muy probablemente realizó también pasos significativos para aliviar las tensiones sociales, sobre todo las cargas impuestas a los "pobres de la tierra". Es en ese sentido que podemos entender el elogio (¿deuteronomista?) de Jeremías a la administración josiánica (ver Jr 22,15b-16).

Frente a tal legislación fácilmente podría surgir la pregunta: "pero ¿quién, entonces, va a prestar dinero o cereal a otra persona?" Justamente este cuestionamiento está detrás de las formulaciones de Deuteronomio 15,7-11. En este texto, los israelitas ricos son exhortados a "no endurecer tu corazón, ni cerrar tus manos a tu hermano pobre" (v. 7), sino "abrir tu mano y prestarle lo que le falta (= al pobre)..." (v. 8). Se trata de una *exhortación o amonestación legal*, que en general es típico en el lenguaje deuteronomista. Se exhorta a la práctica continua de préstamos justamente para quien tal vez, no tiene condiciones de pagarlos. De la práctica de continuar prestando a personas necesitadas depende la continua bendición divina: "*por eso te bendecirá el Señor, tu Dios, en toda tu obra y en todo lo que emprendieres*" (v. 10). La argumentación es teológica. La bendición y la prosperidad, concretamente la tierra, la libertad y la producción, son vistas como una dádiva de Dios creador y liberador. Creer en ese Dios debe tener consecuencias **éticas** bien claras y definidas en el parágrafo de esta "ley orientadora". Es verdad que esta exhortación para la práctica de préstamos y su vinculación con la concesión de la bendición divina se sitúa en los parámetros de la teología de la retribución. Pero ese es el esquema teológico

²² Traducción según el texto alemán en F.R.KRAUS, *Königliche Verfügungen in altbabylonischer Zeit*, Leiden, 1984, 169-170. Sobre el asunto cf. J. Severino CROATTO, "Deuda y justicia en tiempos del Antiguo Oriente", *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana* No. 5/6, Petrópolis / São Leopoldo, 1990, p.35-39.

con el que trabaja el Deuteronomio. La *liberación* debe tener consecuencias para la *libertad* de todos, de lo contrario, todo el proceso sufre retroceso.

Hay algunos problemas en cuanto a la relación con el "extranjero" o "extraño", el cual, según Dt 15,3 y Dt 23,19-20, puede recolectar tributo o cobrar intereses. Se piensa muchas veces que hay aquí algún tipo de xenofobia. Tal extranjero, sin embargo, no es el migrante o peregrino pobre (hebreo *ger*). El migrante (*ger*) tiene la protección garantizada entre las "personae miserae". En el Deuteronomio, el *ger* es citado varias veces al lado de los huérfanos, viudas, levitas y pobres (Ver Dt 14,29; 24,17), como claros beneficiarios de la ley deuteronomista. Siempre hay una referencia a la situación anterior de Israel, por ejemplo, como *ger/migrante* en Egipto, o en la situación de Abraham como migrante en Canaán. El término hebreo aquí usado para "extranjero" es *nokri*. Parece tratarse de gente extraña al pueblo, probablemente comerciantes extranjeros, establecidos en Israel con el firme propósito de "hacer riquezas". Con esa gente habrá "relaciones comerciales". A éstos se les podrá cobrar intereses y tributos. Pero los empobrecidos del propio pueblo, deberán recibir préstamos necesarios para su sobrevivencia (Ver Dt 15,7-11; 23,19). En esta diferenciación probablemente está una limitación en el proyecto de esta ley.

El objetivo mayor de la ley, sin embargo, está bien claro: *un endeudamiento prolongado/crónico deberá evitarse a través del perdón o remisión de las deudas de modo que ningún israelita devenga en una relación de dependencia, haciéndose esclavo*. Teológicamente, eso corresponde a la *estructura básica del Deuteronomio*, según el cual, *Yavé-Dios liberó a su pueblo de la esclavitud de Egipto para vivir como pueblo libre en tierra liberada*. Para el pensamiento deuteronomista, eso es bendición individual, que debe también ser salvaguardada de forma colectiva para todo el pueblo.

Debemos aquí aún incluir una reflexión final. La propuesta legal del año de remisión buscaba deliberadamente interferir en las relaciones económicas de Israel en este período. Eso es caracterizado como voluntad expresa de Dios. El perdón regular de deudas buscaba atenuar el yugo de las deudas. El perdón de deudas, sin embargo, no resolvía el problema por completo. Es a esto que probablemente se refiere la frase un poco enigmática de Dt 15,11: *"nunca dejará de existir pobres en la tierra"*. Es que *el perdón aliviaba la carga, pero no eliminaba los mecanismos*. A pesar que la ley deuteronomista enfatiza en Dt 23,19 que los préstamos a los israelitas/judaítas deben ser hechos sin cobrarles intereses, en la práctica, el cobro de intereses debe haber continuado. Es por esto que se podría explicar la flagrante contradicción entre Dt 15,4 (*"...para que no haya pobre"*) y Dt 15,11 (*"nunca dejará de existir pobres..."*).

4. Resumen y perspectivas

El año sabático con sus diversos énfasis significaba una interrupción temporal del curso de la historia del pueblo de Israel. La *liberación de esclavos y esclavas, el descanso de la tierra y sobre todo la remisión o perdón de deudas al final del séptimo año constituían intervenciones concretas en la historia y en la vida del pueblo de Dios*. Eso hacía que la tierra y los pobres de la tierra pudiesen experimentar de forma concreta la gracia actuante en la historia y en la vida particular, familiar y comunitaria. Por tratarse de leyes que brotan en medio de conflictos sociales, las propias leyes tienen formulaciones ambiguas, a veces hasta privilegiando a los señores ricos.

En términos teológicos, sin embargo, podemos decir que *el reino de Dios se anticipa en la historia*, así sea por breves momentos. ¡Hay *tiempos de gracia*! La voluntad de Dios se hace realidad a través y en forma de la ley y de la gracia que actúan con consecuencias concretas en la vida de las personas. La Torá o la ley es un modo de Dios de intervenir para guiar el curso de su pueblo en los caminos del derecho y la justicia, evitando graves crisis en la vida del pueblo y salvaguardando la bendición de Dios. El año sabático es un tiempo fuerte para recomenzar.

Haroldo Reimer

Alameda Alcides, 102

Icaraí

Niterói/RJ

24230-120

Brasil

LA LEY DEL AÑO SABÁTICO: PARA QUE LOS POBRES ENCUENTREN QUE COMER

Un estudio sobre Éxodo 23,10-11

Resumen

Un texto es siempre un texto. Y el texto siempre quiere mostrar o esconder una situación. Éxodo 23,10-11 es un texto que evidencia una situación. Habla de tiempos jubilares. La manera como este texto se estructura centraliza el tema de descanso. Este tema está enfatizando un propósito: para que los pobres coman. El texto es el resultado de una lucha de pobres sin tierra. La tierra se constituye para las personas en una base indispensable para la vida y quién no la posee corre el riesgo de morir de hambre. Los pobres constituyen un grupo de personas que luchan para comer en una sociedad donde sólo son dueños de la tierra aquellos que tienen el derecho de plantar y cosechar.

Abstract

A text is always a text. And the text always seeks to show or to hide a situation. Exodus 23,10-11 is a text which gives evidence of a situation. It speaks of Jubilar times. The way this text is structured centralizes the theme of rest. This is to emphasize a purpose: so that the poor might eat. The text is a result of a struggle by poor people without land. Once the land is constituted as the indispensable basis of life, those who do not have it run the risk of dying of starvation. The poor are constituted in groups of persons who struggle to eat in a society where only the owners of land have the right to plant and to harvest.

Introduciendo el asunto

Cuando los reyes habían muerto, un mendigo, descalzo, se sentó en el trono. “Dios” susurró para él: “los ojos del hombre no soportan mirar directamente para el sol, pues quedan ciegos. ¿Cómo, entonces, el Todo Poderoso podía mirarte directamente? ¡Ten piedad, Señor, modera tu poder, reduce tu esplendor para que yo, que soy pobre y enfermo, pueda verte!” Entonces — ¡escucha, viejo! — Dios se transformó en un pedazo de pan, en un vaso de agua fresca, en una cálida túnica, en una mujer amamantando un bebé. “Gracias Señor”, susurró él. “Te humillaste para mi bien.

Te convertiste en pan y agua, en una túnica cálida, en mi mujer y en mi hijo para que yo pudiera verte. Y yo te vi. ¡Me curvo y adoro tu rostro en muchos rostros!”¹.

El material que tenemos disponible en los textos de la Biblia da un fuerte énfasis a las relaciones entre el pueblo y la tierra. Se enfatiza la idea según la cual, la prosperidad de la tierra depende de la obediencia del pueblo a la alianza con Dios. Así, fue surgiendo en la caminata histórica de Israel un conjunto de prescripciones para garantizar esa obediencia. Dentro de tantas prescripciones, encontramos aquellas que nos hablan del “tiempo”, de los tiempos jubilares, del tiempo de descanso.

En el Antiguo Testamento las prescripciones del *shabat* tienen un papel importante. El descanso aparece en muchas narrativas, ratificando que el tiempo es, especialmente, una dádiva. Por eso, desde el primer relato de la creación, a través de la historia del maná hasta el memorial de Nehemías, leemos pasajes que hablan del *shabat*.

Los textos que hablan del *shabat* están dentro del conjunto de textos identificados como “códigos de leyes”. Estos códigos son, en verdad, colecciones de textos legales que probablemente surgieron en tiempos específicos en el seno del pueblo de Israel. Entre estos códigos se encuentra “el Código de la Alianza” en Exodo 20,22-23,19. Este conjunto habla de temas como: leyes del culto, leyes acerca del trato con los esclavos, leyes que tratan casos criminales y las leyes sociales. Nos interesa verificar dentro de ese “código” el texto que habla del año sabático de la tierra, teniendo como objetivo analizar algunos aspectos de prescripciones de esa ley, en su estrecha relación con el hambre del pobre. Teniendo en cuenta que el texto es siempre el resultado de una lucha, es muy importante que percibamos los elementos de lucha política y social.

Antes de entrar propiamente en este asunto, es bueno recordar que la mayoría de los textos legislativos están concentrados en el Pentateuco. En él, las leyes están dispersas dentro de diferentes contextos históricos y sociales. El texto es releído en confluencia con el hecho económico, social y religioso. Son sectores donde el conflicto de intereses se sitúa dentro de la sociedad y obliga a que los legisladores intervengan. Es claro que el hecho ideológico es siempre el principio en virtud del cual el conflicto va a ser solucionado.

1. Las prescripciones legales y la evolución social

La historia bíblica nos informa que los pueblos israelitas pasaron por diversas fases en su sociedad. Se inició con el nomadismo. El pueblo nómada no está dividido, aparentemente, en clases sociales. Sus tribus internamente son constituidas por grupos familiares casi homogéneos, pudiendo unas familias tener más pertenencias y otras menos, sin formar diversos estratos sociales. El propio esclavo dentro de esta constitución social hacía parte de la familia.

En la segunda fase, el pueblo pasó de la vida nómada a la vida sedentaria. En este cambio sufrió un proceso de profunda transformación social. La unidad deja de ser la tribu para ser el clan. La vida social se torna en una vida típica de las aldeas. Es posible que en el inicio de la sedentarización todos los israelitas gozasen de con-

¹ Nikos Kazantzakis. *A última tentação de Cristo* - extraído do livro de Jonathan Kirsch, *As prostitutas na Bíblia - algumas histórias censuradas*, Rio de Janeiro, Editora Rosa dos Tempos, 1998, p.1.

diciones sociales más o menos idénticas. La sobrevivencia dependía de la tierra y los propietarios salvaguardaban sus patrimonios. No había en este período grandes fuentes de lucros y la sobrevivencia era el principal objetivo del pueblo. El nivel era bastante modesto². Esto se modifica totalmente con la implantación de la tercera fase, que es la monarquía.

La fase monárquica rompe el equilibrio que existe entre las familias. Esto se da mediante la llegada de nuevas coyunturas económicas, sobre todo, por las transformaciones comerciales que influían en el rápido enriquecimiento de algunos y en el empobrecimiento de muchos.

Durante las transformaciones sociales las prescripciones surgen con la intención de amenizar los conflictos que nacen en medio de las relaciones sociales entre ricos y pobres. Todos los problemas económicos y sociales van a ser evidenciados en los códigos legales.

El pueblo de Israel por haber vivido diversos momentos en su caminata, retoma su historia como compañera de camino en los momentos de crisis y conflictos sociales. Este rescate no buscaba reconstruir el pasado, sino que el pasado tiene sentido para el pueblo a partir del momento referencial del presente. Ellos releen el pasado para dar sentido al momento presente. Así el pasado se transforma en la medida en que es leído en un nuevo contexto. De esta forma, los textos son releídos y reinterpretados en tiempos diferentes. Por eso encontramos tres momentos específicos donde el año sabático es utilizado para influenciar la sociedad israelita.

2. El año sabático en diferentes contextos

Para comprender en qué contexto está el texto de Exodo 23,10-11, conviene verificar cómo el shabat de la tierra aparece en los diferentes códigos dentro del Pentateuco. Esto significa que la sociedad, en momentos distintos, dio un valor social, económico y religioso al tiempo de descanso de la tierra.

2.1. Código Deuteronomico (Dt 12-26)

El núcleo más antiguo de este código se encuentra en Dt 12-26. Este código tiene como base el Código de la Alianza actualizado para su época. El año de reposo del campo es transformado en un año de remisión de las deudas. Hay una reinterpretación de la antigua ley del año sabático de la tierra, acrecentándole un nuevo

² Según las investigaciones arqueológicas, en el siglo X, las familias tenían un mismo nivel económico. Las excavaciones arqueológicas de las ciudades israelitas testimonian, en parte, esta igualdad de condiciones. En Tirsa, por ejemplo, se nota que las casas del siglo X aC tienen las mismas dimensiones y las mismas disposiciones. Ya en excavaciones en el mismo lugar, cuando se pasa del estrato del siglo X al siglo VII, surge un contraste bien definido. Se descubre que la cuadra de casas ricas estaba separada de la cuadra de casas pobres. Las casas eran más grandes y bien construidas. Esta situación muestra una revolución social en el pueblo de Israel. Se formaron dos extremos sociales. De un lado los ricos propietarios que especulan, explotan y roban, se convirtieron en comerciantes inhumanos. Por otro lado, están los pobres, los débiles, los pequeños que sufren las consecuencias de la explotación de los ricos. (Sobre este asunto vea: Volkmar Fritz, *The City in Ancient Israel*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995; Israel Finkelstein, *The Archeology of the Israelite Settlement*, Jerusalén, Israel Exploration Society, 1988).

sentido social. Eso aparece en Dt 15,1-11. Entonces, la ley del descanso sabático de la tierra se transforma en una ley de remisión de las deudas sociales.

En este contexto, el año sabático afirma la liberación de los esclavos después de seis años de trabajo, viene como consecuencia de la liberación de las deudas. En esta tradición, se apela para el *shabat* sobre bases más históricas. Con el *shabat* se recuerda por un lado, que la historia de Israel es la historia de los esclavos traídos de Egipto, y por otro, la relación de Yahveh con la tierra.

En resumen, podemos decir que en el Código Deuteronomico las deudas son perdonadas “para que no haya pobres en medio de ti”. Se defiende a los campesinos endeudados que fueron esclavizados.

2.2. Código de la Santidad (Lv 17-26)

Esta ley proviene tal vez, del final de la monarquía. Es originaria de una situación diferente de la tradición deuteronomista. Probablemente fue hecha durante el exilio, pero el código recibió su forma definitiva después del exilio. Escrito alrededor del 450 a.C., con transformaciones y adaptaciones de leyes anteriores para la situación de la sociedad que ya no tiene un estado autónomo.

Este documento contiene elementos muy antiguos. En su mayor parte está formado por la llamada “Ley de la Santidad” (Lv 17-26). El código debe haber existido separado del Pentateuco y fue incorporado a él en fecha posterior. Se nota que el código reúne elementos legales de épocas como la del nomadismo, al lado de otras leyes más recientes. Su principal característica consiste en exigir del pueblo la santidad. Las leyes se refieren principalmente al culto y al sacerdocio.

La Ley de la Santidad argumenta, eco-teológicamente que: “la propia tierra debe observar el sábado para Yahveh”. Se trata de un tiempo de recuperación, durante el cual ella no tiene necesidad de producir. La tierra pertenece a Yahveh. Cuando ella reposa en el sábado, reposa “en honra a “Yahveh”. Aquí, lo que está en primer plano es el derecho y el privilegio de Yahveh como el dueño de la tierra. Por eso, lo que Yahveh exige no tiene como objetivo ser un privilegio para sí, pues El no come ni necesita descansar, sino la tierra, como las personas y los animales necesitan tener el derecho a la regeneración.

En las dos lecturas de la ley del año sabático se puede verificar que la discusión en cada una de ellas tiene un foco diferente. El Código de la Santidad enfatiza que el descanso de la tierra debe ser hecho en honra a Yahveh. En él no se hace referencia a los aspectos sociales como el hambre de los pobres, discutido en el Código de la Alianza en Ex 23,11, y las deudas de los campesinos, discutido en el Código Deuteronomista de Dt 15,1-11.

El Código de la Santidad se distingue del Código Deuteronomico por su preocupación dominante con los ritos y el sacerdocio y un llamado constante a la santidad de Yahveh y de su pueblo. Se trata de cuestiones religiosas, en cuanto que en el Código Deuteronomico la atención recae más sobre las cuestiones sociales. Veamos la situación en el Código de la Alianza.

2.3. Código de la Alianza (Ex 20,22-23,19)

Este Código es presentado por los estudiosos como el más antiguo del pueblo de Israel. Se habla de su aparición en el tiempo de los Jueces³, más o menos, en el siglo XII, pasando por transformaciones y adaptaciones en cada sociedad que lo releyó y lo actualizó. Esta importante y antigua colección de leyes evidencia su origen en la justicia popular de una sociedad sin clases. Él determina las relaciones sociales en una sociedad aún poco organizada, en la cual las tradiciones religiosas son fuertes y la autoridad política es débil.

Para entender la complejidad de este código conviene observar la frase con que inicia, así como también los demás textos legislativos. El texto dice: “Yahveh dice a Moisés: así dirás a los hijos de Israel...”. Es importante destacar esta situación, pues ella indica cual es la autoridad que está por detrás de las leyes. Es la autoridad de Yahveh. La frase inicial también dice a quien se destina la ley: “para los hijos de Israel”. La ley se dirige a un pueblo que tiene a Yahveh como Dios, a un pueblo que respeta a Moisés como un mediador y legislador. Por eso se le debe obediencia.

Dentro del Código de la Alianza, en Ex 23,10-11 se encuentra el pasaje que habla de un ritmo de tiempo que debe ser obedecido. Debe ser guardado un año cada siete años. Esto es, son seis años de trabajo seguidos de un año de descanso. Es preciso, entonces, analizar a qué se destina ese descanso.

3. *Shabat*: ¿subsistencia de la tierra, del pobre y de los animales?

Un texto nunca es neutro. Él quiere mostrar o esconder algo. Exodo 23,10-11 centraliza una problemática socio-política que necesitamos entender. Para eso es necesario hacer una lectura que nos muestre la realidad que podemos extraer de ese acontecimiento registrado en la historia de Israel. Por cierto, el texto trata de luchas. Las luchas son en torno de un problema social y ambiental. Es en esa problemática social y económica que nace la situación que da origen a lo que vamos a analizar. Veamos.

3.1. Texto

v.10 Seis años sembrarás tu tierra, y recogerás sus frutos;

v. 11 al séptimo la dejarás descansar y no cultivarás, para que los pobres de tu pueblo encuentren qué comer, y lo que quede lo comerán los animales del campo. Harás lo mismo con tu viña y tu olivar.

³ El origen del Código de la Alianza debe ser situado en el período de los jueces, después del período del desierto, pues el código fue hecho para un pueblo de agricultores y no para un pueblo nómada del desierto. En el texto tampoco hay referencias a la monarquía de Israel o Judá. (Cf. Carlos Mesters. “O livro da aliança na vida do povo de Deus – Êxodo 19-24.” In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, n.23, Petrópolis, Editora Vozes, 1996, p.105.

Al mirar el texto notamos que el pasaje se centra en el descanso de la tierra: “no cultivarás”. Esto puede ser una indicación de que el año sabático pudo tener en su origen, el conocimiento y la práctica de ventajas agrícolas. A mi modo de ver, la expresión “para que”, es central; en ella vemos el propósito del descanso: “para que los pobres de tu pueblo encuentren qué comer”. Esto apunta al provecho social del descanso de la tierra. El campo en descanso estará abierto al libre acceso para los pobres y los animales. Por eso, la pregunta que va a orientar nuestro estudio es: ¿Qué están haciendo los pobres en este texto?

Tenemos conciencia de que siempre es difícil estudiar una ley. Es difícil porque exige mucha atención, sobre todo, cuando la ley es antigua y se reporta a una sociedad con valores sociales, políticos, religiosos y económicos tan diferentes a los de nuestra realidad hoy. Es difícil porque corremos el riesgo de una interpretación errónea. Siempre “creemos” que la sociedad retratada en el texto es de tal o cual manera. Es difícil porque no sabemos el referencial de espacios y cómo estas unidades sociales comparten esos espacios, las fronteras que estaban establecidas, y muchas otras situaciones que tornan difíciles el estudio de una ley. Pero sabemos de una cosa: la ley tiene un sentido cierto y preciso. Esto debe ser observado por medio del análisis del texto junto con su contexto.

3.2. Para entender el contexto

Es a partir de lecturas de textos del Antiguo Testamento que estamos conscientes de que es en función de las condiciones concretas de vida que se desenvuelve la legislación, y no como consecuencias lógicas de un ideal solamente filosófico. En el Código de la Alianza estamos delante de un conjunto de leyes antiguas, sin fecha. Sabemos, sin embargo, que una ley siempre representa una situación concreta del pueblo. Así podemos notar que el texto está hablando de agricultores. La ley fue hecha para un pueblo agricultor. Pueblos que preparaban la tierra, sembraban, cosechaban (v.10), poseían viñas y plantación de olivar (v.11). Eran campesinos viviendo y sobreviviendo de la tierra y en la tierra. Pero una ley fue prescrita. Si ella fue necesaria es porque, en esta sociedad de campesinos, habían fallas, conflictos y luchas sociales. Habían pobres que no podían sembrar y recoger. Habían pobres que no tenían que comer, pero luchaban para que la comida llegase a su mesa. Por eso las instituciones eran obligadas a confrontar la situación y defender posiciones que asegurasen el derecho de sobrevivencia a aquellos que no lo tenían.

En relación a la tierra, comparada con las tierras vecinas de las regiones del Nilo y del Eufrates, la tierra del pueblo bíblico fue siempre tierra bastante pobre. El suelo de la tierra no dispone de tantas riquezas. Sin embargo, la tierra, fértil o no, constituye para los campesinos del Israel Antiguo, la base indispensable para la vida. Así, la tierra hace parte de los valores elementales de la sociedad israelita. Poseer un campo y algunos animales son la condición básica para que los campesinos libres pudiesen comer junto con sus familias. Por tanto, la situación tanto social como económica en un sistema agrícola está unida a la posesión de la tierra como fuente de sustento de la vida y la estabilidad social del pueblo.

Los campesinos palestinos y los escritores de la Biblia sabían, por experiencia propia, lo que significaba una mala cosecha, una producción mejor o peor, las sequías, los desastres ecológicos como consecuencia de las guerras, las catástrofes

que tenían como resultado grandes períodos de hambre y de pestes. Pero también estaban lejos de saber el alcance de las consecuencias que vendrían por la intervención del ser humano en el ambiente natural provocando daños irreparables a la biosfera. A esto añadimos la ambición exagerada por poseer la tierra que trae como consecuencia el olvido de las personas pobres que necesitaban sobrevivir en la tierra. Pero ellos ya tenían sus conflictos y para solucionarlos establecen leyes que limitan y delimitan la vida del pueblo en la toma de la tierra.

4. Las prescripciones del año sabático

A pesar de que los textos bíblicos ofrecen “una idea” de igualdad social en el inicio del período sedentario, notamos que los pobres estaban presentes. Y los pobres luchaban contra el empobrecimiento. Son luchas que están registradas en los códigos de leyes que buscaban equilibrar la distribución de renta entre las personas. Se ve que en el año sabático, la ley les garantizaba el derecho a los productos de la tierra: “para que los pobres coman” (Ex 23,11). También las deudas eran perdonadas: “para que no haya pobres en nuestro medio” (Dt 15,4). En el año del jubileo se deberá proclamar una liberación general y cada uno podrá recuperar su patrimonio (Lv 25,10). Por cierto, estas leyes no surgieron por causa de los sentimientos humanitarios de los líderes en Israel, sino por causa de luchas sociales.

Es cierto que lo básico de las prescripciones referentes al año sabático eran una búsqueda por remediar la condición y situación del pobre. El año sabático lucha contra la desigualdad social emergente dentro de la sociedad. Si procuramos mirar en las entrelíneas del texto, veremos una escena importante. El texto describe un comportamiento injusto y destructor del sujeto “tu”. Ellos son capaces de sembrar y recoger sin importarles el hambre del pobre que vive en su medio. Sólo que no podemos decir que estos pobres estaban callados y sumisos. El texto es prueba de su lucha. El texto es su voz. Es la voz que registra una protesta. Voz que llama y grita por respeto e igualdad. Voz que lleva líderes a legislar y determinar espacios que garanticen en lo mínimo la comida del día a día. La lucha por la igualdad está en todas partes y en todo lugar. Y en el lugar del pobre es que Dios se revela. Y en este texto la(s) persona(s) que legislan está(n), también, dentro de un grupo que cree en esta revelación de Dios. Son pobres identificados que luchan también por causa de los pobres hambrientos. Ellos ven que es en la lucha, que la igualdad puede suceder para todos. Sin embargo, es difícil saber hasta qué punto esas leyes fueron practicadas y qué resultados tuvieron.

4.1. La formulación del texto

Las frases que componen el texto no están formulando una serie de imperativos abstractos. Ellas expresan lo concreto de la vida de una sociedad. Las formas de relaciones sociales aparecen en todo el tejido del texto. Para entender mejor esta problemática conviene observar, cómo están entrelazadas las palabras que van formulando las frases y componiendo el texto. Así queremos distribuir el texto, procurando verificar lo que las frases nos quieren comunicar. Procurando siempre destacar que el análisis, por más minucioso que sea, nunca llega a contemplar la riqueza del

texto. Esto quiere decir que el texto tiene una riqueza por sí solo y lo propio del texto es que él es análisis. Él es el resultado de una lucha. Lucha que no quedó invisible.

4.2. La composición del texto mediante las frases

- | | | |
|----|---|--|
| A. | Seis años
(durante esos seis años) | sembrarás tu tierra
recogerás tus frutos (de la tierra) |
| B. | pero en el séptimo año

(en el séptimo año) | la dejarás descansar

NO LA CULTIVARÁS |
| C. | PARA QUE: | |
| 1 | tengan que comer | los pobres de tu pueblo |
| | de las sobras | 2 también coman los animales del campo. |
| D. | Así harás también con tu viña y con tu plantación de oliva. | |

En el momento en que miramos el texto, de inmediato salta a nuestros ojos la palabra *shabat*. Tal vez porque estamos acostumbrados con su mensaje de descanso. Así, la palabra abarca un campo de visión muy amplio. El *shabat* es traducido por descansar. Pero, ¿a qué descanso se refiere? Una palabra no consigue comunicar su verdadero sentido si la separamos del conjunto de las palabras con que ella está relacionada. Las personas se comunican a través de frases. Y las frases unidas forman párrafos, y nuestro párrafo, a pesar de pequeño, tiene el privilegio de comunicar dos grandezas: una social y una ecológica.

No podemos dejar de percibir que el *shabat* es la palabra clave del texto. Tiene la tarea de unir lo que se comunicó antes con lo que viene después. Por eso es importante analizar el texto partiendo de lo que nos comunican las frases. Mirémoslas por pares. Cada dos frases se comunica una realidad. Así, tenemos tres pares de frases, cada par con una finalidad específica: el primer par dice lo que se debe hacer durante los seis años: “sembrar y recoger”; el segundo dice lo que no se debe hacer durante los seis años: “dejar descansar, no cultivar” y el tercer par dice la finalidad de las cuestiones anteriores, porque no se debe plantar en el séptimo año: “para que pobres y animales coman”. Esta orden vale también para las uvas y el campo de oliva. Se observa que el texto tiene bases en verbos que se complementan y se corresponden.

4.3. Seis años: tiempo de sembrar y recoger

La primera doble frase está regida por el verbo sembrar. El verbo se refiere a la acción de extender las semillas en los campos. La segunda frase viene comandada por el verbo recoger. El verbo *'asap* indica la acción de recoger una cosecha, por tanto, el uso importante de la palabra está relacionada con la cosecha. Siendo

que Israel era un pueblo agrícola, el acto de sembrar y recoger una cosecha tenía un grande significado para ellos. El acto de recoger era celebrado con grandes fiestas. Los eventos eran contados a partir de las cosechas o con base en ellas⁴. Las tres fiestas principales del calendario judío estaban relacionadas con tres épocas de cosechas. Así podemos entender la importancia de esas acciones en la sociedad agrícola de Israel.

4.4. Pero el séptimo año es tiempo de descansar, tiempo de no cultivar

Esta frase inicia con un “pero”. El término llama la atención para el asunto que va a ser enunciado enseguida. Es donde el texto coloca el tema de la prescripción. Aquí el legislador pone en evidencia aquello que debe ser observado en el “séptimo año”. Este asunto, por ser la ley propiamente dicha, quiere decir, el motivo de toda la recomendación de lo que se debe hacer durante seis años, que es: “plantar y recoger”, está demarcada por dos frases que se corresponden, una reforzando a la otra. Se introduce el tema con la frase “la dejarás descansar” y luego, enseguida, se da mayor énfasis al asunto con la frase “no cultivarás”.

La frase central en el texto es la segunda. Ella caracteriza el texto como texto de prohibiciones. Es presentada en la segunda persona del singular, y la ley es dirigida al individuo “tu”. Se nota la importancia de este enunciado por la fuerza que tiene la acción de cultivar la tierra en Israel. En una sociedad donde los eventos centrales vienen demarcados por la cosecha.

La traducción tradicional del verbo *shabat* se refiere al acto de “descansar”, pero la idea básica del verbo en este texto es la de “interrumpir”. El “tu” debe interrumpir el cultivo del suelo durante un año. Esta interrupción tiene un gran propósito que es enunciado en la doble frase: “para que los pobres y los animales coman”.

4.5. “Para que encuentren qué comer los pobres de tu pueblo”

Las frases de ésta tercera doble son de significativa importancia para el texto. Ellas también vienen indicadas por un término clave: “para que”. El término inicia la explicación de todo lo que fue dicho anteriormente. ¿Qué propone esta ley, que hasta cierto punto es difícil de ser respetada en una sociedad que depende de la plantación para su sobrevivencia?

Los pobres de tu pueblo pertenecen a una clase que se contrapone al grupo de los que tienen la tierra y tienen que comer. Esto crea una tensión, pues una clase social siembra y recoge, otra no tiene cómo sembrar, no recoge y no come. Unos tienen garantizado anualmente su sobrevivencia, otros luchan para no sucumbir y morir de hambre.

La identificación “los pobres de tu pueblo” sólo puede ser entendida en relación al “tu”, que es propietario de la tierra. Se trata de un grupo social opuesto a la clase de los que comen. No se sabe hasta qué punto esos “pobres de tu pueblo” son personas libres que gozan de ciertos derechos, lo que el texto deja claro es que los pobres están como los animales del campo, sin alimento garantizado.

⁴ Cf. Gn 30,14; Jos3,15; Jc 15,1; Rt 1,22; 2,23; 1S 6,13; 2 S 21,9;23,13.

El pobre sabe que es miserable. Sabe lo que lo coloca en esta situación de hambre. Sabe que el espacio, aunque limitado, debe ser determinado para él. El año sabático sólo le garantiza el uso de la tierra por algún tiempo. Los límites están en las estructuras sociales que crean esos estratos. Por eso los pobres luchan para establecer leyes que garanticen el mínimo para su sobrevivencia.

La frase doble que cierra el asunto deja claro que el “propietario” debe ayudar al pobre y al animal a comer. Siendo así, el mandamiento del reposo de la tierra está entre las prescripciones concernientes a los derechos de los dependientes, tanto seres humanos como animales. Equilibrio social y cuidado por los animales, por tanto, se interpretan mutuamente.

Mirando de este ángulo, vemos que el foco central de este texto no es tanto la tierra como grandeza amenazada, sino que en el centro está el pobre y el animal que no tienen que comer. Se nota que los sujetos activos del texto son los propietarios y los líderes. Ellos son los destinatarios. El texto contiene el lenguaje de los que cuentan la historia, pero el movimiento de los pobres que pasan hambre, es el gran responsable por la producción de este hecho que la historia registra. Este movimiento tiene como base la lucha por la igualdad social y económica. Los pobres proclaman su pobreza. Es importante el hecho de proclamar esa pobreza delante de la sociedad. Y esa proclamación legitima la lucha, quiebra el poder de los propietarios de la tierra que está en la raíz de la generación de la pobreza.

5. El propósito del año sabático de la tierra: encontrar y comer

El año sabático de la tierra tiene un propósito muy definido. Busca un ideal de igualdad social y de respeto teológico. Se nota que las frases del v.10 que abren este texto son claras. Dicen lo que el sujeto “tu” precisa hacer durante seis años. Ese “tu” tiene la obligación de sembrar la tierra y recoger los frutos. Son su pertenencia. Es un derecho garantizado por ley. Es su tarea producir su alimento para su sobrevivencia. El sembrar garantiza el recoger.

El séptimo año del ciclo garantiza el derecho de fruto (que no es sembrado) al pobre. ¡Parece una incoherencia! El “tu” sabe que va a recoger el fruto por la lógica de haberlo preparado y sembrado. Es la semilla que en el seno de la tierra germina, brota y se hace fruto, que en la mesa del pueblo es vida. ¡El pobre tiene que “encontrar” que comer! ¿Una tierra no sembrada también produce frutos? Son preguntas difíciles, pero lo que podemos deducir de todo esto es que durante este año, el pobre tenía acceso a la tierra y podía recoger de ella lo que brotaba naturalmente. Debemos tener en cuenta aquí que Dios puede realizar el milagro de frutos en un lugar donde nada fue sembrado. ¡Pero el lugar fue sembrado! La lucha de los pobres fue responsable por la semilla que fue lanzada en la tierra de la sociedad que impedía la cosecha igualitaria de los frutos.

Otra cuestión a ser observada es: “¿cómo dar comida al pobre anualmente, si el ciclo del año sabático es realizado cada siete años? Esto es viable solamente en la medida en que los ciclos de cada campo no coincidan. De cualquier forma, la ley sabática quiere solucionar una situación social concreta.

El año sabático es, también, memoria institucional para Israel de que la interrupción de la actividad frenética no hará que el mundo se desintegre o que la socie-

dad se desmorone. Es posible que en aquel tiempo ya hubiese conciencia de que las personas propietarias de tierras, están tentadas a crear una sociedad sin *shabat* en la cual nunca se dé descanso a las tierras y nunca descubran la necesidad del otro o de la otra. Prohibir plantar la tierra durante un año es afirmar el derecho de los pobres a comer de la tierra y, así, salvaguardar sus derechos.

6. Al fin ¿qué extraemos del texto?

El texto no es un mero reportaje histórico. Hay en él una lucha entre las clases sociales. La manera como el texto fue compuesto, las personas poderosas son las representadas por el sujeto “tu”, pero los verdaderos actores son los pobres. Ellos constituían el escenario para que el texto fuera producido. Por cierto, había tantos pobres luchando contra el “tu”, que ellos no pudieron ser escondidos.

En verdad, lo que la ley enfatiza sobre el año sabático ya no depende de la obediencia o no de esta ley. La situación de lucha concreta de pobres por comida es el verdadero problema del texto. Por eso no es el acto descriptivo del texto lo que nos interesa, pues así sólo lo vemos describiendo una situación. Es preciso verlo de forma normativa. Sólo así notaremos que el texto prescribe algo real. Nuestro texto también contiene el lenguaje de deberes y no de derechos. Son deberes de los que tienen la tierra. Estamos delante de una sociedad que tiene aprecio por deberes que son “ideas sociales”. Los pobres sufren con la consecuencia económica y ellos consideran “apenas” la necesidad vital para la sobrevivencia: ¡para comer!

El texto estudiado no es un texto que afirma la igualdad. Por el contrario, al hablar de la existencia de los que tienen y de los que no tienen, el texto reconoce y enfatiza la presencia de la desigualdad social, en una sociedad de hermanos. Pero el texto insiste en la responsabilidad por el bienestar de las personas y especialmente de los que padecen necesidades. Este hecho, se fundamenta en el carácter sagrado de los seres en cuanto “vivos y creados” y en el hecho de que Dios siempre se relaciona con las criaturas. Así el texto del año sabático exige, como uno de los lazos importantes del Código de la Alianza, la responsabilidad por el bienestar de los débiles, desamparados y necesitados. El texto acentúa lo que llamamos derechos sociales, lo cual implica responsabilidad de los que tienen con el bienestar de aquellos que necesitan sobrevivir dentro de la misma sociedad sin voz y sin aliento.

Conclusión

La posesión del suelo por individuos que fueron pastores seminómadas y que se hicieron labradores lleva a la creación de estructuras sociales estables, pero que después de algún tiempo, por las crisis sociales y económicas, producen los pobres que buscan qué comer y cómo sobrevivir.

La analogía con el sábado de la tierra significaría que la tierra debe “descansar” para renovarse y recuperar su vigor productivo. O sea, los recursos de la tierra deben ser considerados, evitándose un uso desmedido. La Biblia, como se ve, une esa recomendación a la justicia social. No se debe explotar abusivamente la tierra para que todos coman, inclusive los animales. Tal vez el año sabático sea la expresión de la conciencia de lo que hoy llamamos de equilibrio ecológico.

Por cierto estamos delante de un texto pensado a partir de la clase dominante. Por eso el “tu” aparece como sujeto a quien el texto está siendo dirigido. Esto porque al pensarse en retratar la historia sólo se veía la clase que dominaba. Sólo los líderes podían escribir. Por eso, aunque el texto haya sido fomentado por los “pobres”, ellos aparecen como los sujetos pasivos y sin voz. Es como si los líderes “percibieran” por sí solos la calamidad en que se encontraban los “pobres de tu pueblo”. Los pobres no pueden describirse a sí mismos y así, no son el enfoque central del texto.

La obediencia al *shabat* es enfatizada en lugar de la historia del movimiento de los pobres. La historia de ellos es sólo la punta. Una punta que brilla a punto de hacerse visible. El texto afirma que en la comunidad hay pobres. Esos pobres necesitan comer. Hay una indicación de que faltaba comida en la mesa de quien no tiene tierra. Si hubiese comida en la mesa de los pobres no habría la necesidad de producir el texto. Si los líderes prescribieron la ley como un auxilio para que los pobres tengan qué comer es porque están reaccionando delante de la acción de la lucha de los pobres.

Se transmite una tarea para el “tu”. El “tu” que posee tierra donde se puede plantar y recoger es directamente responsable por los pobres. No se le pide repartir su colecta y sí que deje a Dios hacer el milagro de alimentar a los pobres y a los animales. Ahí se ve la belleza de Dios. Él está en relación directa con la persona que vive en situación límite. La ley que Yahveh determina, asegura la vida en su mayor necesidad: comer.

La ley del año sabático quiere mostrar que el tiempo, la tierra y sus frutos pertenecen a Dios que es el Señor y el Creador. Son un don divino. Y esa gracia no puede ser exclusiva de algunos propietarios, sino que todos los seres creados pueden compartir y disfrutar de esa gracia.

Bibliografia

- Ana Flora ANDERSON - Gilberto GORGULHO. Êxodo 1-15 – A formação do povo. São Paulo, Centro Ecumênico de Publicações e Estudos Frei Tito de Alencar Lima, 1992.
- Brevard S. CHILDS. Exodus. London, SCM Press, 1974 (Old Testament Library)
- Carlos MESTERS. Bíblia – Livro da aliança: Êxodo 19-24. São Paulo, Edições Paulinas, 1986.
- Euclides Martins BALANCIM - Ivo STORNILOLO. Como ler o livro do Êxodo – O caminho para a liberdade. São Paulo, Edições Paulinas, 1990.
- George PIXLEY. Êxodo. São Paulo, Edições Paulinas, 1987.
- George PIXLEY. A história do povo a partir dos pobres. Petrópolis, Editora Vozes, 1990.
- José Severino CROATTO. Êxodo – Uma hermenêutica da liberdade. São Paulo, Edições Paulinas, 1981.
- Marcelo BARROS e Milton SCHWANTES. “Estudo do livro do Êxodo – Leitura da Bíblia celebração da gente.” In: Curso de Verão, v.1. São Paulo, Edições Paulinas, 1988.
- A.A.V.V. Pentateuco, Revista de Interpretação Bíblica Latino-amaericana, n.23, Petrópolis, Editora Vozes, 1996.
- A.A.V.V. Tradições literárias do Jubileu, Estudos Bíblicos, n.57, Petrópolis/São Leopoldo, Editora Vozes/Editora Sinodal, 1998.
- A.A.V.V. O ano Jubileu, Estudos Bíblicos, n.58, Petrópolis/São Leopoldo, Editora Vozes/Editora Sinodal, 1998.
- A.A.V.V. Bíblia e justiça social, Revista de Cultura Vozes, n.59, São Paulo, Edições Loyola, 1991.

Marli Wandermurem

Rua Luis Pasteur 259, Parque Real

09990-180 Diadema SP - Brasil

Tel: (011) 749 1155

JUBILEO: ¡AQUÍ Y AHORA!

Resumen

El año del Jubileo, casi siempre nos recuerda una permanente utopía que cuestiona opresiones y esclavitudes, y así debe continuar siendo proclamado en nuestras comunidades. En este artículo, sin embargo, buscando llegar al conflicto que produjo esa legislación, descubriremos que el Jubileo fue el instrumento legitimador para que, en Judá, las tierras del “pueblo de la tierra” volviesen a ser propiedad del grupo de Esdras y Nehemías. Hubo muchas resistencias en medio de los campesinos. El Jubileo solamente interesa a los pobres cuando es proclamado según la voluntad de Jesús que, por eso mismo, fue amenazado de muerte.

Abstract

The Jubilee year almost always evokes a permanent utopia, which calls into question oppression and slavery. And thus it must continue to be proclaimed in our communities. In this article, however, as we study the conflict, which produced this legislation, we discover that Jubilee was an instrument of legitimation, so that the lands of the “people of the land” might go back to being the property of the group represented by Ezra and Nehemiah. There was considerable resistance on the part of the peasants. The Jubilee is in the interest of the poor when it is proclaimed according to the logic of Jesus, who, as a result, was threatened with death.

“La tierra no será vendida a perpetuidad, puesto que la tierra me pertenece y ustedes son para mí como extranjeros y huéspedes” (Lv 25,23).

Estas palabras, proclamadas en el actual contexto social, suenan como algo desafiante. ¡Cuántas veces esas palabras fueron usadas para cuestionar un falso derecho de propiedad que sólo sirvió para garantizar la concentración de tierras en manos de los grandes terratenientes! ¡Cuántas veces estas palabras proclamaron, en nombre de Dios, el derecho de los pobres a la tierra, a la vida y a la libertad!

Creo que podemos y tenemos que continuar usándolas en este contexto. El derecho a la tierra, a la vida y a la libertad es sagrado y es un derecho de todos que no puede ser sometido a los caprichos de legislaciones liberales y/o neoliberales.

Más de dos mil años atrás, sin embargo, estas palabras no tenían el mismo sentido que nosotros, hoy, queremos darles.

No existe ninguna novedad en decir que la tierra pertenece a Dios. Todos decían lo mismo. El mundo mediterráneo solamente comenzó a dejar de ser “teocéntrico” con la llegada de la filosofía helénica y el mundo occidental complementó este proceso con el advenimiento de la sociedad industrial.

El Faraón egipcio, los emperadores de Babilonia, Persia, Grecia y Roma, siempre afirmaron la propiedad “divina” de las tierras y, de esa forma, garantizaron su proyecto de dominación. El Faraón era considerado el primogénito de Dios y, como tal, heredero incuestionable de sus propiedades: de todas las tierras. Los imperios mantuvieron la misma lógica. Quien es de Dios es del rey, su “hijo”, su “representante” e, inclusive, su personificación en la tierra, su manifestación sagrada.

Salomón también legitimó todo el tributo que impuso a Israel a partir de su “privilegiada” filiación divina: “Yo seré para él un padre y él será para mi un hijo” (2 S 7,14).

Evidentemente ¡él era el hijo más importante!

También en el Éxodo, la memoria de la lucha popular por la tierra y por la libertad está definida por esta cosmovisión teocéntrica. Por este motivo Moisés recibe de Dios el recado: “Dirás al Faraón: Así habló Yahveh: ¡mi hijo primogénito es Israel! Por eso te ordeno: “deja salir a mi hijo, para que me sirva. Pero si rehusas dejarlo partir ¡he aquí que haré percer tu hijo primogénito!” (Ex 4,22).

La muerte de los primogénitos significa el fin del derecho de propiedad del Faraón. Dios es el “Dios de los hebreos” (Ex 3,18) y no del Faraón. La tierra de Dios pertenece a los “hebreos” por derecho de primogenitura.

La misma lógica subversiva la encontramos más tarde. Mediada por la memoria profética y campesina, contra las pretensiones monárquicas, la palabra de Dios afirma: “Os tomaré por mi pueblo y seré vuestro Dios. “Os haré entrar en la tierra que con mano extendida, juré dar a Abraham, Isaac y Jacob: os la daré como posesión: ¡yo soy Yahveh!” (Ex 6,7-8).

Especialmente Jeremías repetirá, como si fuese un refrán, esta certeza, tanto para denunciar las infidelidades de Jerusalén (Jr 7,23; 11,4), como para proclamar la certeza de la esperanza y del regreso de los israelitas del norte que fueron desterrados por los asirios en el año 721 a.C. (Jr 24,7; 30,22; 31,33; 32,38). Oseas también había formulado de esa forma su esperanza de cambio frente a los abusos de la monarquía israelita:

*“Yo los sembraré para mí en la tierra
amaré a “no-amada”
y diré a “no-mi-pueblo”: “Tú eres mi pueblo”
y él dirá: “Mi Dios” (Os 2,25).*

La tierra del pueblo es signo visible de esta seguridad proclamada en la fe.

*Los haré regresar a esta tierra (Jr 24,6).
Los traeré de regreso y los haré habitar en seguridad (Jr 32,38).
Entonces habitaréis en la tierra que di a vuestros padres (Ez 36,28).*

Tierra de Dios = tierra de sus herederos. Este es el motivo por el cual es tan importante el concepto de tierra como “herencia” al cual apela Nabot para resistir a las presiones del rey Acab: “Líbreme Yahveh de entregarte la herencia de mis padres” (1 R 21,3).

Es por esto, que Lv 25,23 no dice nada nuevo al afirmar que la tierra es de Dios. La novedad es que, esta vez, ¡están hablando los “herederos”!

“Vosotros sois para mí extranjeros y huéspedes”.

¿A quién se dirigen estas palabras? ¿Quién debe renunciar a su derecho de posesión sobre la tierra? ¿Quién debe aceptar que puede estar trabajando la tierra, pero que es solamente huésped de ella o, peor, extranjero? ¿Qué pasó para que se deje de lado el antiguo principio de la *nahalah*, la herencia que pertenecía, para siempre, a la casa del pueblo, a la tribu?

Sospecho que Lv 25,23 no es solamente una afirmación de principio: es signo de conflicto.

¿De quién es la tierra?

Ya dijimos en otros textos que el exilio de Babilonia significó un cambio radical en relación a la propiedad de las tierras de Judá: un grupo perdió la tierra y otro la ganó. “El comandante de la guardia prendió (...) sesenta hombres del pueblo de la tierra que estaban en la ciudad” (2 R 15, 19).

El exilio de esta gente, junto con el exilio de los “*nobles de la tierra*”, deportados 10 años antes por Nabucodonosor (2 R 24,15), provocó una revolución agrícola en la pequeña Judá. El babilonio Nebuzaradán y el israelita Godolías entregaron las tierras de los exiliados a los campesinos más pobres (Jr 39,10). Usando palabras actuales, podemos afirmar que los dos hicieron una verdadera reforma agraria en Judá.

Efectivamente, el “pueblo de la tierra” y los “nobles de la tierra” que fueron exiliados no deben ser confundidos con los campesinos. Ellos eran quienes, según el profeta Isaías, se apoderaron de las tierras del pueblo, a través de trampas e injusticias. Ellos causaron el endeudamiento de los más pobres, obligados a ceder sus tierras y venderse como esclavos.

*“Codician campos y los roban,
casas, y las usurpan;
ellos oprimen el varón en su casa,
el hombre y su herencia”* (Mq 2,2; Is 5,8).

De este “pueblo de la tierra” hablaron Jeremías y Ezequiel, denunciando sus abusos e infidelidades, exigiendo que “cada uno liberase su esclavo hebreo y su esclava hebrea, de manera que ninguno entre ellos tuviese como esclavo un judío, su hermano” (Jr 34,9). Se trata del “pueblo de la tierra” que, junto con príncipes y sacerdotes, quebraron la Alianza (Jr 34,17-19). Es el grupo social que, algunos años antes, había puesto a Josías en el trono (2 R 21,24) y que consiguió imponer sus intereses en la tierra de Judá, con el apoyo más o menos tácito del palacio. Ezequiel, exiliado con ellos, denuncia y recuerda sus injusticias (Ez 7,7; 12,19-20). Él amenaza con duros castigos y reprensiones por parte de Dios: “Y dirás al pueblo de la tierra: Así dice Yahveh Dios acerca de los habitantes de Jerusalén en la tierra de Israel: comerán su pan con ansiedad y beberán su agua con espanto, pues su tierra será despojada de todo cuanto contiene, por causa de la violencia de todos los que en ella habitan. Las ciudades habitadas caerán en ruinas, y la tierra se convertirá en desolación; y sabréis que yo soy Yahveh” (Ez 12,19-20).

Para el profeta, la tierra deberá permanecer vacía y desolada a la espera del regreso de este pueblo, purificado y convertido por el exilio. Y por eso Ezequiel reacciona con virulencia cuando, después de la destrucción de Jerusalén, se entera de que las tierras de Judá fueron dadas por los babilonios, a los “*pobres de la tierra, a los que no poseían nada*” (Jr 39,10):

“Los habitantes de aquellas ruinas de la tierra de Israel dicen: - Uno solo era Abraham y obtuvo en posesión esta tierra. Nosotros somos muchos; a nosotros se nos ha dado esta tierra como **herencia**. Pues bien, díles, pues: Vosotros comeréis con sangre, alzáis los ojos hacia vuestras basuras, derramáis sangre, ¡y vais a poseer esta tierra! (...) Esto dice el Señor: - (...) unos caerán a espada, otros (...) serán entregados a las bestias como pasto (...) morirán de peste” (Ez 33,23-29).

¡Así están claros los términos del conflicto!

Jeremías y Ezequiel que, hasta acá estaban de acuerdo, comienzan a diferenciarse. Para Jeremías el “resto de Judá” está en Judá. La tierra ahora es de este resto y de todos los demás pobres que, al saber de la distribución de la tierra, regresan de los países vecinos donde se habían refugiado por causa del hambre o para huir de los horrores de la guerra.

Jeremías y Godolías afirmaron, sin ninguna duda, que los pobres de Judá tienen el derecho de “cosechar el vino, las frutas y el aceite, llenar los jarros y ocupar las ciudades” (Jr 40,9-15).

Ezequiel, por el contrario, afirma que el verdadero Israel está en el exilio. Él resurgirá de en medio de los huesos secos, recibirá un corazón nuevo y sobre él será derramado el Espíritu del Señor. Así, el nuevo Israel estará listo y preparado para regresar a Judá. Allí ocuparán la tierra, reconstruirán el palacio de David y el santuario sacerdotal (Ez 36-37).

El encuentro de los dos grupos no podrá ser tranquilo y amistoso. Los textos de Is 56-66 reflejan esa tensión. Es posible que los dos “grupos” hablen a través de esos capítulos.¹ Uno de los polos del conflicto fue, sin duda, la posesión de la tierra.

En este contexto tenemos que releer las palabras que anuncian el “año agradable a Yahveh” o el “año de la gracia de Yahveh” del cual habla Is 61,2. Este año será un año de “consuelo para los que están de luto” pero, al mismo tiempo, será el “día de la venganza de nuestro Dios”. Este “año” se concretizará en la toma de las tierras por parte de los exiliados:

“Ellos reedificarán las ruinas antiguas,
recuperarán las regiones despobladas;
repararán las ciudades devastadas,
las regiones que quedaron despobladas por muchas generaciones” (Is 61,4).

Ruinas, devastación, desolación, abandono... parece una reedición del texto de Ezequiel.

¿Y el pueblo que había permanecido en las tierras de Judá?

¹ Conuerdo con Otto Eissfeldt, quien afirma que los textos del tercer Isaías provienen de grupos diferentes y que, en gran parte, reflejan la época de Ageo y Zacarías “en lo que se refiere a la tensión entre los judíos repatriados del exilio y aquellos que permanecieron en Palestina” (*Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia: Paideia, 1982, v.3, p.75-82).

Los campesinos judaitas fueron rápidamente tachados de “*pueblos de la tierra*” e igualados a las “naciones” que Josué había expulsado de Canaán, cuando conquistó la tierra prometida. Y con seguridad ellos, durante el exilio de la élite, se habían mezclado con otros pueblos (Jr 40,11); varios de ellos, a pesar de las advertencias proféticas, habían conservado su sincretismo religioso ofreciendo culto a Yahveh y a la “reina de los cielos” (Jr 44,15-19); otros, habían nacido, por causa de la violencia de la guerra, como bastardos, sin genealogía. No tenían “casa”, ni herencia, ni derecho a tener un “redentor/*go’el*” que garantizara su libertad y sus tierras. ¡Eran como extranjeros!

“Extranjeros estarán para apacentar vuestros rebaños,
hijos de extranjeros serán vuestros labradores y vuestros viñadores” (Is 61,5)
¡Sólo que estos mismos “extranjeros” poseían las tierras! Ellos eran los descendientes de los pobres de la tierra a los cuales Naburzaradán había entregado viñas y campos, después de haber exiliado los antiguos propietarios (Jr 39,10). Los “labradores” y los “viñadores” de Judá no eran extranjeros. ¡Eran el legítimo “pueblo de la tierra”, herederos de las posesiones desde hacía exactos 4 años (de 587 a 583 a.C.)!

Ellos, a pesar de sus “impurezas”, reivindicaban el derecho de ser considerados verdaderos israelitas, así como los que habían regresado del cautiverio:

“Porque tú eres nuestro padre,
que Abraham no nos conoce
y Jacob no nos recuerda.
Tú, Yahveh, eres nuestro Padre,
nuestro redentor: éste es tu nombre, desde la antigüedad” (Is 63,16).
“Pues bien, Yahveh, tú eres nuestro Padre.
Nosotros la arcilla, y tú nuestro alfarero,
la hechura de tus manos, todos nosotros (...)
Todos somos tu pueblo” (Is 64,7-8).

Al antiguo nombre de Yahveh, memoria del éxodo, ellos habían agregado el nombre de Padre y de “redentor”, esto es el *go’el* que siempre garantizaría los derechos de los pobres, de los que no tenían casa y que eran considerados como “huéspedes y extranjeros”. Eran ellos los que afirmaban que el templo de Jerusalén era “la casa de oración para todas las naciones” (Is 56,7); ellos repetían, insistentemente, que, hasta de entre las naciones, Dios tomaría alguien para ser sacerdote y levita (Is 66,21).

Una actitud de intolerancia, especialmente de quienes regresaban del exilio, llevó a la ruptura y a las recíprocas excomuniones entre los dos grupos (Esd 4,2-5).

A pesar de todo lo que sucedió durante largos años y que no es el caso repetir acá, sabemos que, después de casi 90 años, en el año 445 a.C., Nehemías, en Susa, en la diáspora, escuchará el siguiente relato sobre la situación de los descendientes de quienes habían regresado del cautiverio: “Ellos están en la miseria y en la humillación. Las murallas de Jerusalén están en ruinas y sus puertas fueron incendiadas” (Ne 1,3).

¡Los campesinos “extranjeros” continuaban con las tierras!

El proyecto sadoquita

La situación que se había generado en Judá no interesaba ni a los persas ni a los judaítas de la diáspora que se habían quedado en Babilonia. La presencia de estos campesinos que dificultaban la reconstrucción de la ciudad porque no querían volver a pagar pesados tributos, incomodaba al imperio y a sus “aliados” judaítas que consideraban la amistad y el favor del emperador como una bendición de Dios (Esd 7,27-28).

Era necesario que Judá, almohada estratégica entre Persia y Egipto – siempre inconforme y punto de entrada del incipiente, pero ya poderoso, mercado griego – estuviese bajo el control de un grupo de confianza del imperio.

En Babilonia fue, entonces, elaborado el proyecto de organización del nuevo Judá. Podemos encontrar, sus ejes básicos, en los capítulos 40-48 del libro de Ezequiel².

- El “templo”, corazón de la ciudad, será el centro de toda Judá.
- El sumo sacerdote, será el “príncipe” de Judá y administrará la autoridad política en nombre del emperador.
- El “altar”, gigantesco, será el centro recaudador de tributo.
- El eje de sustento y legitimación del tejido social, como un todo, será la diferenciación entre santo y profano, entre impuro y puro.
- La tierra tendrá que ser distribuida a las tribus, con una importante reserva: una gran parte de ella será propiedad reservada exclusivamente a Dios.

El tamaño de esta “porción santa” continúa en discusión. No existen dudas en cuanto a su extensión: ella va del mar Mediterráneo hasta el río Jordán. ¿Pero la altura? El texto griego dice que son 12.000 codos, aproximadamente 12,5 km. El texto masorético habla de 12.000, sin especificar si son codos o canas (6 codos). En este último caso, serían 75 km.

Así, no sobraría nada de la tierra de Judá. Todo era “porción santa” reservada a Yahveh: ¡de Hebrón hasta Siquén! El resto debería ser distribuido entre las tribus. ¿Pero qué resto? ¿Samaría? ¿Galilea? ¿La tierra de los Edomitas? Ningún judaíta podía legislar sobre esas tierras, pues ellas pertenecían a otras provincias, tenían otros gobernadores.

Judá, o buena parte de ella, era la enorme “porción santa” que Yahveh dejaría a sus “herederos” más legítimos: los sacerdotes sadoquitas, los levitas, el príncipe-/sumo sacerdote y la ciudad (Ez 45,1-8; 48,8-22). Aparentemente, ellos ni tenían “derecho” a esta tierra, incluso ni los sacerdotes: “Ellos no recibirán herencia, porque yo seré su herencia. No les darán propiedades en Israel. ¡Yo seré su propiedad!” (Ez 44,28).

Pero, lógicamente, siendo Dios su “herencia”, ellos heredarían todo lo que era de Dios. Son los nuevos “herederos” de Dios. Lo que es de Dios es de “sus” sacerdotes que así pasan a ser propietarios de Dios y de todo lo que es de él.

² Defiendo esto en mi tesis de doctorado. Aquí no es el momento de presentar las razones que sustentan mi afirmación. (Vea *Alguns mecanismos de opressão do segundo templo. São Bernardo do Campo*, Instituto Metodista de Ensino Superior, 1996, 402p. [Tesis de doctorado]).

Esta porción, en hipótesis alguna, podía ser vendida. “No podrán vender nada ni permutar, ni las primicias de la tierra podrán ser vendidas a otros, porque están consagradas a Yahveh”. (Ez 48, 14).

¡Así los príncipes/sumos sacerdotes, nunca más, tendrían que explotar al pueblo! Esto quiere decir que ¡si hubo antes explotación fue porque los príncipes no tenían lo suficiente! Es claro que ellos no trabajarían la tierra. La tierra quedaría bajo los “cuidados” de los campesinos que, por eso, debían llevar, a las salas del tesoro del templo, el diezmo las primicias, los primogénitos, lo mejor de los productos, la leña para el fuego, un tercio de siclos, etc. “No descuidaremos la casa de nuestro Dios” (Ne 10).

Era para esto que el príncipe debía dejar la tierra para la casa de Israel y para sus tribus (Ez 45,8). El buen juicio político indicaba que, para solucionar el conflicto casi secular con los campesinos judaítas, era necesario aceptar su permanencia en la tierra. Ya no era necesario expulsar los campesinos de su tierra, era suficiente que ellos aceptasen la condición general de estar en la tierra de Dios como “huéspedes” y “extranjeros”.

“Esta será la tierra que repartiré entre vosotros, entre las tribus de Israel. Las repartiré como herencia entre vosotros y entre los extranjeros que residen en medio de vosotros y que engendraron hijos en medio de vosotros. Deberéis tratarlos como nativos de la tierra, como hijos de Israel. Con vosotros participarán en la suerte de la herencia, en medio de las tribus de Israel. En las tribus donde resida el extranjero, allí le daréis su herencia. Oráculo del Señor Yahveh” (Ez 47, 21-23).

El Año Jubilar

Con este trasfondo y con algunas sospechas, volvamos al texto de Lv 25.

El texto comienza hablando del año sabático. Pero más parece una reedición de la antigua legislación contenida en Ex 23,10-11; 21,2-11 y Dt 15,1-11. Aquí, sin embargo, faltan algunos elementos muy importantes. No aparecen ni los pobres de Ex 23 ni los esclavos de Ex 21, ni tampoco los endeudados de Dt 15. Justamente faltan los destinatarios del año sabático, según la antigua legislación de cuño profético. También falta cualquier recuerdo del momento constitutivo de la memoria del pueblo: la salida de Egipto, como elemento crítico de las relaciones sociales. Aquí no se trata más de “*sembrar y dejar caer*”³ el producto del campo para que los pobres del pueblo encuentren qué comer (Ex 23,10), ni se trata de “dejar caer” la deuda del hermano (Dt 15,1). La orden es no trabajar la tierra. El “descanso de la tierra”, repetido dos veces, es el objetivo explícito de esta orden: es un sábado para Yahveh.

Aquí estamos en el mismo orden de pensamiento del séptimo día que, en las tablas sacerdotales, dejó de ser el aliento del pobre, del siervo, del trabajador y pasó a ser una cosa santa en sí, consagrada e inviolable. Quien no descansa será “muerto” (Ex 31, 14.15; 35,2).

¿Para qué descansar? Para celebrar el aliento, el descanso de Dios; no para garantizar el aliento y el descanso del más débil...

³ Este es el sentido de los verbos *shmt* y *ntsh* que pueden ser traducidos como “hacer la remisión”.

¿Y el endeudado y el esclavo? ¡Ellos tendrán que esperar 50 años!

El jubileo iniciaba en el día de las expiaciones. Era el día en que todo Israel se reconocía pecador y celebraba la fiesta del perdón: el día en que el tejido social se recomponía por la pureza adquirida nuevamente. Se recomponía alrededor del sumo sacerdote que, justamente en este día, manifestaba su máximo poder y su excelsa santidad, al quitar, única vez en el año, el velo del templo y al entrar en el “santo de los santos” (Lv 16,12). Él, entonces, invocaba sobre todo Israel la bendición en nombre de Yahveh, nombre que solamente él, también en esta única ocasión, podía pronunciar. Eclo 50, al recordar esta celebración, nos ayuda a visualizar la estratificación social que existía en Judá y que se mantenía por la fuerza de la santidad.

Ahora, vale la pena mirar más de cerca las categorías sociales que aparecen en este texto:

- Los **“compatriotas”**, como son llamados en la Biblia de Jerusalén: son los “hijos de Israel”. Esta expresión no indica la totalidad del pueblo que vivía en Israel. Eran solamente los que podían presentar su genealogía, garantizando su pureza y que, por eso, tenían mayor derecho al uso de la tierra. Ecd 6,21 los identifica como: “los que habían regresado del exilio y todos los que, habiendo roto con la impureza del pueblo de la tierra, se habían unido a ellos para buscar a Yahveh, el Dios de Israel”⁴. La expresión “tu hermano”, presente también en este texto, parece indicar esta misma realidad.
- Los **“extranjeros”** o **“huéspedes”** que viven en medio de ti”. Estos, probablemente, son los descendientes de los judaítas pobres que no fueron al exilio y que permanecieron con las tierras, después de la destrucción de Jerusalén. No se trata de gente que venía de fuera, de otras tierras y que, momentánea o permanentemente se quedaron en Israel y que buscaban medios para sobrevivir, ofreciendo sus servicios de asalariados⁵. Este no es su caso. Nuestro texto, incluso, habla de “extranjeros y huéspedes” que pueden llegar a enriquecer y comprar un “hermano” (Lv 25,47).
- Los que **“viven en las ciudades”** con murallas y que van a tener una legislación diferente de los que habitan en poblados sin murallas.
- Los **“levitas”**, también están presentes en este texto. Es la gente del templo en su denominación más amplia. Ellos también tienen tierras y casas en la ciudad.

No todos estos grupos deben seguir las mismas reglas. Veamos las excepciones.

- En el caso de los “levitas”: en una parte lo incomprensible de Lv 25,33, el texto afirma que nadie, en hipótesis alguna, puede ser dueño, inclusive momentáneamente, de las casas y de los campos reservados a los levitas. Son “propiedad” de ellos (Lv 25,32-34).

⁴ Es interesante verificar que el uso de la expresión “hijos de Israel” es, casi siempre, señal de un texto elaborado por el segundo templo (véase respecto mi tesis de doctorado).

⁵ Estas personas no podían tener tierra en Israel y, por eso, debían ser siempre objeto de los generosos cuidados de la comunidad (Dt 24,14). Esta recomendación, ahora, sólo es válida para el “hermano que se vendió a ti” y que tiene que ser bien tratado (Lv 25,35).

- En el caso de la venta de una casa en la “ciudad con muralla”. El derecho de rescate sólo vale un año y no 50. Si no fuere ejercido en el correr del año, la venta será irreversible. En los poblados del campo, continúa valiendo el plazo de 50 años (Lv 25,29-31).
- En el caso del “extranjero o huésped”. Si ellos fueran a venderse, no tendrán el derecho del rescate jubilar. Ellos pasan a ser parte del patrimonio familiar que puede ser dejado en herencia a los hijos. De otro lado, el extranjero no tiene derecho a la posesión permanente ni de la tierra ni del esclavo que llegue a comprar. Si hay quien pague, él **tiene** que devolverlo al antiguo dueño (Lv 25,47-54), o liberarlo en el Año Jubilar.

En resumen: los levitas y los de “la ciudad con murallas” tienen el derecho permanente a la propiedad: a la suya y a la propiedad adquirida. El rescate en el plazo de un año es prácticamente imposible para quien, endeudado, tiene que vender su casa. A menos que se trate de especuladores, lo que indicaría una situación aún peor.

El extranjero y el huésped, por el contrario, nunca tienen este derecho: ellos tienen que devolverlos, sea a cambio de rescate o después de pasados 50 años. Cuando, sin embargo, ellos son quienes pierden la tierra y la libertad, estas dos cosas son irre recuperables.

Los “hermanos”, los “compatriotas” sí tienen, ahora, el derecho público y declarado de regresar a sus antiguas propiedades o, por lo menos, a rescatarlas después de 50 años. Porque la tierra es de Dios y él puede distribuirla siempre, dándola de vuelta a sus antiguos dueños.

¿A los antiguos dueños de la época tribal?

Esta es la impresión aparente que el texto deja entrever y que llevó a algunos exégetas a decir que el substrato de este texto debía ser muy antiguo.

No estoy de acuerdo. Después del exilio era imposible imaginar una redistribución conforme la realidad de “cuando no había rey en Israel y cada uno hacía lo que era bueno a sus ojos” (Jc 21,25).

El sorprendente texto de Ez 48,1-29 confirma nuestra sospecha: imagínese una extraña distribución de la tierra de Israel, por tribu, alrededor de la “porción santa” que ocupa la parte central. Más o menos sería así:

DAN
ASER
NEFTALÍ
MANASÉS
EFRAIM
RUBÉN
JUDÁ
PORCIÓN SANTA (LEVÍ)
BENJAMÍN
SIMEÓN
ZABULÓN
GAD

Todo es dividido en partes, en división perfecta, en línea recta, sin respetar los antiguos confines tribales. Pero lo que más llama la atención es la inversión que coloca Judá al norte de Jerusalén y Benjamín al sur. Ahora, por ignorante que fuese quien, desde Babilonia, elaboró esta página, no podía desconocer la realidad de “sus” antepasados. No se trata de un error grosero. Sospecho que se trata de una formulación pensada para desconocer y no legitimar los antiguos derechos. Al “sur” de Benjamín estaban los Edomitas y, al “norte” de Judá, estaban los samaritanos y galileos, cuyas tierras nunca entraron en discusión, por lo menos hasta la época de los Asmoneos.

Los que vivían alrededor de Jerusalén eran solamente Judá y Benjamín, inclusive, ni ellos tenían el derecho a las antiguas posesiones tribales.

Todo debía ser renovado para fortalecer el nuevo “estado del templo” que estaba surgiendo para atender a los intereses de los persas y de los judaítas de la diáspora.

Sospecho que el “regreso a la tierra” de Lv 25 fue la cobertura ideológica y legal para la implantación de este proyecto y para el fortalecimiento del grupo de élite, bajo la supervisión del templo, único “dueño” verdadero de todas, o casi todas, las tierras de Judá.

La vinculación de Lv 25 con Ez 40-48 se confirma en este punto. “Si el príncipe hace un regalo a alguno de sus hijos, tomándolo de su heredad, el regalo pertenecerá a su hijo, será su propiedad por derecho de herencia. Pero si hace de su heredad un regalo a uno de sus siervos, pertenecerá a éste sólo hasta el año de la liberación, luego retornará al príncipe. Solamente a sus hijos podrá pasar su herencia” (Ez 46,17).

El texto añade que la herencia del pueblo no puede ser tocada. ¿Pero, qué herencia? ¿Dónde está después de haber sido reservada la porción santa administrada por los sacerdotes? Se trata, sospecho, de un principio básico a través del cual se quería reformular todas las relaciones con la tierra. Para que eso pudiera suceder, era necesario que nadie más pudiera considerar la tierra como “suya”.

Como después de un nuevo éxodo, la tierra vuelve a ser de Dios y deber ser redistribuida, sorteada nuevamente, heredada de nuevo. El exilio es como la conclusión de una etapa de la historia; ahora, es necesario hacer nuevas todas las cosas, recomenzar.

El segundo templo, hecho nuevamente por Josué, tirará la tierra de las “naciones” y la sorteará entre los hijos de Israel. Estas “naciones” eran los campesinos de Judá, los herederos de la profecía y de la resistencia contra la ciudad.

¿Cuándo fue realizado el Jubileo?

Al hablar de Jubileo, casi siempre nos referimos al horizonte final de una tierra y de un esclavo libre después de 50 años de dominación. Hasta llegamos a hablar de “reforma agraria permanente”. Pero no me parece que éste sea el primer objetivo de la ley. Lo más importante es la afirmación del derecho al rescate. Si la propiedad puede ser rescatada, es un deber rescatarla. El comprador no puede poner límites a este derecho. “Si se empobrece tu hermano y vende algo de su propiedad, su goel más cercano vendrá y rescatará lo vendido por su hermano” (Lv 25,25).

Los campesinos, al leer el texto, levantan serios cuestionamientos en cuanto a lo práctico de esta ley. Todos saben que es muy fácil ayudar al pariente antes que él tenga que vender la tierra. Pagar el rescate, después, será mucho más caro que ayudarlo antes. “Si alguno no tiene goel, adquiera por sí mismo recursos suficientes para su rescate (...) pagará al comprador la cantidad del tiempo que falta, así volverá a su propiedad” (Lv 25,26-27).

¿Cómo podrá un pobre, que perdió lo que tenía y tiene que trabajar como diarista o asalariado, encontrar los recursos para comprar de nuevo la tierra que tuvo que vender?

El Jubileo sólo funciona si los recursos para el rescate vienen “de fuera” en forma de donación. En caso contrario, siempre es necesario esperar 50 años. “Pero si no se halla lo suficiente para recuperarla, lo vendido quedará en poder del comprador hasta el Año Jubilar, y en el Jubileo quedará libre, y el vendedor volverá a su posesión” (Lv 25,28).

Si quien vendió tenía, mínimo, 20 años, ¿tendrá que esperar hasta los 70 para recuperar su tierra? Se trata de un plazo casi imposible de cumplirse, en una época en que 40 años significaba la vida entera, pues la expectativa media de vida era alrededor de 40 años. ¡Imaginemos la expectativa de vida de un esclavo!

Es evidente que esta ley no puede funcionar. Inclusive, los estudiosos afirman que el Jubileo nunca se realizó. No existen memorias, en los textos bíblicos y extra bíblicos de la aplicación de esta ley. De cierta forma, esta ley quedaría como una permanente utopía para cuestionar las opresiones y la esclavitud.

Esta lectura es posible, por lo menos, según la lectura que puede y debe ser realizada hoy, en nuestras comunidades.

Considero, sin embargo, que esta legislación sí fue aplicada, al menos en parte, durante los tiempos de Esdras y Nehemías: éste fue el período en que esta ley fue codificada.

No podemos olvidar que una de las tareas de Esdras al llegar a Jerusalén era: “Y tú, Esdras, conforme a la sabiduría de tu Dios, que posees, establece escribas y jueces que administren la justicia (...) a todos los que conocen la Ley de tu Dios. A quienes la ignoran, habréis de enseñársela. Y a todo aquel que no cumpla la ley de tu Dios y la ley del rey, aplíquesele una rigurosa justicia: muerte, destierro, multa en dinero o cárcel” (Esd 7,25-26).

Probablemente, no se trata sólo de normas religiosas, pues los persas siempre fueron muy tolerantes en este punto. Se trata de una ley que debe y puede ser aplicada, con penas y castigos, entre los cuales está el destierro, la prisión y la muerte. Por tales castigos, la persona acababa perdiendo la tierra que era, de esta forma, incorporada al patrimonio público⁶.

Es interesante notar que Esdras vino para Judá con una cantidad impresionante de dinero: 100 talentos de oro y 650 talentos de plata (Esd 8,26-27). Si confiamos en estas cifras, se trata de una cantidad que, sólo de plata, es capaz de rescatar —según Lv 27,3— ¡más de 35.000 hombres adultos!

⁶ Véase, por ejemplo, Esd 10,8 donde son amenazados de expulsión del pueblo y de tener sus posesiones convertidas en “anatemata” (consagrados a Dios) los que no cumplen la ley de los matrimonios con “extranjeros”.

Podemos imaginar lo que significó la imprevista inyección de tanto capital en la minúscula tierra de Judá. Es bien posible que esa cantidad, unida a la ley, sirvió para “rescatar” a los hijos de Israel que estaban trabajando para el “pueblo de la tierra”, para los extranjeros y para rescatar propiedades, a partir de la presentación de las genealogías que garantizaban derechos antiguos. Genealogías imposibles de ser presentadas por el “pueblo de la tierra”⁷.

Pero, ¿será que no tenemos algún elemento para fundamentar de forma más sólida nuestra sospecha?

Creo que una lectura atenta de Nehemías 5 puede ayudarnos a fundamentar más concretamente nuestra hipótesis. Empeñar los campos, esclavizar los hijos y las hijas, pagar pesados tributos, buscar préstamos con intereses impagables, están llevando al pueblo a quejarse delante de Nehemías. Pero, ¿quiénes fueron los responsables por esta situación?

Nehemías convoca una asamblea contra los *horim* y los *seganim*, términos que la Biblia de Jerusalén traduce como notables y consejeros. ¿Será que estas personas tienen alguna cosa en común con los jueces que Esdras debía nombrar?⁸ Vemos la denuncia de Nehemías: “¡Qué carga impone cada uno de vosotros a su hermano! (...) Nosotros **hemos rescatado**, en la medida de nuestras posibilidades, a nuestros hermanos judíos que habían sido vendidos a las naciones” (Ne 5,6-7).

Naciones: puede ser el pueblo de la tierra. ¿Quién compró a quién? ¿Quién rescató a quién? ¿Cuándo y a quién habían vendido? ¿Cuándo sucedió esto?

No se trata del exilio. ¡Nadie fue vendido! Se trata de los descendientes de los “hijos del cautiverio” que, en la miseria y en la humillación, para sobrevivir, estaban trabajando como asalariados en los campos del pueblo de la tierra. Ellos fueron rescatados “por nosotros”, dice Nehemías. ¿Cómo? Con el dinero traído por Esdras y en nombre de una ley normativa.

Lo que aconteció después fue trágico. A estos “rescatados”, para que pudieran recomenzar, fueron hechos préstamos impagables⁹ y, por causa de las deudas generadas, las tierras estaban concentrándose, nuevamente, en las manos de los notables.

“Y ahora vosotros sois los que vendéis a vuestros hermanos para que los *rescatemos*” (Ne 5,8)

Hechos nuevamente esclavos, esta vez por las manos de un “hermano” ¡ellos ahora necesitan ser rescatados nuevamente!

“También yo, mis hermanos y mi gente, les hemos prestado dinero” (Ne 5,10).

Vamos a devolver, dirá Nehemías: devolver los campos y perdonar las deudas. “Para evitar los insultos de las naciones enemigas” (Ne 5,9).

⁷ La prohibición del matrimonio con el “pueblo de la tierra” tiene acá su lógica. No se trata de evitar los peligros para la fe, sino de garantizar la tierra “(...) a fin de que podáis haceros fuertes, comáis los mejores frutos de la tierra y la dejéis en herencia a vuestros hijos para siempre” (Esd 9,12).

⁸ En mi tesis argumento sobre la presencia de Esdras en Judá antes de la llegada de Nehemías. Aquí no es el caso de mostrar las razones.

⁹ Según Lv 27,16, el valor del campo “consagrado” era de un kilo de plata para cada 45 litros de cebada que podía ser producida en el campo durante los 49 años no jubiliares. El mismo valor de un hombre “consagrado” (Lv 27,3).

La fragilidad interna del grupo, alimentada por las quejas de los más pobres y de sus mujeres, podría echar a perder todo el trabajo hasta aquí realizado. Si consideramos serias estas informaciones, podemos decir que tuvimos dos Jubileos: uno cuando Esdras rescató a los “hermanos” que se habían vendido a las naciones; el segundo cuando Nehemías hizo que fuesen perdonadas las deudas y que cada uno regresase a su posesión.

Después de esto, nunca más hubo Jubileo. Con seguridad, los campesinos nunca más recuperaron lo que había sido de ellos desde los días del exilio. Ellos volvieron a ser solamente “extranjeros y huéspedes”. Nace un nuevo “pueblo de la tierra”, nuevos herederos que tendrán que sustentar el templo para tener su derecho siempre garantizado (Ez 45,13-16).

¿Para qué sirve el Jubileo?

¿Y después? ¿Para qué sirvió el texto de Lv 25?

Es difícil decirlo. Es innegable la importancia ideológica de esta página que, al concluir el libro del Levítico, encierra la “revelación” del Sinaí. Parece casi decirnos que el Sinaí tiene sentido cuando se lee en la perspectiva de la “tierra santa” que pertenece sólo a Dios.

Teniendo esto claro, el pueblo, ahora, puede organizarse y enfrentar la marcha por el desierto y, después de muchas dificultades, entrar en la tierra prometida. Todo tendrá que girar alrededor del templo, del altar, del sacerdocio sadoquita y del Santo de los Santos.

El “libro de los Jubileos”, por su vez, usa esta marca como división de la historia antigua de Israel en sus diversos períodos de revelación. Cada Jubileo marca un paso adelante en la marcha del pueblo y en la manifestación de la voluntad divina.

Es posible, sin embargo, que, junto con estos objetivos “teológicos”, el texto de Lv 25 fuera usado para fines más prácticos y cotidianos. Levítico 27, con todos sus detalles de tarifas y evaluaciones, se refiere al Año Jubilar para efectuar el cálculo de las tierras que fueran “consagradas” a Yahveh (Lv 27,16-25). No es fácil entender, en la práctica, como funcionaban estos mecanismos, pero es interesante notar la existencia de los mismos.

Puede ser que el Año Jubilar fuera tomado como una fecha simbólica que era usada como referencia para hacer todas estas cuentas, cuantificar el valor de los “votos”, cuando el objetivo de los mismos fueran las tierras y, eventualmente, controlando el valor de mercado de la tierra, frenar algunas formas de especulación agrícola que podía correr la hegemonía sadoquita.

Es difícil decir más que esto.

La resistencia al Jubileo

Con seguridad, los campesinos no cedieron sus tierras sin protestar o resistir. La fuerza de este grupo se expresó, antes de las misiones de Esdras y Nehemías, cuando ellos consiguieron detener, inicialmente, los trabajos de reconstrucción del templo y, después, se articularon para impedir una primera reconstrucción de los muros de Jerusalén (Esd 4,4-5.23).

La presencia de los “profetas”, especialmente de la profetisa Noadías, incomodaba los trabajos de Nehemías (Ne 6,14). Es posible que nunca sepamos de qué manera ellos “intimidaban” ni quiénes eran estos profetas. Pero el hecho de ser nombrados unidos a Tobías, muestra que se trata de personas que estaban articuladas con el más antiguo esquema comercial que Nehemías vino a suplantar al querer colocar a Jerusalén como centro de mercado de Judá. Probablemente estas personas pertenecían al “pueblo de la tierra”.

De cualquier manera, el libro de Rut puede ser leído teniendo este conflicto como telón de fondo. La ley del rescate debe ser aplicada siempre. No depende de la pureza genealógica. La tierra y su producto pertenecen, por derecho, a la casa campesina y este derecho está garantizado, justamente por el casamiento de Booz con una “extranjera”. Vale la pena recordar que Booz era el nombre de la columna izquierda levantada por Salomón delante del pórtico del santuario (1R 7,21). Hasta podemos pensar que, simbólicamente, Rut está exigiendo al templo que garantice el derecho más antiguo del pueblo marginado: casa, tierra y pan para todos.

En la boca de Rut está el grito de fe de los campesinos judaítas que, a pesar de ser considerados “extranjeros”, proclamaban:

“Tu casa será mi casa,
tu pueblo será mi pueblo
y tu Dios será mi Dios.
Donde tu mueras moriré
y allí seré enterrada” (Rt 1,16-17).

También el libro de Judit puede leerse en una perspectiva similar.

La acción de Judit, judía y samaritana al mismo tiempo, no termina con la derrota de Holofernes y de su poderoso ejército. La narración termina destacando algunos gestos altamente simbólicos y sugestivos:

- El desplazamiento del sumo sacerdote, de Jerusalén para Betulia, del santuario para la casa de Judit, donde proclama las eternas alabanzas de esta mujer (Jdt 15,8-10).
- La celebración festiva, conducida y presidida por Judit y por las mujeres, y que concluye en una toma simbólica del templo por parte del pueblo de la tierra (Jdt 15,11-16,20).
- La realización de las señales simbólicas del Año Jubilar: al regreso a la “herencia” y a la “propiedad”, la liberación de la esclava, el compartir los bienes y la paz permanente (Jdt 16,21-25).

Estos son los frutos de la victoria de Judit que son ofrecidos a sus “humildes”, a sus “frágiles”, a su “pueblo”. El árbol que produjo estos frutos no fue el árbol de la ley sacerdotal, sino la “mano de la mujer”.

También Jesús, en la sinagoga de Cafarnaúm, retoma solamente una parte de las palabras de Isaías 61 y las relee con la “fuerza del Espíritu” (Lc 4,1-30). Él, “galileo de las naciones”, en esta relectura “reduccionista”, subvierte el sentido casi racista del antiguo texto que podía justificar la esclavitud y la toma de las tierras de los campesinos, que el texto de Isaías llamaba –concretamente– de naciones, por parte de los “compatriotas”.

Un verdadero profeta nunca puede tener patria, confines, limitaciones y, por eso, nunca será bien recibido en su patria.

Esta página es releída a la luz de la memoria subversiva de Elías y Eliseo, los padres de la profecía campesina. La memoria de la viuda de Sarepta y del sirio Naamán, dos “extranjeros” que experimentaron la fuerza liberadora del Señor, es la nueva clave interpretativa que el profeta Jesús hace de este texto sacerdotal.

El nombre de todos ellos y de todos los “pobres”, los “presos”, los “ciegos”, los “oprimidos”, en nombre de todos los profetas, Jesús proclama e inaugura el “año de gracia de Yahveh”. Se trata de un año que no puede esperar por fechas periódicas o por inicios litúrgicos, un año que no depende del alarido de las trompetas, ni de la autorización del sumo sacerdote, sino que debe comenzar hoy, ya, por la acción de cada uno de nosotros, señal de la verdadera fuerza del Espíritu que siempre actúa en la historia.

“Esta Escritura, que acabáis de oír, se ha **cumplido hoy**” (Lc 4,21).

Hoy y para todos. ¡No mañana o solamente para los compatriotas!

Es necesario apartar cualquier pretensión “jubilar”, cualquier pretensión milenarista y eclesiástica romana para dejar que la fuerza del Espíritu continúe obrando como lo hace “cotidianamente”, desde los tiempos más remotos de nuestros padres en la fe.

Es el Espíritu de inicio y reinicio, todos los días, el año de la gracia de Yahveh, un año que sólo tendrá fin cuando todos estemos en la casa del Padre, en la nueva Jerusalén, donde no habrá más ni el “mar” de la dominación económica, ni el “tiempo” de la dominación sacral religiosa y, por eso, no habrá más llanto ni lágrimas.

Hasta ese momento, la fidelidad al Espíritu nos conducirá en los caminos de la cotidianidad del año de Dios. Si permanecemos fieles a su fuerza y a su proyecto, alguien, con seguridad, nos querrá precipitar al abismo. Y esto será el signo de que estamos, ciertamente, proclamando a los pobres, con la vida y no con las palabras, la buena nueva del año de la gracia de Yahveh.

Sandro Gallazzi

Caixa Postal 12

Macapá - AP

BRASIL

68906 – 970

DEL AÑO JUBILAR LEVITICO AL TIEMPO DE LIBERACION PROFETICO

(Reflexiones exegéticas sobre Isaías 61 y 58, en relación con el Jubileo)

Resumen

*Éste es un estudio exegético de dos pasajes del 3-Isaías (61:1-3 y 58:1-14), que suelen ser relacionados con el tema del **Jubileo**. El análisis del texto, sin embargo, muestra que, lejos de referirse a aquella práctica (o tal vez utopía), el mensaje de liberación (61:1-3) o los reclamos sociales (58:6-7.9b-10) allí expresados superan las normas de los años sabático y jubilar. Éstos tienen un alcance limitado en el tiempo (7 ó 50 años) —lo que puede ser perjudicial— y en el contenido (no cubren todas las situaciones de injusticia social, económica o política).*

*El artículo está enmarcado por consideraciones metodológicas sobre la extensión semántica del concepto de Jubileo. Extensión positiva en el orden espiritual, pero perjudicial por cuanto, al poner de todo en esa noción, se termina debilitando el fuerte y único componente social y económico que tiene en Levítico 25, el **único** texto bíblico que trata del tema.*

Abstract

*This exegetical study deals with two passages from the Third Isaiah (61,1-3 and 58,1-14) which are usually related to the theme of the **Jubilee**. The analysis, however, shows that far from referring to that practice (or perhaps utopia), the liberation message (61,1-3), or the social claims (58,6-7.9b-10) surpass the norms of the sabbatical and jubilar years. These institutions are limited in time (7 or 50 years)— which can be a disadvantage —and also in their content (they do not cover all the situations of social, economic, or political injustice).*

*The article is framed by some methodological reflections on the semantic extension of the Jubilee concept. Such semantic extension may be positive in the spiritual realm, but it is harmful as long as all sorts of ideas are made to fit into the concept. Thus, in the end, the strong and unique social and economic component of Leviticus 25 —the **only** text in the Bible that deals with the Jubilee— is weakened.*

1. Consideraciones metodológicas

Hablar del “Jubileo” es ya un hecho eclesial y hasta social, ahora que estamos por entrar en un nuevo siglo y en un nuevo milenio. Por otra parte, en la tradición católica la institución del Jubileo papal ha abierto de tal manera la comprensión del término, que se constatan dos cosas extremas: por un lado, las “deudas” que se cancelan se han entendido de una manera espiritual (deudas ante Dios por los pecados)¹, y por eso el Jubileo es un “año de gracia”, por el otro, la lectura de la Biblia desde los pobres y oprimidos ha rescatado la dimensión *social* que el Jubileo tiene en la Biblia. De allí el interés en los textos de Levítico 25 (y Deuteronomio 15:1-18), leídos a través de Isaías 61:1-2 y de Lucas 4:16-22.

1.1. Sucede en muchos ámbitos que un término, rico y preciso de por sí, se va ampliando en su significación para abarcar lo más posible la realidad a la que se refiere. Pero al abrirse tanto termina perdiendo su significación originaria. Esto ha pasado por ejemplo, en el área teológica, con los conceptos bíblicos de “salvación” y de “Mesías”. No se respetan los límites ni los planos (espiritual, social, político) en que los textos ubican la salvación, ni la especificidad del *título de Mesías*: todo es “mesianico”, y con eso se borran los otros títulos de Jesús².

1.2. Es corriente partir de Lucas 4 para hablar de un “año de gracia” (v.19 *BJ, BPD, NBE*) como sinónimo de “Año Jubilar” y de ahí remontarse a Levítico 25. Dicho “año de gracia” se entiende después a partir del lenguaje cristiano de la “gracia”, lo que, nuevamente, puede abarcar toda realidad espiritual.

1.3. Por otra parte, ¿fueron los “años santos” sabático y jubilar una institución histórica, o solamente una utopía?³. Respecto del año sabático, no se puede dudar su puesta en práctica histórica, si tenemos en cuenta el relato de 1 Macabeos 6:48-54 (cf. vv.49b.53a) en el que no se ve una razón para que sea “inventado”⁴. Por otra parte, el detalle de la legislación de Deuteronomio 15:9 indica que, justamente

¹ El lenguaje sobre indulgencias (aun en un sentido teológico no “financiero”, como lo era en otro tiempo) se inscribe en ese plano.

² Para una llamada de atención sobre la no generalización de lo “mesianico” en relación con Jesús, cf. *Historia de salvación* (Verbo Divino, Estella 1995) pp.281s.290.

³ Cuestión tratada de paso en algunos artículos del número 58 de *Estudios Bíblicos* (1998), dedicado al año del Jubileo. El problema, de cualquier manera, no es sencillo, ya que se puede dudar de que haya habido un regreso del exilio. Cf. R. P. Carroll, “Razed Temple and Shattered Vessels: Continuities and Discontinuities in the Discourses of Exile in the Hebrew Bible”: *JSOT* 75 (1997) 93-106 (esp. pp.97ss) y J. Linville, “Rethinking the ‘Exilic’ Book of Kings”: *ib.* 75 (1997) 21-42. De hecho, el decreto de Ciro, difícilmente histórico, se dirige a la diáspora y no a los cautivos en Babilonia (cf. Esdras 1:1b.4a), aparte de que no se refiere a la devolución de éstos sino a la construcción de un templo.

⁴ Una lista de las referencias a años sabáticos reales, en L. Garmus, “O descanso da terra. Uma releitura de Ex 23,10-11 e Lv 25,1-7”: *Estudios Bíblicos* 58 (1998) 98-115 (p.111).

En la legislación del Pentateuco se parte del descanso de la tierra (no trabajada por el ser humano, Éxodo 21:10-11; Levítico 25:1-7 + 20-22) para añadir la cancelación de las deudas (Deuteronomio 15:1-11, que no tiene que ver con el descanso de la tierra). La liberación del esclavo después de seis años de servicio (Deuteronomio 15:12-18) es diferente de la proclamación (por quien gobierna) de la remisión de las deudas (־mittá), que se parece a los edictos o “actos de mî_ arum” de los reyes de Mesopotamia. El año jubilar, a su vez, legislado en Levítico 25:8-17, conserva el sentido originario del año sabático acerca del descanso de la tierra (vv.11-12.18-19), pero tiene también otra aplicación (vv.8-17.23-55), referida a la propiedad de la tierra (“cada uno recobrará su propiedad y volverá a su familia”, v.10) y a los esclavos israelitas (vv.39-43). El año jubilar no era, a lo que parece, más que un año sabático especial, cada siete veces (7x7).

por ser una práctica, pero favorable a los pobres, el año sabático daba origen a especulaciones contrarias a su espíritu, precisamente en el rubro de las deudas.

Cabe todavía una subpregunta: si el año *jubilar*, del que no tenemos otra referencia bíblica⁵, era una utopía, ¿a quiénes interesaba? ¿A los endeudados y desposeídos, o servía para beneficio de un sector de Yahud⁶ que podía así recuperar sus antiguas posesiones a la vuelta del exilio?⁷.

1.4. Hayan sido o no reales, los años jubilar y sabático dejan la impresión de haber sido normas de gran valor social (el primero referido a la recuperación de las tierras, el segundo a la manumisión de esclavos y liberación de deudas)⁸. Pero su espaciamiento cronológico (50 ó 7 años) significaba, en la práctica, tanto una espera prolongada para los esclavos o endeudados, cuanto una oportunidad de “zafar” una obligación social por parte de quienes especulaban con los tiempos previstos. Aun cuando la liberación/amnistía, etc. se hiciera por una proclamación sin calendario fijo, como eran los edictos mesopotamios, se especulaba con un “antes” y un “después” para evitar cumplir la ley⁹.

Dicho sea de paso, el episodio narrado en Jeremías 34:8-22 no tiene nada que ver con el año sabático, y por tanto no es ninguna prueba en favor de la existencia o del modo de aplicación de dicha institución. No hay ninguna mención de los 7 años; al contrario, se trata de un “pacto”, o sea de un acto jurídico *convenido* entre las partes (Sedecías y los jefes + el pueblo de Jerusalén, vv.8b.10a.15.17a.18) y no del cumplimiento de una norma, la que no sucede por mediación de una alianza sino que obliga por sí misma.

1.5. Si retomamos la referencia de Lucas, en su cita de Isaías 61, vamos a constatar dos cosas importantes:

⁵ Como episodio al menos relacionado, se puede mencionar el caso de adjudicación (vía la restitución) del patrimonio de las hijas de Selofjad, según Números 27:1-11, caso sobre el cual ha llamado la atención B. S. Jackson, “‘Law’ and ‘Justice’ in the Bible”: *Journal of Jewish Studies* 49 (1998) 218-229 (p.224).

⁶ Yahud es el término oficial de la provincia persa de Transeufratene (Ebernábara) dentro de la V^o satrapía del imperio. Es mejor no usar la designación “Judá”, aplicada al reino homónimo durante la monarquía dividida (c.930-586). “Judea”, por otra parte, corresponde a la época helenística (*Ioudaia* → lat. “Judaea”).

⁷ Esta interpretación es poco verosímil, sea porque no se sabe la fecha de composición de Levítico 25, sea porque es un error de perspectiva atribuir todo lo “sacerdotal” a gente del exilio. No sabemos cuántos sacerdotes fueron llevados cautivos a Babilonia (los únicos dos —o cinco— mencionados en 2 Reyes 25:18 nunca llegaron a Babilonia, cf. v.21), ni cuántos quedaron en el país de Judá. Las condiciones que llevaron a recuperar y releer las tradiciones no habrán sido muy diferentes en Judá, en Babilonia, o en la diáspora subsecuente. En todos los casos, la presencia imperial exigía esa tarea, cuya culminación es el Pentateuco.

⁸ No parece satisfacer la lectura “teológica” del jubileo que hace E. Cortese, “L’anno giubilare: profezia della restaurazione? Studio su Lev 25”: *Rivista Biblica Italiana* 18 (1970) 395-409, como una manera de profetizar la liberación de la esclavitud en Babilonia. En ese caso no se explica tanto contenido social (comparar, en cambio, Jeremías 29:10) ni el tono legal de la promesa.

⁹ De esto hemos escrito en un número anterior de la revista: “Deuda y justicia en los textos del antiguo Oriente”: *RIBLA* 5-6 (1990) 39-43. Respecto de los edictos de Ammisaduqa (c.1650 a.C.) allí comentados, ver ahora el excelente análisis de H. Olivier, “Restitution as Economic Redress: the Fine Print of the Old Babylonian *mê_aram* Edict of Ammisaduqa”: *Journal of Northwest Semitic Languages* 24 (1998) 83-99 (sobre la cancelación de deudas, cf. p.93).

1.5.1. En la cita lucana no se habla de “año del Jubileo” (lógicamente) pero tampoco de un “año de gracia”, expresión que usan ingenuamente las versiones¹⁰. El griego *eniautós dektós* no es “año de gracia” (como veremos luego) sino que traduce muy bien, vía los LXX, el hebreo *enat rasôn* de Isaías 61:2αα, que es otra cosa.

Ahora bien, lo que llevó a pensar en el “año” del Jubileo fue sin duda el término mismo de “año”. Veremos que esto no es válido si se lee el texto de Isaías en el lugar mismo donde Lucas lo abandona (61:2αβ), pues allí “año” no es más que la contraparte retórica y poética de “día” (se verá en qué forma).

1.5.2. De cualquier manera, ya que Lucas mismo nos lleva a Isaías 61 (también a 58), tenemos que quedarnos en este libro profético.

Pues bien, Isaías 61 es un texto muy especial, el epicentro de todo el 3-Isaías. Lo reconocen la mayoría de los críticos¹¹. De ahí también la significación de la cita lucana y de su actualización en Jesús, más aun por estar puesta en su misma boca.

En el pasaje “isaiano”¹² la proclama de liberación tiene poco que ver con el Jubileo, sea que se mire el vocabulario (ya que no hay ninguna referencia a los 50 años, ni siquiera a un “año” cronológico) o que se tenga en cuenta el contenido de la proclama, que desborda inmensamente los casos específicos y determinados de la ley del Jubileo (y del año sabático). En cierta manera, es la distancia entre la “ley” y el “Evangelio”. Los profetas no suelen insistir en el cumplimiento de “normas” (como en el Pentateuco) sino en *actitudes* religiosas, en opciones a favor de Yavé frente a otros dioses, o hacia los desvalidos y oprimidos. Y cuando critican los pecados, se refieren a prácticas sociales que dañan *a la gente*, no a la transgresión en cuanto transgresión. Ni el decálogo ni las leyes del Pentateuco están citadas por ellos, pero sí acciones u omisiones que tienen que ver con el “espíritu” de aquellas normas. Si critican la transgresión del sábado, por ejemplo (cf. Amós 8:5, Isaías 58:13) no es en cuanto “desobediencia” sino en cuanto se aprovecha ese día para hacer los propios negocios.

1.6. Ahora bien, Isaías 61 no habla de ninguno de los contenidos de los años sabático o jubilar: ni de esclavos, ni de deudas, ni de propiedades.

En 61:1-3 hay un anuncio del profeta de que es enviado a dar las buenas nuevas a los oprimidos (aspectos social, económico, y político) y a llevar a estos mismos un mensaje de alegría. En el capítulo 58, las prácticas sociales desechadas se mueven en dos registros: el de las “ataduras” (vv.6.9b) —y aquí sí uno podría interpretar una referencia a aquellas instituciones— y el de las “carencias” (vv.7.10a). En uno y otro caso, el “gesto” humano es diferente: dejar de dominar u oprimir en el primer caso, en cambio “dar” al que no tiene, en el segundo. Lo confirmaremos con una breve exégesis, en la segunda parte.

1.7. Con esto queremos señalar

- 1) que la exigencia profética va mucho más allá, y abarca mucho más, que un año sabático o jubilar;

¹⁰ BJ (1967, 1975, 1998). BPD, NBE.

¹¹ Para citar algunos: R.Lack, *La symbolique du livre d'Isaïe* (BIP, Roma 1973); R. H. O'Connell, *Concentricity and Continuity. The Literary Structure of Isaiah* (JSOT Sup. 188; Sheffield Academic Press, Sheffield 1994) p.228.

¹² “Isaías” será usado como designación del libro, no como identificación de una persona histórica.

- 2) que esta misma exigencia profética interpela e impulsa a una praxis social de todo momento. El “año” sabático o jubilar es reemplazado (si era conocido) por el “tiempo” profético, que no se mide por días o años de calendario sino por la realidad.

1.8. En ese sentido, conviene distinguir los lenguajes, ser preciso, no llamar a todo “Jubileo” (como tampoco es “mesiánico” todo lo que se refiere a Jesús).

Ahora bien, si el lenguaje del “Jubileo” ya está instalado en nuestra memoria cristiana, hay que usarlo, pero, nuevamente, en una forma crítica. Esto implica varias cosas:

- a) Que, por un lado, todo lo que es renovación espiritual y humana, con más razón si se concentra en tiempos fuertes (los *kairói* de la historia salvífica), puede entenderse como un “año de gracia”. El 2000 es una fecha que, quiérase o no, “significa” algo, y puede simbolizar el cambio, el tránsito a otro modelo de vida, una transformación. Es sin duda una buena prolongación “hermenéutica” de la institución jubilar.
- b) Pero se puede desviar a una excesiva espiritualización de lo que es el Jubileo. Es lo que se percibe en el lenguaje católico sobre el tema¹³.

Ahora bien, la vuelta a los textos proféticos de Isaías, ya que una lectura tradicional de Lucas 4 nos lleva a ello, nos tiene que hacer recordar que en ellos *todo* se refiere *sólo* al plano sociológico y político. También esta dimensión necesita una extensión “hermenéutica”, como de hecho se observa en un parágrafo (§ 51) de la encíclica *Tertio Millennio Adveniente*, que habla de la reducción, y hasta de la cancelación, de la deuda externa de los países pobres. Esa es verdaderamente una actualización de la norma de Levítico 25 (allí citado), sin salir de su línea inspiracional.

Ésta es la intención también de los trabajos de este número de *RIBLA*: retomar y recrear el tema del Jubileo desde nuestras urgencias y carencias.

2. Exégesis de algunos pasajes de Isaías 61 y 58.

2.1. El tiempo de la liberación (Isaías 61:1-3)

El capítulo 61 de Isaías es central, tanto dentro de 60-62 como en el conjunto de 56-66 (= 3-Isaías), y está compuesto por fragmentos diferentes, visibles por la alternancia de locutores y destinatarios.

Vamos a analizar solamente la primera unidad, la de los vv.1-3¹⁴.

¹ El Espíritu del señor Yavé está sobre mí, por cuanto me ungió Yavé.

A dar un mensaje a los oprimidos me envió, a vendar a los de corazón quebrantado, a proclamar a los cautivos libertad, y a los encadenados apertura (de ojos),

¹³ El caso más cercano, la Carta Apostólica de Juan Pablo II, *Tertio Millennio Adveniente* (10.11.1994), que hace girar en torno del tema del Jubileo 2000 un resumen de la espiritualidad cristiana (*cancelación de deudas*, pero sobre todo renovación de la fe, conversión, reconciliación, unión de los cristianos, celebración del nacimiento de Jesús-Mesías, etc.).

¹⁴ El estudio completo del capítulo será parte del comentario del 3-Isaías, en curso de publicación (Lumen, Buenos Aires, 1999).

- ² a proclamar un año favorable de Yavé, y un día de desquite de nuestro Dios;
 a consolar a todos los que lloran,
³ a poner a los que lloran a Sión..., a darles turbante espléndido en lugar de ceniza, aceite de alegría en lugar de luto, traje de alabanza en lugar de espíritu vacilante. Se los llamará “Robles de Justicia”, “Plantación de Yavé”, para dar esplendor.

2.1.1 El v.1 se abre como relato autobiográfico. Quien habla en primera persona destaca haber sido “ungido” por el espíritu de Yavé para dar buenas nuevas de liberación a gente descrita de varias maneras como oprimida. Por estas solas indicaciones, hay que descartar interpretaciones inviables, como la que identifica al locutor con el “siervo de Yavé” del 2-Isaías (como si fuera un quinto “cántico”), o la que lo refiere al Mesías, etc. La función de “proclamar” es característica del *profeta*. Indirectamente, es cierto, puede ser atribuida a otro, como en 48:20b (y 49:6b) se decía del Israel de Babilonia (= el Siervo) respecto de los otros grupos, o en 40:9 de Jerusalén respecto de las ciudades de Judá. En tales casos, alguien (Yavé o el profeta) establece dichas atribuciones simbólicas.

Nada de eso hay en 61:1.

El locutor no puede ser otro que el profeta que habla, como lo era (también en referencia al espíritu y al “enviar”) en 48:16, y originalmente en 59:21a. El “espíritu” (en origen, el “viento”) es un símbolo para hablar de una *fuera invisible*. Atribuido a Yavé, señala su energía manifestada en el acontecimiento humano. Puede, por lo mismo, referirse tanto a un profeta —como en los pasajes señalados— cuanto a un rey (Isaías 11:2) o al Israel personificado en el “siervo” (42:1; 44:3). Aquí, el “yo” que habla de sí mismo es un profeta imaginario (que asume las ideas del que escribe el texto), pero en el nivel de la redacción del libro total de 1-66 pasa por ser el mismo “Isaías” que hablaba en primera persona (sólo) en los capítulos 6 y 8 (+ 48:16b e, indirectamente, 59:21).

Lo nuevo en el v.1 es la metáfora de la “unción” referida al espíritu. Se unge con aceite (u otro líquido), como a los reyes y a los sumos sacerdotes. El aceite penetra en el cuerpo, como las cremas que tanto se usan hoy, de donde la significación de “consagración permanente” que tiene el rito de la unción con él. *Analógicamente*, se aplica al espíritu. Quiere decir que, lo que “significa” la unción con aceite, es decir, la consagración a algo, significa también el espíritu para la persona *sobre* quien es derramado, puesto o dado.

El texto no describe esta efusión del espíritu sino que la da como un hecho¹⁵. Incluso, está primero la metáfora de la *unción* para dar las buenas nuevas, de la cual se deduce (“por cuanto/puesto que”) la presencia del espíritu de Yavé sobre el profeta.

La intención del locutor es, por tanto, señalar la *finalidad* de la unción del espíritu. Ésta tiene una función, otorgada a quien habla, una función comunicativa. El verbo usado (“dar un mensaje/una buena noticia”) es el mismo de 40:9; 41:27 y 52:7 (cf. 60:6b) que, vía el griego de los LXX, nos ha dado el término “evangelizar/Evangeliar” como anuncio de buenas nuevas de salvación.

¹⁵ La tradición masorética ha puesto la división del versículo después de “el espíritu del señor Yavé está sobre mí”, entendiendo que la segunda mitad es “por cuanto me ungió Yavé”. Allí debería terminar el versículo que, sin embargo, prosigue con dos líneas enteras.

El envío es un rasgo identificatorio del profeta (cf. 6:8; 48:16b), que tiene su equivalente en el “ir”, como es propio de todo mensajero. Se supone siempre que lo que éste dice es la palabra de su destinatador y no la suya propia. El texto de 61:1 no busca legitimar al profeta que habla¹⁶ (“Isaías” en la redacción final). Tampoco tiene base una interpretación “mesiánica”, que sí puede darse en relecturas posteriores¹⁷ (¡aunque no en Lucas 4:16-24!). Menos aun cabe afirmar que el autor está usando la tradición del “Siervo de Yavé”¹⁸. La perspectiva de 61:1-3 es más global, refiriéndose a todos los oprimidos del pueblo de Israel.

Las buenas nuevas son para los “oprimidos” (v.1bβ). Es mejor mantener esta traducción, según la etimología de la palabra, que la de “pobres” (como se hizo a partir de los LXX), derivada de ese primer sentido. Las situaciones que el texto indica a continuación corresponden más a un estado de opresión que de simple pobreza, a la que sin duda incluyen. Lo que el retoño de Jesé debe “hacer” por la fuerza del espíritu de Yavé (11:4), el profeta de 61:2 debe “proclamar”. Las funciones son distintas.

El que escucha el texto espera que se enuncie el contenido de las buenas nuevas. Pero antes de eso, el poeta establece un paralelo, tanto para el verbo como para los destinatarios: al “dar un mensaje” corresponde el “vendar”, y “a los oprimidos” va con “a los de corazón quebrantado”. Éstos no son diferentes de aquéllos. Estamos en el plano de las imágenes y de los símbolos. Por lo demás, el juntar una acción física (“vendar”) con un estado psíquico (que a su vez es la metaforización de algo físico, “quebrar”), es indicio claro de que se trata de una metáfora. La expresión significa el gesto de aliviar, sanar, a quienes están sufriendo, que están heridos en sus corazones (una metáfora parecida —la de “moler”— había aparecido en 57:15b). Es una descripción de los “oprimidos” recién mencionados.

En otras palabras, a una instancia socioeconómica, con la que se abre el anuncio, se suma otra más subjetiva, que es *la otra parte del sufrimiento producido por la opresión*. Hay que prestar atención a este componente interior o psíquico, ya que el texto parte de la situación de opresión con sus consecuencias objetivas, que no son sólo económicas (carencias) o sociales (sectores dominados) sino también subjetivas, la destrucción de la persona misma. De esta manera se puede observar que el texto no espiritualiza el concepto de opresión/liberación (lo veremos de inmediato) sino que lo totaliza admirablemente.

Los oprimidos antes señalados en general, son descritos luego como “cautivos” y “encadenados” (lit., “atados”). Estamos en una instancia claramente sociopolítica. ¿Será una vez más lenguaje metafórico? No hay indicadores literarios para leer en esa línea.

¹⁶ W. Lau, *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56-66* (W. de Gruyter, Berlín 1994) p.68s.72 (y nota 220).

¹⁷ Como en 11QMelquisedec (11Q13), donde Melquisedec es una figura liberadora. Ver el texto en Florentino García Martínez, *Textos de Qumrán* (Trotta, Madrid 1993) pp.186-187. Es interesante observar que este texto menciona el “año del jubileo” (II:2), en relación con las deudas (espiritualizadas en la línea 6b) y propiedades (II:2-3) pero también con los cautivos (línea 4); en ese momento alude a Isaías 61:1-3 (línea 4b), incluyendo explícitamente la expresión “año de la aceptación/agrado” (no “año de gracia”, p.186) en la línea 9; la relectura de Isaías 61:1-3 continúa, en forma espiritualizada, en las líneas 18-24.

¹⁸ W. Lau, p.69.70.

Por lo demás, si la realidad de la diáspora puede ser “metaforizada” (como cautiverio), hay que tener en cuenta que la privación de la libertad por la cárcel, en cualquier, era también una condición esperada para los pobres que no podían pagar sus deudas y perdían en los tribunales. Hay que tener en cuenta, para ello, que el capítulo 61 se separa de 60 y 62 (más relacionados con el retorno de la diáspora) y trabaja con una problemática interna a la comunidad.

El contenido de esta proclamación a los cautivos y encadenados es curiosamente parecido a 42:7, por la asociación de las ataduras y cárceles con las imágenes de la ceguera y de la oscuridad que les sirven de símbolo, y con el “abrir” (ojos = cárcel) como metáfora de la liberación. Los dos textos¹⁹ se entrecruzan en forma de quiasmo a distancia (nivel de la intertextualidad):

A “para *abrir* los ojos ciegos,
 B para sacar de la cárcel *al encadenado*,
 C de la *prisión* a los habitantes de las tinieblas” (42:7)

C’ “a proclamar a los *cautivos* libertad
 B’ y a los *encadenados*
 A’ *apertura* (de ojos)” (61:1bb)

No hay que entender las ideas al revés, pues la realidad es la prisión y el cautiverio, mientras las *metáforas* son la ceguera y las tinieblas. ¡No al revés! Está muy cerca aquel oráculo sobre el sentido del ayuno como praxis de liberación de los “atados” de alguna manera (58:6). Además, el vocablo traducido por “libertad” (d^{er}rôr) tiene una larga tradición en los textos cuneiformes que hablan de la liberación de esclavos y remisión de deudas, o del retorno de bienes vendidos a su primer propietario²⁰. Las veces que recurre en los textos bíblicos (Levítico 25:10; Jeremías 34:8.15.17; Ezequiel 46:17) se refiere invariablemente a la manumisión de esclavos. En nuestro pasaje, en lugar de esclavos se habla de “cautivos”, lo que mantiene el término d^{er}rôr en la instancia sociopolítica. Tales actos de liberación (*andurârum* en acádico) se daban especialmente en el año de accesión al trono de un rey, y constituían algo así como gestos de “restauración” del orden originario de las cosas, al estilo de los actos de *mî_arum*²¹.

Según se ha observado otras veces, esta línea del v.1 está construida de tal manera que lo real puede ser expresado también mediante una metáfora (¡no al revés!),

¹⁹ Véase también 49:9a: “para decir a los encadenados: ‘¡salid!’, a los que en la oscuridad: ‘¡mostros!’”.

²⁰ Sobre *andurârum*, cf. N.P.Lemche, “*andurârum* and *mî_arum*: Comments on the Problem of Social Edicts and Their Applications in the Ancient Near East”: JNES 38 (1979) 11-22. Nuevos textos de Mari, en D.Charpin, “*L’andurârum à Mari*”: M.A.R.I 6 (1990) 253-270; anteriormente, J.Lewy, “The Biblical Institution of Deror in the Light of Akkadian Documents”: EI V (1958) 21-31.

²¹ Sobre esta interpretación de *mî_arum*, cf. D.Charpin, “Les décrets de ‘restauration’ des souverains babyloniens et leur application”, en Cl. Nicolet (ed.), *Du pouvoir dans l’Antiquité: mots et réalités* (Paris-Ginebra 1989) 13-24. Comentario de textos, en K. W. Whitelam, *The Just King: Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel* (JSOT Supl. 12; Sheffield 1979) pp.17-37.

a “a proclamar
 bc a los cautivos libertad,
 b’c’ y a los presos apertura (de ojos)”.

Sólo la última palabra es metafórica; o ni eso, si se tiene en cuenta que las cárceles suelen ser lugares oscuros²². En 49:9 se hablaba claramente de los exiliados en la diáspora, a la luz del contexto (cf. especialmente el v.12). Por eso, se puede afirmar que en 61:1b los “cautivos/encadenados” son tanto los judíos de la diáspora como los del país de Judá que están encarcelados, esclavizados. En un sentido más extensivo, que despunta en la metáfora literaria, se puede incluir toda forma de opresión, y de ahí “ingresar” hermenéuticamente en el texto otras formas de dominación que hoy experimentamos.

2.1.2. Lo dicho como “proclamación” de libertad para los cautivos y encadenados, se interpreta en el v.2 (con la repetición del verbo “proclamar”) como un *tiempo* de especiales características. Los términos “año” y “día” no quieren remitir a instituciones como el Jubileo o el año sabático (aunque este último podría ser leído exegéticamente), sino destacar la idea de un *tiempo* fuerte y pleno, lo que solemos llamar un *kairós*. “Año” y “día” se pueden intercambiar en el texto sin que cambie el sentido del versículo.

Por lo demás, la traducción tradicional de “año de gracia de Yavé” supone la interpretación arriba aludida del año sabático; y ¿qué sería entonces el “día de desquite de nuestro Dios”? No hay ninguna institución que pueda ser referida con tales palabras. Se olvida que la primera expresión es equivalente a la de 58:5bβ, donde el profeta preguntaba si el ayuno era un “día favorable de Yavé” (*yôm rasôn* leYH-WH), en el sentido de un día en que él manifiesta su favor.

Se ha evitado, en la traducción, el vocabulario de “gracia” (“año de gracia”) para no cruzar las significaciones de las palabras. “Gracia”, como la entendemos, está mejor asociada al hebreo *jésed* (“gracia/amor”, cf. 54:8.10) o también a *janán* (“mostrar gracia/amor”), mientras que *rasôn* (de *rasâ*) se refiere al beneplácito, al agrado que se encuentra en algo (así en 56:7 y 60:7 sobre los sacrificios), o a la buena voluntad y favor de Yavé mismo hacia alguien (como en 42:1 y 49:8, respecto del siervo de Yavé, o 60:10 respecto de Jerusalén²³). Tal beneplácito divino apela a los sentimientos de Yavé, a su buen querer²⁴.

Por tanto, el año de favores divinos es el tiempo de la liberación, de la realización de las buenas nuevas a los oprimidos. El sujeto es Yavé. Se está anunciando su intervención salvífica en la historia de los que sufren.

Esta acción divina es interpretada, en el hemistiquio que falta explicar, como “día de *venganza* de nuestro Dios”. El motivo de la venganza, tal vez fuerte para nosotros, es frecuente en la Biblia (en el libro de Isaías, cf. 34:8; 35:4; 47:3b; 59:17b

²² Es interesante observar que el vocablo hebreo traducido por “apertura” es intensivo, por la repetición de las dos últimas consonantes (p^hqaj-qô^hj, del verbo *paqaj*), acompañando, con el esquema retórico **abc/bc**, el esquema literario de la frase entera.

²³ Recordemos que en este último pasaje “favor/benevolencia” se opone a “ira”.

²⁴ El mismo buen querer divino es indicado en el breve himno lucano puesto en boca de los ángeles y otros seres celestes: “gloria a Dios en las alturas, y en la tierra paz a los hombres de (su) complacencia” (Lucas 2:14). La expresión *ánthropoi eudokías* tiene su trasfondo semántico en la hebrea *'n_y rswn* (*'an^e_ê rasôn*) de los textos de Qumrán.

y, más adelante, en 63:4; cf. Jeremías 46:10). Pero el texto enfatiza que es una acción de “nuestro” Dios. Es la postura constante de esta clase de mensajes, que destacan el obrar de Yavé, como el Dios de adentro, frente a situaciones que tienen que ver con otras presencias divinas y sus representantes en la tierra.

El tema no es distante del de 59:17-18. Pero es notable el paralelismo con 34:8, un texto también tardío, con el que forma una especie de quiasmo a distancia, “porque es

un día de desquite
año de paga

de Yavé
del defensor de Sión” (34:8)

un año favorable
y un día de desquite

de Yavé,
de nuestro Dios (61:2).

Se pueden apreciar múltiples asociaciones. Aunque es oscuro el texto de 34:8b, todos (o en todo caso la mayoría de) las cuatro líneas del diagrama terminan, con variaciones, mencionando a Yavé. La secuencia de estas referencias es **ab/ab**, mientras que en “día/año//año/día” es **ab/ba**. Como en 34:8 sólo se habla de Edom, los dos términos “desquite” y “paga” son negativos, mientras que en 61:1 el “día de desquite” apunta a los opresores, en tanto que “año favorable” se refiere a los oprimidos.

¿Contra quiénes apunta la venganza de Yavé? El contexto de opresión, ataduras, y sufrimiento, explica suficientemente de quiénes se trata. Pueden ser los poderosos que administran el país (en nombre de los persas, por ejemplo) o los mismos poderes imperiales de turno, cuya presión económica y social sufren los judíos en la diáspora²⁵.

Dada esta interpretación del mensaje central a los cautivos y encadenados, el texto enuncia, con el quinto verbo en infinitivo, la misión de “consolar a todos los que lloran” (v.2b). Este tema es muy significativo y no hay que pasarlo por alto. El oprimido *sufre* su situación. Ya en el oráculo salvífico de 57:14-21, en cierta medida un paréntesis en medio de acusaciones, se preludiaba una acción salvífica de consolución a “los que lloran” (v.18b) al pueblo quebrantado y abatido en la humillación (v.15)²⁶.

En 61:2b tenemos un hemistiquio trunco, lo que no es un defecto²⁷ sino un recurso estilístico para enfatizar la idea: hay que detenerse, y meditar, en la mención de “los que lloran”. Tal efecto retórico aparece, al menos, en el texto que ha sido transmitido.

2.1.3. Hecha esta cesura (una especie de pausa y de llamada de atención), el v.3 retoma precisamente a los mismos “que lloran”. La frase inicial es oscura, y pue-

²⁵ La tenue conexión con 47:3b (oráculo contra Babilonia) no justifica explicar 61:2 como referencia a Babilonia, según sugiere O. H. Steck, “Der Rachttag in Jesaja 61,2”, en *Studien zu Tritojesaja* (W. de Gruyter, Berlín 1991) 106-118 (cf. p. 114s). El contexto es siempre más indicativo que una dependencia literaria.

²⁶ Hay muchos contactos lexicales y temáticos entre ambos pasajes.

²⁷ Por eso se lo une a lo que sigue, con el despropósito de producir un versículo (el 3) excesivamente largo.

de estar recargada por relecturas²⁸, pero tiene sentido. En efecto, “colocar en los que lloran a Sión” queda sin objeto directo, para retomar la frase con otro verbo más preciso: “(o sea) dar a ellos turbante espléndido en lugar de ceniza”.

Es notable esta triple bina. Por el vocabulario usado, o por las imágenes expuestas, los tres “en lugar de” indican la transferencia desde un estado de dolor y lamentación (“ceniza/luto/espíritu vacilante”) a otro de exultación (“turbante espléndido/aceite de alegría/traje de alabanza”). Hay referencias a ritos tradicionales de lamentación (así el ponerse ceniza en la cabeza, o el uso de vestidos propios para esa situación) como, por otra parte, a símbolos de fiesta y de gozo.

Mirada ahora atentamente la construcción de los siete verbos que explican los objetivos del “envío” del profeta, la tarea de *consolar* a los que lloran aparece como la más comentada (2b-3a), ya que ocupa todo el tramo que sigue al centro (v.2a)²⁹.

Lo mismo sucederá en las bienaventuranzas de la tradición lucana. Las cuatro situaciones de carencia o sufrimiento que Lucas señala son las de los pobres, los hambrientos, los que lloran, y los excluidos y despreciados (mejor que ‘perseguidos’). En la inversión proclamada, los motivos de la risa y de la alegría constituyen la mitad de los macarismos o bienaventuranzas (Lucas 6:20-23). En total, se describen dos situaciones de carencia económica, y otras dos de fuerte contenido afectivo.

De la misma manera, en Isaías 61:1-3 la primera parte de los anuncios remarca las situaciones objetivas de opresión, mientras que en la última prevalecen las subjetivas. Hemos hecho la comparación con Lucas por cuanto —como se verá luego— es el evangelista que otorga un espacio clave al texto de Isaías 61:1-3, además de ser el que más usa el “libro” de Isaías, y especialmente los temas que tienen que ver con el gozo de la salvación. Vale la pena un estudio aparte³⁰.

2.1.4. El conjunto de 61:1-3 puede ser diagramado de la siguiente manera:

1

“El espíritu del señor Yavé está sobre mí, por cuanto me ungió Yavé,

a dar un mensaje	a los oprimidos	ME ENVIÓ
a vendar	a los de corazón quebrantado:	
a proclamar	a los cautivos	libertad:
	y a los presos	apertura (de ojos):

2

a proclamar	un año favorable	de Yavé:
	y un día de desquite	de nuestro Dios;
a consolar	a todos los que lloran:	

²⁸ Los LXX dan un texto terso: “para dar, a los que lloran a Sión, gloria en lugar de...”. Pero su traducción es visiblemente un mejoramiento de un texto más difícil. También se podría armonizar el texto distribuyendo los objetos directos en esta forma:

“para poner a los que lloran a Sión turbante espléndido en lugar de ceniza,

para darles aceite de alegría en lugar de luto, traje de alabanza en lugar de espíritu vacilante”.

²⁹ La expresión condensa el sufrimiento por la destrucción del 586 y la esperanza persistente de la restauración (compárese la referencia a nuestro pasaje en Sirac 48:24).

³⁰ Ver J. S. Croatto, “El origen isaiano de las bienaventuranzas de Lucas. Estudio exegético de Is. 65:11-16”: *Revista Bíblica* 59 n.65 (1997) 1-16.

3		
a poner	a los que lloran a Sión...:	
a dar	a ellos	turbante espléndido en lugar de ceniza: aceite de alegría en lugar de luto: traje de alabanza en lugar de espíritu vacilante .

Se los llamará “Robles de Justicia”, “Plantación de Yavé”, para llenarse de esplendor”.

Se puede observar que hay *siete* verbos para indicar el destino del profeta; de ellos, tres se refieren a acciones de reparación *interior*. Hay *siete* destinatarios de las acciones; cuatro son los que sufren por su condición oprimida. Hay *siete* objetos directos (“libertad / apertura / año favorable / día de desquite / turbante espléndido / aceite / traje”). La estructura de cada frase es: verbo (en infinitivo) + destinatarios + objetos dados. Las variaciones son visibles en el recuadro, y hacen a la belleza y armonía del poema.

Todas estas propuestas de liberación y consolación quedan encerradas por un inicio sobre la unción profética por el Espíritu, y por un final sobre los nuevos nombres y el efecto de esplendor que queda.

Como ya se observó, lo único que resulta aislado, y que por eso se destaca, es el tema del “envío” del profeta.

2.1.5. Es conocido el uso que le ha dado Lucas a este pasaje en su Evangelio (4:18-19). Varios datos hay para tener en cuenta:

- En cuanto a la cita (hecha vía los LXX), varía en la puntuación inicial (“...me ungió para dar la buena vía a los pobres”, en lugar de “a dar la buena nueva a los pobres me envió” de la versión alejandrina y del original hebreo) y, además, es selectiva. Se omite la referencia al vendaje de los quebrantados, y se inserta la frase “enviar a los heridos en libertad” de 58:6 (en hebreo, “dejar irse libres a los aplastados”), perteneciente al gran oráculo sobre el verdadero “ayuno”. Lucas había captado muy bien la asociación entre los dos pasajes.
- Por lo demás, la cita de los LXX (variante inspirada en Isaías 42:7 o 35:5) le permite a Lucas transcribir la referencia a la vista (dada) a los *ciegos*, que reemplaza al hebreo “(proclamar) a los encadenados la apertura (de ojos)”. Este motivo será retomado en Lucas 7:21b, en uno de los sumarios sobre la acción sanadora de Jesús.
- Lucas, por otra parte, “corta” la cita isaiana después de “año favorable de Yavé”, sin mencionar la continuación sobre el “día de desquite”, tal vez para descartar una idea menos apropiada para su mentalidad, tal vez sencillamente porque no necesitaba otras palabras.
- Otro dato para tener en cuenta es la configuración estructural del texto lucano, en la que la cita profética se incorpora en un contexto nuevo de “cumplimiento”, pero dejando en el nuevo centro nada menos que la frase “(proclamar) a los ciegos la vista”, interpretada en los polos contiguos en términos de *libertad* o liberación.:

- A** “Fue a Nazaret.....entró en la *sinagoga*
B y *se levantó* para leer,
C *le fue dado* el libro del profeta Isaías
D y *desenrollando* (α) el volumen (β) halló el lugar donde estaba escrito:
- E** el espíritu del *Señor* sobre mí;
F por lo cual me ungió para dar la *buena nueva*
G a a los pobres (α);
me *envió* (*apéstalken*) (β)
b a proclamar (*kerúxai*) a los cautivos
c **libertad** (*áfesin*)
- X** y **A LOS CIEGOS VISIÓN,**
- G' a'** a *enviar* (*apostéilai*) (β')
a los destrozados (α')
c' en **libertad** (*afései*)
b' y proclamar (*kerúxai*)
- F'** un año *favorable*
E' del *Señor*'.
- D'** Y habiendo *enrollado* (α') el *volumen* (β')
C' lo *dio* al ministro
B' y *se sentó*;
A' los ojos de todos en la *sinagoga* estaban fijos en él³¹.

En esta estructura la cita de Isaías 61:1-3 queda enmarcada por una escena de iniciación de la lectura (de **A** a **D**) y, en el retorno, por otra de terminación (de **D'** a **A'**), al final de la cual se suscita un tremendo interés del público por “algo más”. No basta con leer o escuchar la palabra profética, admirable como es. Hace falta saber su significado presente. Es lo que esperan los oyentes:

“Los ojos de todos en la sinagoga estaban fijos en él” (v.20b).

La cita profética (desde **E** hasta **G + X**), que queda enmarcada por aquellas dos escenas, mantiene en los extremos una referencia al *Señor* (“Yavé” en el texto masorético de Isaías), para destacar en **Gaβ** y **G'a'β'** el tema del “envío”, fundamental en un esquema profético. La subestructura allí es ahora en la forma paralela

³¹ Esta estructuración tiene en cuenta todos los elementos del texto que se repiten después del centro (por eso las subdivisiones con diferentes letras). Menos completa es la de R. Meynet, *Quelle-est donc cette Parole? Lecture “rhétorique” de l'évangile de Luc* (1-9, 22-24) (Cerf, París 1979), lám. B 1. Meynet ordena de otra manera el verbo “proclamar”, y pone en los extremos las expresiones “en el día (*hemera*) sábado” (v.16) y “hoy (*sémeron*) se ha cumplido...” (v.21b), ya que en griego las dos palabras subrayadas son casi idénticas y de hecho tienen el mismo origen. El atractivo de esta ampliación de la estructura consiste en que abarca de una manera más completa toda la unidad literaria de los vv.16-21. O también, la perícopa entera de 4:14-30, según su propuesta más reciente en *L'Évangile selon Saint Luc* (Cerf, París 1988) I, p.42; II, pp.59-63.

conocida **a bc/a cb**; el tema esencial en este segmento es el de la **libertad**, tanto para los cautivos (aspecto social, c) cuanto para los destrozados (aspecto subjetivo, c'). Todo queda luego centrado en la gran metáfora de **dar la vista a los ciegos**.

Creada la expectativa de todos, expresada en sus miradas, Jesús hace la interpretación:

“Hoy se ha cumplido esta Escritura *en vuestros oídos*” (v.21).

No es exacto traducir la última parte por “que acabáis de oír” (BJ). Lucas lo habría dicho de otra manera mejor. El inciso “en vuestros oídos” se refiere al verbo de cumplimiento (*peplérotai*). Jesús está diciendo que en su propia proclamación de la buena nueva a los pobres y oprimidos que acaba de hacer — y que Lucas comienza a relatar como hechos concretos — vuelve a darse la situación de un anuncio profético de liberación. En otras palabras, que lo que Isaías 61:1-3 describía como misión “para” (dar la buena nueva, proclamar, etc.), Jesús lo está realizando ya (“hoy se ha cumplido esta Escritura”). Como si Jesús fuera el primero en dar esta buena noticia de liberación. Profunda relectura jesuánica del texto de Isaías 61.

2.2. La interpretación social del “ayuno” (Isaías 58:1-12)

Este pasaje tiene afinidades con 61:1-3 y con la sociología del Jubileo. La primera parte (vv.1-5) es el planteo, y la segunda (vv.6-14) contiene las definiciones, cada vez con la hipótesis sobre la praxis + las bendiciones resultantes.

2.2.1. ¿Cuál es el ayuno que Yavé no elige? (58:1-5)

Hay gente que se hace pasar como que “practica la justicia”, y como que no abandona “el derecho de su Dios”. Los dos vocablos vuelven a invertirse en 58:2bβ. ¿Por qué este retorno de los mismos vocablos? En realidad, toda esta representación hecha por Yavé constituye una unidad cerrada, bien estructurada por lo demás, como puede verse en esta disposición del texto:

- a** A mí día a día me buscan,
b y el conocimiento de mis caminos desean (v.2a).
- Como pueblo que **practica** (α) la justicia (β)
- X**
- y que el derecho (β') de su Dios **no abandona** (α'),
- a'** me preguntan *a mí* por los *juicios* justos,
b' la cercanía de Dios desean (v.2b).

Es evidente que al Yavé de los profetas no le interesa “responder” a tal búsqueda. Por eso surge la pregunta que sigue (v.3a), sobre la no-advertencia, por parte de él, de los ritos de ayuno practicados. Hay una ironía en el texto: los que quieren conocer de cerca a Yavé, y aproximarse a él, no son vistos por él. ¡Ni siquiera está informado! (v.3a).

Yavé no refuta tal estimación³². Es verdad lo que dicen, y no necesita ser afirmado ni ratificado por Yavé. Puesto en boca de los destinatarios del texto, tiene un

³² Al revés de la objeción de 40:27, respondida ya en los vv.12-26 con 28-31 y en todo el texto del 2-Isaías.

efecto de autocondenación. Pero si quieren una explicación, la tendrán, esta vez por boca del mismo Yavé, y en forma de acusación:

"He aquí que en el día de *vuestro* ayuno encontráis agrado, pero a todos vuestros explotados apremiáis".

Esta frase marca la incoherencia de la religiosidad criticada. El rito del ayuno les produce satisfacción. Hay allí otra ironía muy sutil: Yavé es quien debería estar satisfecho con el ayuno aludido. El lexema *jéfes/jafas* es frecuente en el 2-Isaías para significar el agrado divino respecto de una persona³³. Pero aquí se trata de una autosatisfacción, y se aplica a los humanos³⁴. En la misma línea, si no inspirado en este pasaje, se ubica el kuerigma evangélico sobre la manera de hacer el ayuno (ver más adelante).

Pero la incoherencia de la praxis ritual criticada consiste en no aunarse con la práctica de la justicia; por el contrario, lo hace con la opresión del prójimo. Es curiosa la frase de 3bb: apremiar a los ya oprimidos (como podrían ser los trabajadores) es el colmo de la maldad. Y de nuevo está la ironía: aquéllos se quejan de no ser observados cuando "se humillan" con los ritos penitenciales; pero resulta que ellos, al mismo tiempo, oprimen y humillan financieramente³⁵ a sus propios dependientes ("vuestros explotados").

Pero si el ayuno es esto solo, y está acompañado de gestos violentos u opresivos contra el prójimo, no merece el nombre de tal ni, con mayor razón, ser un día de favores divinos ("¿Acaso a esto llamarías 'ayuno' y 'día favorable de Yavé'?", v.5bβ). Si no es agradable a Dios, o mejor, si no lo hace a Yavé favorable hacia quien ayuna, ¿qué sentido puede tener este rito?

La expresión "día favorable de Yavé" suscita aquel oráculo del 2-Isaías en el cual Yavé asegura al Israel siervo que:

"En tiempo de **favor** te he respondido, y en el *día* de la salvación te he ayudado" (49:8)

Más arriba, respecto de 61:2, habíamos encontrado una fraseología parecida³⁶. El término "favor" (*rasôn*), ausente en el 1-Isaías, tiene una importancia grande en el 2-Isaías (42:1; 49:8) y mayor aún en 56-66: había aparecido en 56:7, y reaparecerá dos veces en el capítulo 60 (v.7 - relacionado con 56:7 - y v.10) y sobre todo en 61:2, un pasaje muy vecino al que estamos analizando. Siempre tiene un sentido po-

³³ Isaías 42:21; 44:28; 46:10; 48:14; 53:10x2; 55:11; en el 3-Isaías, 56:4; 62:4x2; 65:12; 66:4. En 1-Isaías sólo aparece en 1:11 (dicho de Yavé) y 13:17, en un contexto secundario.

³⁴ Es notable el hecho de que en este capítulo aparezca *cinco* veces este verbo (vv.2x2.3.13x2), en el mismo sentido negativo que tendrá también en 66:3.

³⁵ Es exagerado afirmar que el verbo *nagas* significa propiamente recaudar impuestos (Kl. Koenen, *Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch* [Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1990] p.155, nota 570); para un sentido más bien político véase 3:5.12; 9:3; 14:2.4 (1-Isaías), 53:7 (2-Isaías), 58:3; 60:17 (3-Isaías). Para el sentido financiero, cf. Deuteronomio 15:2.3; 2 Reyes 23:35; Daniel 11:20.

³⁶ Según W. Lau (p.246) nuestro pasaje dependería literariamente de 49:8 y 61:2, pero esto responde a su hipótesis redaccional que agrupa los textos *genéticamente* según diferentes "círculos de transmisores" (Tradentenkreise): el de 58:1-14 sería posterior al de 61:1-11. A nivel *redaccional*, al menos, 58:5 nos trae a la memoria el oráculo de 49:8.

sitivo y a Yavé por sujeto, explícito o no³⁷. El término “día”, que en 58:5 es una referencia a los “días” de ayuno, es sólo un elemento de una expresión polar en 34:8 (“*día* de venganza..., *año* de desquite”), 49:8 (“*tiempo* de favor..., *día* de salvación...”) y 61:2 (“*año* favorable..., *día* de desquite...”).

Se puede constatar, por otra parte, que la crítica del v.5 es diferente a la de 3b-4. Allí concernía a la desacralización del día de ayuno, convertido en negocio y exhibición. En el v.5, en cambio, Yavé parece molesto por un cierto exceso de ascetismo ritual. Las dos críticas, empero, se unifican en cuanto las dos prácticas soslayan algo esencial en la visión del profeta, y que comenzará a ser descrito desde el v.6, con la pregunta retórica:

"¿Acaso no es éste el ayuno que yo elijo?".

2.2.2. El "ayuno" que Yavé sí quiere y acepta (58:6-12)

En oposición a los dos “este” negativos del v.5, el “éste” enfático de Yavé en 6a entra a definir cuál es el ayuno que él quiere. Si la pregunta del v. 6a crea una especial expectativa, por todo lo que le antecede, la respuesta no es menos sorprendente:

“Desatar los lazos de maldad, deshacer las ataduras de cepos,
dejar irse libres a los aplastados,
y que todo cepo rompáis”.

2.2.2.1. Ahora bien, hay que mirar de cerca “lo que se dice” en el v.6. Los cuatro “actos” que definen el “ayuno” (o, que deben darle sentido) expresan una misma realidad social (la opresión como cadena o atadura) y una misma urgencia de liberación (“desatar / deshacer / dejar ir³⁸ / romper”). ¿Serán simples metáforas para indicar todo tipo de situación opresiva y no exclusivamente la prisión? Puede ser, y en todo caso es a lo que nos lleva la relectura de un mensaje como éste.

Pero antes de pasar a esta translación del sentido, hay que preguntarse por qué se usan aquellas imágenes de encadenamiento. Y lo primero que viene a la memoria, es la esclavitud en Egipto, de la cual Yavé liberó en el pasado. La expresión “recuerda que esclavo fuiste en el país de Egipto, y que Yavé, tu Dios, te rescató de allí”, está adosada a diversas leyes sociales en el Deuteronomio (cf. 15:15; 24:18.22), pero también a otras, religiosas (13:6.11) o litúrgicas (16:3.12). Como si éstas connotaran siempre una referencia a lo social. Trasladada a nuestro texto, tal asociación hace pensar que el ayuno sólo tiene valor si va acompañado de una praxis social de liberación.

Queda, no obstante, la pregunta de por qué la exigencia social se expresa en una sola instancia, la del encadenamiento y su correspondiente desatadura. Es muy factible que el texto esté aludiendo a situaciones de endeudamiento que desembocaban en juicios y en formas de esclavización, si no de prisión. El caso descrito en Ne-

³⁷ Es el matiz que tiene la *eudokía* de Lucas 2:14: “sobre la tierra paz entre los hombres del agrado (de Dios)”; el vocablo hebreo es muy frecuente, en el mismo sentido, en los rollos de Qumrán (para citar un documento, cf. 1QS V:1.9.10; VIII:6.10; IX:5.23-25; común es también en los Himnos o 1QH, cf. I:8.10, etc.). En general, es el equivalente de la “voluntad de Dios”, que siempre es “buena voluntad”.

³⁸ “Dejar irse libre” (*_alle^ej jof_î*) es una expresión técnica para la manumisión de esclavos, cf. en especial Deuteronomio 15:12.13.18; Jeremías 34:9.10.11.14.16.

hemías 5:1-19 es sumamente ilustrativo de lo que puede estar en el trasfondo real del oráculo de Isaías 58:6:

“...tenemos que empeñar nuestros *campos*, nuestras *viñas* y nuestras casas para conseguir grano durante el hambre ...; hemos pedido prestado dinero para el impuesto del rey, (a cuenta de) nuestros *campos* y nuestras *viñas* ...; forzamos a nuestros hijos y a nuestras hijas a ser esclavos, y hay entre nuestras hijas quienes fueron forzadas; y no podemos hacer nada, pues nuestros *campos* y nuestras *viñas* pertenecen a otros” (vv.3-5).

¿Quiénes provocan tales situaciones? Esta clase de lenguaje no es globalizador sino que supone diferentes instancias sociales. Quienes pueden desatar las ataduras son aquellos que "ataron" a las personas y que, por lo tanto, tienen poder. El mensaje, por lo mismo, no se dirige a todos los que ayunan, sino a aquellos, entre los que ayunan, que gozan de privilegios de poder y esclavizan a otros, sea por injusticia o por el uso de leyes que los favorecen³⁹. Ayunar en nombre de un Dios "liberador", y al mismo tiempo tener una praxis de esclavización de personas, es una suma incoherencia, que Yavé no acepta.

Así es de importante este mensaje frontal del v.6.

2.2.2.2. El v.7 se mueve en la misma isotopía social, pero de signo diferente:

“¿Acaso no es partir al hambriento tu pan, y que a los pobres errantes lleves a casa?

¿Que cuando veas a un desnudo, lo cubras, y de tu carne no te sustraigas?”.

La construcción del texto es idéntica a la del v.6 en cuanto a la estructura de 3 + 1: tres frases idénticas, y la cuarta diferente ("y todo cepo rompáis" en 6bβ; "y de tu carne no te sustraigas", en 7bβ⁴⁰). Ahora bien, todos los ejemplos son de *ata-duras* en el v.6, pero de *carencias* en el 7. En este último caso, ya no es una situación de poder frente a otra de no-poder (esclavitud), sino de un "más" (a quien se habla) ante un "menos" (el hambriento, el que no tiene casa, ni vestido).

Tomados, por otra parte, los vv.6-7 como conjunto, se observa, por encima del doble esquema 3 + 1 (en la instancia literaria), la enumeración de *siete* actos de solidaridad (cuatro en el v.6, y tres en el 7). La frase "y de tu carne no te sustraigas" no añade un ejemplo más, sino que refuerza al último de la lista (cubrir al desnudo)⁴¹.

³⁹ El uso del plural sólo aquí (“que todo cepo rompáis”) se explica por el marco social y público de las acciones implicadas, mientras que el singular del versículo siguiente apunta a acciones más individuales de misericordia. La BJ (“arrancar todo yugo”) pierde este matiz retórico.

⁴⁰ Nótese el verbo en plural en el primer grupo (no así en los LXX y otras versiones), en singular en el segundo. También se invierten las formas verbales: 3 infinitivos absolutos + 1 verbo finito en el v.6, pero 1 infinitivo absoluto + 3 verbos finitos en el v.7. Estos matices suelen estar desfigurados en las traducciones.

⁴¹ No deja de ser interesante la sugerencia de M. Dahood, “The Chiasmatic Breakup in Isaiah 58:7”: *Biblica* 57 (1976) p.105, quien traduce: “y de tu carne (= comida) no ocultes para ti”; en tal caso, habría en el v.7 una estructura quíastica: “tu pan/el sin casa/el sin vestido/tu carne”.

Las dos acciones de misericordia del centro (llevar a casa al errante/cubrir al desnudo) aparecen también en Ezequiel 18:7.16, pero con detalles terminológicos distintos, lo que más bien excluye una dependencia literaria, en cualquiera de las direcciones⁴².

Por otra parte, lo que el texto no dice, también es parte del mensaje. No hay en el v.7 ninguna insinuación de que los carenciados aludidos *pidan ayuda*. Puede ser por dos motivos: para dar énfasis a la otra parte, que debe asumir actitudes de solidaridad ("partir el pan/llevar a la casa/cubrir"). O porque se está hablando de una "situación", internalizada como "normal" tanto por los que están bien como por los otros. Y eso es lo grave. El mensaje profético actúa entonces como un despertador. Hace tomar conciencia de lo que pasa en la sociedad, de las diferencias sociales que dividen y generan sectores o "cortes" en la comunidad.

Más aún: si el texto nada dice de lo que los carenciados hacen, ni de lo que deberían hacer, la fuerza del oráculo está sobre los que pueden, y se les dice que deben, *solidarizarse* con ellos. Dicho de otra manera, el mensaje profético propone lo que Jesús en la parábola del samaritano (Lucas 10:29-37), a saber, hacerse prójimo:

"¿Quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores?" ... "El que tuvo misericordia de él" (vv.36-37).

"Prójimo", en efecto, no es el que está cerca (el otro) sino el que se acerca al otro. Uno "se hace prójimo" al aproximarse al otro, al tomar una iniciativa de acercamiento y ayuda. Es lo que claramente propone Isaías 58:7.

Ya que se ha hecho un contacto con la tradición sinóptica de los Evangelios, conviene destacar otros dos paralelos, notables por cierto. El v.6 representa la tradición liberadora que toma forma de mensaje programático cuando Jesús se estrena como profeta en la sinagoga de Nazaret (Lucas 4:16-22). El pasaje del 3-Isaías citado extensamente es el de 61:1-2, pero Lucas combina esta referencia justamente con 58:6, insertando, al final de 4:18, la frase "enviar (= dejar irse) en libertad a los destrozados" (LXX).

El v.7, por otra parte, ha inspirado de alguna manera al compositor de Mateo 25:31-46: la escena del juicio último. Jesús crea *seis* situaciones carenciales o de desprotección, que reclaman la solidaridad de sus seguidores: el tener hambre y sed, el ser extranjero, el estar desnudo, enfermo o en la cárcel (vv.35ss). Todas las instancias son sociales y económicas, o generadoras de exclusión y olvido. Las de Isaías 58:7 están aquí incluidas, explícita (dos de ellas) o implícitamente (la de los errantes sin casa). Lo que más llama la atención en la perícopa evangélica, es la no referencia, en el balance del juicio definitivo, a práctica ritual alguna, o a la misma confesión de fe. Las actitudes hacia el otro, el "hacerse prójimo", es lo que cuenta para Dios. En Isaías 58 el ayuno no es negado como valor, en la medida en que connote la solicitud para con los carenciados y marginados.

Notemos también que en la definición que la carta de Santiago da de la "religiosidad pura e intachable", se incluye como primer elemento la atención de los desprotegidos (1:27, "visitar a huérfanos y viudas en su tribulación")⁴³.

⁴² Defendida por W. Lau, pp.248s (de Isaías 58:7 respecto de Ezequiel 18.7.16).

⁴³ Sobre la colocación estructural y retórica de este pasaje en el conjunto de la carta, cf. Cristina Conti, "Propuesta de estructuración de la carta de Santiago": *RIBLA* 31 (1998:3).

Es la línea de la ética social profética que desciende hasta el núcleo del kuerigma cristiano.

Una observación más: el "motivo" para la solidaridad, que en Mateo 25:40.45 es una identidad simbólica entre los carenciados y el Hijo-del-hombre, es en Isaías 57:7b la identidad humana del pobre con el que debe hacerse "prójimo". Hermosa es la metáfora que la expresa, la del "no sustraerse (= desentenderse) de la propia carne"; es un recurso para apelar a la solidaridad.

Terminado este registro de exigencias para con los recludos (v.6) y los excluidos (v.7), el oráculo profético enuncia, en términos simbólicos y metafóricos, la bendición que espera al que las cumple. A la luz del v.1b, aquellos reclamos eran una crítica a lo que no se hacía. Ahora, en los vv.8-9a, se supone una situación ideal futura. Para ayudar a generarla, el profeta despliega un mundo de luz y de salud (8a), de presencia salvífica de Yavé (v.9), de acompañamiento de los actos de justicia realizados (8b).

2.2.2.3. Con los vv.9b-10a, se regresa a un nuevo registro de actos sociales que "interpretan" lo que es el ayuno acepto a Yavé. La disposición del texto es la siguiente:

- a** Si apartas de en medio de ti todo *cepo*,
- b** no apuntas con el dedo ni hablas maldad (9b),
- a'** te das a ti mismo al *hambriento*, y a la persona *empobrecida*
dejas saciada (10a).

En **a** se resume lo ya dicho en el v.6 (palabra clave: "cepo") y en **a'** lo del v.7 (palabras que conectan: "hambriento/[em]pobre[cido]"). El componente nuevo está en el centro de esta estructura básica, que describe actitudes de mofa y habladurías o difamación, tal vez gestos de denuncia. Son daños al prójimo.

Algunas expresiones necesitan aclaración.

"Apuntar con el dedo" es acusar, si vale el significado que nosotros damos al gesto. En textos mesopotamios la expresión "extender el dedo" está en paralelo con otras que denotan el *mentir*. Y en el Código de Hammurabi significa "señalar a alguien sin pruebas", "difamar":

"Si un hombre (libre) contra una sacerdotisa o la esposa de otro extendiese el dedo (*ubânam u_âtrisma*) pero no lo probase, traerán a este hombre en presencia del juez..." (inciso 127a);

"Si contra la esposa de un hombre (libre), a causa de otro hombre, el dedo fuese extendido en alto (*ubânum eli_a ittârisma*), sin que ella hubiese sido sorprendida en concubinato con otro hombre..." (132)⁴⁴.

Se trata en ambos casos de infamia infundada o falsa. El respeto por la persona está claramente expresado.

Suele cambiarse, con toda clase de arreglos textuales, el comienzo del v.10, que en hebreo dice: "y (si) te das a ti mismo (= lit. 'tu ser/persona') al hambrien-

⁴⁴ Cf. Kl.Koenen, p.101, nota 255; C. Hauret, "Note d'exégèse, Isaïe 58,9: si desieris extendere digi-tum": *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 35 (1961) 369-377 = "Lo stendere il dito": *Bibbia e Oriente* 4/5 (1962) 164-168, K. Pauritsch, *Die neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestossene und Arme* (Jesaja 56-66) (BIP, Roma 1971) p.78.

to...”⁴⁵. Sin embargo, el v.10a está cuidadosamente construido en quiasmo del tipo **a bc/cb a**, con los verbos en los dos extremos:

“(si) entregas
 al *hambriento*
 tu persona (*naf_eka*),
 a la persona (*néfe_*)
empobrecida
 dejas saciada...”.

Concretadas todas estas actitudes, otra vez se explicitan bendiciones o promesas (vv.10b-11), expresadas primero con imágenes de luminosidad (10b), como en el v.8a, y luego de seguridad y abundancia (v.11).

3. Conclusión

En los capítulos 58 y 61 de “Isaías” tenemos una síntesis de las exigencias sociales del proyecto de Yavé según los profetas. El capítulo 58 es más acusatorio, y reclama una praxis social de liberación y de solidaridad; el 61 es más proclamativo de lo que *Yavé* quiere realizar. Pero los dos textos se encuentran en la dimensión social del mensaje, que en última instancia es de liberación.

3.1. Cuando uno vuelve, después de haber trabajado exegéticamente en los dos oráculos proféticos, a los textos del Pentateuco sobre los años “santos” sabático y jubilar, encuentra que tienen poco de común con el lenguaje profético. Los profetas no condicionan la praxis de solidaridad a determinadas fechas fijas (siete o cincuenta años), sino que la exigen *siempre*.

Por otra parte, los contenidos de las instituciones del año sabático y jubilar son muy diferentes. En el lenguaje, al menos, no se tocan. El sentido fundamental de los años “santos” es el concepto de “devolver” (de un lado), o “recuperar” (del otro), trátase de libertad personal, de tierras o de deudas. El sentido nuclear del mensaje profético es más de fondo, ya que se trata de “no originar” la esclavitud, la deuda del otro o la pérdida de sus posesiones.

Por eso los profetas son radicales. Si se mira bien, en la base de la esclavitud, de la deuda o de la pérdida de una propiedad (casa o tierra) hay alguna forma de injusticia social. Lo que señalan los profetas, por supuesto que indirectamente, es que el año sabático o el Jubilar son males menores.

Da la impresión de que las normas del Jubileo y del año sabático padecen de ingenuidad. En efecto, parten de la realidad, y en ese sentido son buenas, pero no critican las causas de la existencia de pobres, esclavos, endeudados o expropiados. En frente de éstos, siempre hay ricos, libres, acreedores y propietarios enriquecidos. Ahora bien, contra éstos hablan los profetas, y hablan de injusticias, despojos, apropiación de casas y terrenos (ver el lenguaje de Isaías 5:8; Amós 2:6-8 o Habacuc

⁴⁵ BJ 1998: “repartes al hambriento tu pan” (cf. los LXX; K. Pauritsch, p.78); de esa manera se pierde el matiz de entrega personal que sugiere la expresión original, y se da una repetición del inicio del v.7, lo que sería de mal gusto literario en un redactor como el del 3-Isaías.

2:6b), asesinatos, enriquecimiento, violación de la equidad en los tribunales, corrupción, etc.

3.2. Y otra cosa: los profetas no exigen devolución de personas o tierras, o de condonación de deudas. Les parece muy poco. Tal vez porque saben que devolver, manumitir esclavos, deshacerse de tierras o campos expropiados, no afecta demasiado a los que tienen que hacerlo, sobre todo si es cada siete o cincuenta años...

Lo que los profetas anuncian, luego de criticar los abusos y pecados sociales, es el *juicio* y castigo de los actores sociales que causan la pobreza, el despojo, el endeudamiento de los que no tienen poder. El juicio de Yavé les debe caer con toda su fuerza. Por eso el lenguaje frecuente de maldición (Isaías 2:8a; 10:1; Habacuc 2:6b.9a.12a).

Frente al año jubilar, debemos recuperar sin duda los valores sociales y económicos que tiene en Levítico 25. *Pero no olvidemos a los profetas.*

El Levítico propone un **año** de Jubileo (cada cincuenta años...), pero los profetas proclaman la realización del *mi_pat* y de la *s^edaqâ* que evitará la *injusticia* de la deuda, de la esclavitud y de la pérdida de tierras y casas. Y cuando aquella injusticia ya está instalada en la sociedad, anuncian de parte de Yavé un **tiempo** de liberación que no tiene fechas ni calendario.

En ese *tiempo*, que no es sólo el 2000, debemos estar siempre, si escuchamos la voz de los profetas.

J. Severino Croatto

ISEDET

Camacúá 252

1406 Buenos Aires, Arg.

Scroatto@coopdelviso.com.ar

Tel.: (02320) 43 7869

UN AÑO JUBILAR: PERSPECTIVA URBANA

Resumen

*El artículo realiza una propuesta sobre el Jubileo, partiendo de la convocatoria por parte de Juan Pablo II, en su texto **Tertio Milenio Adveniente**. A partir de este mismo texto, se profundiza en el sentido bíblico original del Jubileo. A partir de allí, se formulan cuestiones sobre cuál y cómo sería el Jubileo que se puede anunciar a nuestras ciudades latinoamericanas de este fin de milenio, cuáles serían las condiciones y las especificidades de esta festividad. La propuesta se ilumina con una relectura urbana de Isaías 60-62, siempre situándonos en la vida de nuestras ciudades hoy: ciudades multiculturales, globalizadas y atravesadas por una inmensa realidad de pobreza.*

Abstract

*The article propounds a proposition respecting the Jubilee, based on the convocation of John Paul II, in his text **Coming of the Third Millennium**. Using this same text, the original biblical meaning of the Jubilee is pondered and questions are raised about the jubilee to be proclaimed to our Latin-American cities, that is to say, which jubilee, how it would come to pass, what would be the conditions and specifications for this close of the millennium festivity. The proposition is illuminated with a rereading, from the urban prospective, of Isaiah, chapters 60, 61 and 62; always situated in the life of our cities today: multicultural, global, and plagued by an overpowering reality of poverty.*

El mundo cristiano se apresta a realizar a lo largo del año 2000 un *Año Jubilar*. Qué significa esto en el mundo moderno, en la realidad de nuestras sociedades? En un mundo en el que los creyentes ya no son ni la totalidad, muchas veces ni siquiera la mayoría...qué sentido puede tener esta tradición bíblico cristiana del Jubileo? Para que esta iniciativa no caiga en el vacío, se hace necesario detenernos en ella y tratar de comprenderla a fondo, para lograr testimoniarla. La pregunta a la raíz de estas reflexiones, sería: ¿qué puede suponer y significar para nuestras ciudades latinoamericanas, en los finales del presente milenio, el que los cristianos queramos celebrar un *Año Jubilar*?

En su convocatoria al Año Jubilar, Juan Pablo II, dice: “Una de las consecuencias más significativas del Año Jubilar era la emancipación de todos los habitantes necesitados de liberación”¹. Esa emancipación hoy: ¿cuál es? ¿cómo se puede lograr? ¿qué exige para nosotros creyentes la proclamación de este *Jubileo 2.000*?

¹ Juan Pablo II, *Tertio millennio adveniente*, Paulinas, Bogotá 1998.

Indiscutiblemente las raíces de esta simbología y de esta fiesta, están en la Biblia. La pregunta obligada es entonces: cuál es la raíz y el sentido del Jubileo bíblico? Y en el caso concreto nuestro: qué significó el Jubileo para la *ciudad bíblica*? Es claro que en un artículo no se puede agotar esta significación... por ello, realizaremos ciertos cortes que nos ayuden a mirar esta práctica en momentos y situaciones concretas.

Miraremos también cómo la Iglesia puede dialogar, desde su tradición, con estas situaciones del hombre y la mujer que actualmente serían alegradas y bendecidas con la llamada del cuerno o la trompeta que anuncien la entrada a un *tiempo jubilar*. Lo que pretendo entonces es señalar algunos retos que nos ayuden a situarnos en sintonía bíblica con las angustias y necesidad de liberación del mundo actual.

1. Sentido bíblico del Jubileo

En la misma ocasión, Juan Pablo II nos dice: “es sabido que el Jubileo era un tiempo dedicado de modo particular a Dios”. Veamos esto cómo se entendió en el momento mismo del surgimiento de esta práctica. Aunque hay varios pasajes bíblicos que hacen referencia al Jubileo, es obligado tomar como punto de partida, Levítico 25: “harán sonar el cuerno de carnero por toda su tierra. Declararán **santo** el año cincuenta y proclamarán en la tierra **liberación para todos sus habitantes**. Será para ustedes un Jubileo; cada uno recobrará la posesión de sus tierras regresará a su familia. Este año será para ustedes un Jubileo: no deberán sembrar, ni cortar el trigo, ni podar los viñedos, ni recoger sus uvas, porque es un año santo y de liberación para ustedes.

En este año de liberación todos ustedes volverán a tomar posesión de sus tierras. Si alguien vende o compra a otra persona algún terreno, no trate de aprovecharse de ella...

Ninguno de ustedes dañe a su prójimo, antes bien teman a Dios, pues yo soy Yhwh, su Dios. Cumplan mis preceptos, guarden mis normas, así vivirán tranquilos en el país. Y la tierra dará su fruto y ustedes vivirán tranquilamente en ella”². Nos encontramos en este texto, una densidad de significación que es necesario tener presente a la hora de comprometernos a celebrar un Año Jubilar.

En primer lugar quiero destacar que se trata de un *año santo, dedicado a Dios*. Ahora bien, el tiempo de Dios, el pueblo de Dios, el espacio de Dios... en términos bíblicos no es cualquier tiempo, espacio o pueblo... Es un tiempo y espacio en el que hay que dar prioridad y atención a los pobres, es un tiempo en el que la justicia y el amor deben regir las relaciones entre los hombres: “Confesar a Dios como soberano incluye el cuidado de los pobres y la liberación de quienes se hallan atrapados en un continuo ciclo de endeudamiento. La **soberanía de Dios** se presenta como un hecho que influye en la vida diaria del pueblo y que estructura las relaciones entre sí mismos y con el resto del orden creado”³.

² Los textos bíblicos son producto de la confrontación entre varias traducciones al español: Biblia de Jerusalén, Luis Alonso Schökel, para Latinoamérica: BAC Serie Maior, Dios Habla Hoy.

³ Sharon H. Ringe, *Jesús, la liberación y el jubileo bíblico*, DEI, San José/Costa Rica, 1997.

El año santo se expresa y se concreta en la práctica de la justicia, de la *restitución* de los bienes, de la reconciliación de la comunidad, del perdón de las deudas. Hay un mandato claro en el sentido de que durante el tiempo jubilar no se puede/debe dañar al prójimo ni aprovecharse de nadie. En ningún caso plantea el Antiguo Testamento un perdón de los pecados desconectado de la corrección económica y social de prácticas muy concretas. El *paso del Señor por la historia* en forma de Año Jubilar se expresa en la reconstrucción del tejido social y en la renovación de las relaciones que deben ser atravesadas por la justicia.

Más de un autor en la modernidad argumenta que la práctica jubilar —expresión acabada del año sabático— no existió en Israel. En primer lugar negar radicalmente que hubiera habido formas cercanas a este ideal es imposible... En segundo lugar el hecho de no haber concretado en la práctica esta legislación no le quita ninguna fuerza: el mandato está ahí y en su formulación podemos desentrañar su sentido.

La primera pregunta que podemos formular es: ¿por qué fué necesario decretar un Año Jubilar? En qué aspectos de la tradición Israelita se enraiza esta propuesta de tal manera que pueda ser aceptada por el pueblo? Es claro que si surge esta legislación, parte del código de santidad, es porque los sacerdotes y dirigentes del pueblo la ven necesaria... es decir se constatan y descubren situaciones de injusticia, de pérdida por parte de los pobres que requieren una corrección, una intervención de la autoridad para remediar males que se estaban generando y causando entre el pueblo.

El ansia de justicia que demuestra la convocatoria al Jubileo está mostrando la realidad de situaciones en las que esa justicia se ha quebrado y los pobres pierden sus derechos y sus medios de vida. Esta ley les garantiza entonces la posibilidad de reencontrarlos. Además de ello, el que se una la declaratoria de la condonación de las deudas con la santidad del año, nos da testimonio de una religión en la que Dios se vivencia fundamentalmente como un Dios amigo de los pobres y de la igualdad social.

Podemos imaginarnos la alegría que experimentaban los pobres y débiles socialmente, al escuchar la proclamación de la ley en el templo y/o al escuchar el cuerno que llamaba al Año Jubilar... Su corazón se henchía de felicidad, de alegría, de agradecimiento a Yhwh, el Dios que los acompañaba y protegía... De estos sentimientos surge entonces la connotación: *Año Jubilar/Jubileo* → *júbilo, gozo, alegría*... Se trata de un tiempo de felicidad social:

“Pero lo que distinguió el Jubileo, ya en su primera aparición, fue el fuerte sentido de tiempo excepcional, de paz, de libertad, de recomposición de las relaciones humanas, en una relación especial con el tiempo ordinario y, sobre todo, con el sentido de la intervención divina providente en la comunidad humana, intervención que debía **allanar las contradicciones y las asperezas en el curso de la historia**”⁴.

2. Jubileo 2000 – En y para nuestras ciudades

¿Qué puede significar para las ciudades latinoamericanas —más grandes o más pequeñas— el anuncio y la celebración de un Jubileo, por parte de las Iglesias

⁴ Mario Marrocchi, *Los jubileos - Orígenes y perspectivas*, San Pablo, Bogotá, 1998.

que las habitan? No es una pregunta fácil de responder... nos hallamos tan lejos de unas prácticas religiosas que ligen al conjunto social con compromisos firmes de redistribución de los bienes y las riquezas, que difícilmente encontraremos un sentido histórico/real y común para este Año Jubilar que queremos celebrar en el 2000.

Es necesario en primer lugar partir de una afirmación que aunque puede pensarse como *lugar común* es imprescindible tenerla muy presente para no perder el horizonte desde el cual hablamos y vivimos: la ciudad es el habitat *natural* para el hombre de fines de este siglo y principios del otro... la tendencia actual: 75% de la humanidad habitando en ciudades, tiende a crecer: "Hacia el año 2000, con 525 millones de habitantes, de los cuales el 77% será urbano, América Latina será la región más urbanizada del mundo"⁵. No podemos dejarnos tomar por la nostalgia y soñar con el paraíso del campo como un remedio a nuestras angustias... lo urbano en tanto que forma de vida (que ya no puede pensarse como una oposición al campo⁶) es la única posibilidad que tenemos, por eso en medio de ella hemos de comprendernos y comprender nuestro futuro.

Ahora bien, nuestras ciudades actuales están marcadas por la heterogeneidad cultural... ello quiere decir que los creyentes sólo somos una parte —quizás minoritaria— de ellas: "De este modo, se incorporan a las grandes ciudades lenguas, comportamientos y estructuras espaciales surgidas en culturas antes desconectadas... ¿Cómo trabajar con esta diversidad? ¿De qué modo la heterogeneidad sociocultural contribuye a la democratización o la obstaculiza? Si bien la planificación macrosocial, la estandarización arquitectónica y vial y en general el desarrollo unificado del mercado capitalista tienden a hacer de las ciudades dispositivos de homogeneización, estos tres factores no impiden que la diversidad emerja y se expanda. Pero la explosión diferencialista no sólo es un proceso real; también se presenta como ideología urbanística. Desde los años sesenta, las corrientes postmodernas en la antropología y la arquitectura exaltan la diferencia, la multiplicidad y la descentralización como condiciones de una urbanidad democrática.. En ciudades como Caracas, México o Río de Janeiro la diseminación —generada por el estallido demográfico, la invasión popular o especulativa del suelo, con formas poco igualitarias de representación y administración del espacio urbano— aparece como la multiplicación **de un desorden siempre a punto de explotar**"⁷.

Coincido con García Canclini en la afirmación anterior... De un lado, es un hecho irreversible y en muchas ocasiones positivo que la vida en la ciudad actual es múltiple, diferente y heterogénea... de otro lado esta heterogeneidad en más de una ocasión se traduce en desorden... ¿Cómo o para quién proclamar en estas urbes modernas un Año Jubilar? ¿qué les puede aportar a ellas, este tiempo *sagrado*? ¿Cómo se puede comunicar la Iglesia desde esta festividad, con aquellos no creyentes para quienes lo sagrado se vive de distinta manera o no se vive? La proclamación de un Año Jubilar para la ciudad de finales del milenio se enfrenta a todos estos retos.

Creo que una de las primeras preguntas para formularnos es: ¿cuáles son las deudas a condonar hoy en día? ¿qué liberaciones necesitamos? ¿quiénes las nece-

⁵ José Luis Coraggio, *Economía urbana*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 1998.

⁶ Este tema es expuesto por: Nestor García Canclini, "Ciudades multiculturales o ciudades segregadas?", en: *Debate Feminista*, v.17, n°9 (Ciudad – Espacio y vida), México, abril de 1998.

⁷ Idem.

sitan? La Iglesia, que indiscutiblemente no maneja la sociedad, ¿a qué se puede comprometer respecto a esas deudas y liberaciones? ¿Qué pecados contra el prójimo tenemos los cristianos y cuáles serían las condiciones reales para recibir un válido perdón?

La primera exigencia del Año Jubilar para los católicos es escuchar muy honestamente la realidad... qué condiciones tienen nuestras ciudades latinoamericanas en esta época neoliberal, globalizada? “En este contexto de tensión sistémica y existencial, resultado de la **globalización desigual**, seguirá desarrollándose la tragedia de la vida cotidiana en nuestras ciudades: desempleo, degradación de los servicios públicos, inseguridad social, violencia, enfermedad, desnutrición, deterioro de la educación, deterioro del habitat, pérdida de sentido, crisis de valores tradicionales, ausencia de expectativas positivas, mercantilización de la política, conflictos crecientes por recursos entre los mismos sectores populares, corrupción generalizada. En suma deterioro de la calidad de vida de las mayorías urbanas. Esto significa que se ha agotado la principal fortaleza política del régimen capitalista: su capacidad de desarrollar sin límites la división social del trabajo, generando un sistema social integrado, que si bien no era de por sí equitativo, dejaba lugar para la expectativa del desarrollo personal o intergeneracional”⁸.

Son pues esas grandes mayorías urbanas pobres, las que necesitan un Año Jubilar, un año de perdón total de su deuda, es decir de su situación angustiada y de marginación. Surge sin embargo la pregunta → ¿qué deben esas mayorías? ¿No se trata por el contrario, como plantea —entre otros/as— el teólogo sirilankés Tissa Balasuriya⁹, de una deuda que tiene la sociedad mundial en su conjunto y de una manera especial los ricos con esas mayorías que han sido despojadas? El sentido del Jubileo convocado por Juan Pablo II es precisamente este: “el Año Jubilar debería devolver la igualdad entre todos los hijos de Israel, abriendo nuevas posibilidades a las familias que habían perdido sus propiedades e incluso la libertad personal. Por su parte el Año Jubilar recordaba a los ricos que había llegado el tiempo en que los esclavos israelitas de nuevo iguales a ellos, podían reivindicar sus derechos. En el tiempo previsto por la ley debía proclamarse un Año Jubilar, que venía en ayuda de todos los necesitados”¹⁰.

Resulta claro que el júbilo y la alegría que debe acompañar a este año santo... son un júbilo y alegría que deben sentirse y explosionar en los barrios populares de nuestras grandes y pequeñas ciudades... se trata de una corriente de liberación que debe atravesar las vidas cotidianas de los pobladores barriales... Vivimos —como decíamos— una crisis económica, social y política particularmente dura... la alegría no puede ser sino una expresión de caminos de esperanza que prometan, visualicen y testifiquen la superación de esa crisis: las posibilidades de nuevos empleos, viviendas, estudios... caminos que realicen una mejor distribución de las riquezas y una real organización democrática de la polis.

¿Está la Iglesia católica en condiciones y voluntad de comprometerse a jugársela toda en el año 2000 para impulsar y promover este tipo de caminos, esperanzas y reformas sociopolíticas y económicas? Si no lo está no puede convocar ni celebrar

⁸ José Luis Coraggio, obra citada.

⁹ Ver artículo, en: *Revista Utopías*, n° 60, Bogotá, diciembre 1998.

¹⁰ Juan Pablo II, Tercio millennio adveniente.

un Año Jubilar. El Jubileo en los umbrales del tercer milenio tiene que devolver a nuestras ciudades la esperanza... los imaginarios urbanos, expresión de angustias, sueños y deseos, son en este momentos ambivalentes: las paredes de Armenia (ciudad colombiana, recientemente destruída por un terremoto), se han llenado de grafitis que convocan a la reconstrucción con esperanza → *Somos fuertes, entre todos podemos*, dice uno. El Jubileo, si devuelve a los desposeídos sus medios de vida, puede ayudar a los pobladores urbanos a convertir su *medio ambiente* en un auténtico y renovador medio ambiente potencializador.

3. Un Año Jubilar para Jerusalén: Relectura de Isaías 60-62

En la teología y en la hermenéutica cristiana es más o menos fácil y tradición admitir el carácter jubilar de Isaías 61, por cuanto se explicita el anuncio de *un año del Señor, un año santo*. Pero este capítulo 61 no puede leerse aisladamente, porque claramente hace parte de un pequeño conjunto más amplio.

Desde el capítulo 57 se viene anunciando la necesidad de prepararse para un acontecimiento: la visita del Señor, *Reparen, reparen, abran camino...* Esa reparación/preparación debe hacerse en los términos en que El Señor prefiere el culto, la relación con El: *no será más bien este otro el ayuno que yo prefiero?... dar libertad a los quebrantados y arrancar todo yugo. No será partir al hambriento tu pan, y a los pobres sin hogar recibir en tu casa?* El profeta continúa reflexionando sobre el destino de Jerusalén, sobre las causas de su tragedia, capítulo 59 versículos 3 en adelante... y las consecuencias:... *por eso se alejó de nosotros el derecho y no nos alcanzó la justicia*.

El acontecimiento *jubilador, liberador...* propiamente aparece en el capítulo 60: sobre Jerusalén **amanece Yhwh, despunta su gloria** (60,1-2). Ese amanecer es la preparación, el anuncio inminente de que ya llega *el tiempo santo-el Año Jubilar*. A partir de ese momento la ciudad entra en un ambiente de fiesta → sus puertas permanecerán abiertas, estará iluminada, será visitada y felicitada por reyes de la tierra... los materiales que la configuran (bronce, hierro, madera...) serán ennoblecidos... y lo más importante, Jerusalén será gobernada por la Justicia y la Paz.

En medio entonces de esta fiesta, de esta *reconciliación...* el profeta anuncia *el año de gracia del Señor*, pero lo anuncia con contenidos muy precisos → *buena noticia a los pobres, libertad a los cautivos, consolar corazones rotos...* El texto continúa mirando distintos aspectos de este año de gracia y llama la atención, el uso de figuras y referencias urbanas: **edificarán, restaurarán ciudades...**

El capítulo 62 culmina este panorama y precisa algunos de los aspectos de esta fiesta que vivirá Jerusalén. Será un tiempo de reconciliación con Dios, que se expresa también en términos urbanos como *edificador*. La ciudad será llamada, recuperada... en adelante será la escogida, la preferida del Señor... en este sentido podemos considerar que el Jubileo tiene unas consecuencias definitivas: se sellará una nueva alianza, esta vez con la ciudad que transformará su vida.

En la conclusión de este tramo: 62,10-12, se vuelve a insistir en la necesidad de la preparación. El tiempo sagrado, establecerá una fiesta en la ciudad... esta fiesta reordenará la vida en ella: *resplandecerá su justicia y brillará su salvación...* pero todo ello debe ser precedido de un tiempo de preparación → el Jubileo, la llegada

del Dios Salvador, requiere un tiempo de preparación que ayude a tomar conciencia del sentido que esta acción va a tener. La acogida y la comprensión de la liberación propuesta está ligada a la preparación previa. Sólo desde la sintonía con Yhwh es posible a los habitantes de Jerusalén escuchar realmente el *cuerno del Año Jubilar*.

4. Retos para este tiempo

Los creyentes no podemos vivir el tiempo jubilar encerrados en nosotros mismos, de espaldas a las demandas del mundo actual y descontextualizados y desencarnados... Juan Pablo II nos invita en su convocatoria oficial¹¹ a ser durante este tiempo, *dóciles a la acción del Espíritu*. Así pues, cuando en la noche de navidad de 1999 se abra la puerta de la Basílica de San Pedro en Roma... el mundo y particularmente las ciudades, muchas veces alejadas de cualquier tiempo religioso, deben sentir que por ella entra y sale una propuesta real de liberación.

La Iglesia llamada a testimoniar la verdad y la salvación evangélicas tiene que empeñarse en ayudar a construir en nuestras sociedades, en los umbrales de este milenio, unas estructuras que como anunciaba Isaías, hagan brillar la verdad y la justicia... para que pueda realmente amanecer *el día de Yhwh* sobre los tejados de nuestros barrios. Es claro que la dimensión de este Jubileo, se podrá aquilatar, si en la Epifanía del 2001, los cristianos hemos avanzado en la tarea permanente de *llevar una buena noticia a los pobres y sanar los corazones heridos*.

Carmiña Navia Velasco
Apartado Aéreo 25152
Cali
Colombia

¹¹ *Bula de convocación del gran jubileo del año 2000*, Paulinas, Bogotá, 1998.

PERDÓN Y NUEVA ALIANZA: Propuesta jubilar de Jeremías 31,23-34

Resumen

El pasaje de Jeremías 31,23-34 no habla explícitamente del Año Jubilar. En este artículo procuramos desvendar los lazos existentes entre el tema de este pasaje y la realización del Jubileo bíblico. El análisis retórico, aquí utilizado, parte del v.34c “porque voy a perdonar tu culpa y no me recordaré más de tu pecado”. Perdón, nueva alianza y Año Jubilar son temas relacionados. Después de 49 años de exilio en Babilonia, o sea, 7 años sabáticos sin ser celebrados, el quincuagésimo año sería el Año Jubilar. Libertad para los exiliados, de regreso para la tierra de los padres. La certeza de la realización de este evento viene de Dios. Él va a perdonar a su pueblo y a hacer una Nueva Alianza. Teniendo en vista el Año Jubilar, nos proponemos reflexionar sobre el avance de tal evento en la perspectiva de Jeremías.

Abstract

Jeremiah 31,23-40 doesn't explicitly mention the Jubilee year. In this article we aim to show the connection between the passage and the biblical Jubilee. The rhetoric analysis used here begins with versicle 34c: “I shal forgive their guilt and never more call their sin to mind.” Forgiveness, covenant and the Jubilee year are correlative subjects. After a 49 year exile in Babylon, or seven sabbatical years uncelebrated, the fiftieth year would be the year of the Jubilee. Freedom for the exiled, the return to their great-grandparents' land, the gurantee of such event wuold come from God. He wuold forgive his people and make a new covenant. Having the Jubilee in mind, we propose a reflection on this event's effects upon Jeremiah's perspective.

1. Introducción

Leyendo el artículo de P. Beauchamp², nos llaman la atención sus palabras finales, donde se resalta el hecho de que el perdón está en el pasado y que en Jr 31,31-34, él está en el final del texto, en el v. 34c. También citando Ez 16,33, él afirma que el perdón es “el acto de gracia, a partir del cual todo gana sentido” (p.193). Leyendo a otros estudiosos, percibimos que la presencia de tal versículo en el final de este famoso texto sobre la nueva alianza suscitó varias interpretaciones en cuanto al perdón

¹ Jacir de Freitas Faria es fraile franciscano. Hizo estudios de postgraduación en Roma. Vive en Belo Horizonte. Trabaja en varios institutos teológicos.

² P. Beauchamp, “Propositions sur l'alliance del' Ancien Testament comme structure centrale” *RSR* 58 (1970) 161-193.

divino. Tales autores, unos más y otros menos, percibieron la importancia de la partícula *kî* que se encuentra en el inicio del v.34c. Así Luis Alonso Schökel y José Luis Sicre Díaz escriben que: “la frase final, a respecto del perdón, es introducida con la partícula indiferenciada *kî* que puede entenderse de varias maneras”³:

- a) conjunción subordinada integrante: ellos conocerán *que* yo perdono. El perdón, en ese caso, no sería visto como etapa previa para un restablecimiento de una relación permanente,
- b) conjunción subordinada temporal: reconocer *cuanto* yo perdono. Según nuestra opinión, esa función temporal de la partícula *kî* puede ser aceptada. Sólo que limita el perdón a un sólo tiempo, no al acto divino de perdonar. El acto divino se realiza en el tiempo, más no es el tiempo el que limita al acto divino,
- c) conjunción subordinada conclusiva: reconocerán *porque/en que* perdonó-/perdonaré”.

Aquí argumentamos que el tipo de función ejercida por el *kî* del v.34c tiene influencia en la relación perdón/nueva alianza/Año Jubilar. Creemos que su función es la de conjunción subordinada casual. La mayoría de los estudiosos relacionan el v.34c con Jr 31,31-34. Nosotros pensamos que su relación va más allá de esos pocos versículos. Sospechamos que la partícula *kî* en el final de Jr 31,31-34 ocupa una posición estratégica. Ella está en relación a la nueva alianza que, por su vez, depende del perdón divino para su realización. Perdón y nueva alianza son acciones divinas que posibilitan la realización del Año Jubilar en el período post-exílico. Creemos que Jeremías, al hablar del perdón y nueva alianza en tiempos del exilio babilónico, se refiere al Año Jubilar. El Dios de Jeremías, paciente y de entrañas que se conmueven, tiene compasión (31,20), concediendo el perdón a su pueblo que no había puesto en práctica la liberación del esclavo hebreo en el año sabático. ¿No sería esta la realización del año del Jubileo o año del perdón? Revestida, es claro, de una nueva y eterna alianza. Siendo concedido el perdón, todo comenzaría de nuevo.

Nuestro procedimiento de constatación, en primer lugar intentará identificar la naturaleza del *kî*, para poder entender mejor el sentido y las ideas principales del texto de Jr 31,34c. Entendiendo la función del *kî* en el v. 34c tal vez comprendamos el porqué de la mención del perdón divino en el final de 31,31-34, así como la relación entre el perdón y la nueva alianza, perdón y Año Jubilar.

Nuestro análisis será ampliado con referencias a otros textos del libro de Jeremías, especialmente resaltaremos el texto de Jr 31,31-34. La metodología partirá de un breve análisis retórico de Jr 31,31-34 dentro del contexto amplio del libro de Jeremías, con el objetivo de encontrar una explicación desde un punto de vista formal a la posición del v.34c en el contexto y estructura literaria de Jeremías, así como también a la función de la partícula *kî*. Finalmente haremos un análisis exegético del pasaje⁴, donde está presente el v.34c.

³ Cfr. SCHÖKEL/SICRE, 587. Bozak, citando Volz y Rudolph, afirma que si fuese una cuestión de un pensamiento concluido, el texto de Jr 31,31-34 podía terminar con el v.34a. Sin embargo, vemos que el texto final, no está allí por acaso.

⁴ Para designar los niveles de organización del texto, adoptaremos en español una terminología que corresponda a aquella presentada por R. MEYNET, *L'Análisi Retorica*, Brescia 1992, 159-249. Usaremos la siguiente terminología: miembro, segmento, trecho, parte, pasaje, secuencia, sección, libro.

Nuestro objetivo será el de comprender la triple relación entre perdón, nueva alianza y Jubileo bíblico, así como también la relación existente entre tierra, perdón y esperanza de un nuevo tiempo.

2. Jeremías 31,34c en la estructura de Jeremías 30-31

Entender Jr 31,34c significa considerarlo dentro de su contexto inmediato y amplio. Es común entre los exégetas considerar ese versículo como parte integrante del pasaje 31,31-34. Por tanto, para comprender Jr 31,31-34 es necesaria una delimitación de la unidad literaria dentro del libro de Jeremías, del cual él es parte integrante. Jr 31,31-34 está en el contexto de los capítulos 30-31⁵, a los cuales algunos estudiosos llaman *Libro de la consolación*. El término *libro* se encuentra en Jr 30,2, donde Jeremías recibe la orden de escribir en un libro todo lo que el Señor le dirá. Y *consolación* proviene, tal vez, del texto griego de 38,9, donde se encuentra la palabra *paraleis*, vocablo que también se encuentra en 38,15 para decir que Raquel acepta ser *consolada*.

Los límites de este artículo nos impiden demostrar los argumentos que nos llevaron a las conclusiones que presentamos a continuación⁶. Veámoslas:

- 1) *Los capítulos 30-31 forman una unidad literaria*.⁷ Podemos, así, considerarlos como una sección dentro del libro de Jeremías. Aunque no se puede decir mucho sobre el grado de “unidad”, de coherencia literaria, estilística y retórica de estos capítulos⁸.
- 2) *Los capítulos. 30-31 pueden ser divididos en dos secuencias: 30,4-31,22 y 31,23-40*. Justifican esta propuesta: la afirmación de Lundbom que Jr 30,4-31,22 es un núcleo poético; la constatación de Bozak que 30,5-31,22 es poesía y 31,23-40, prosa⁹; la inclusión presente en 30,6 y 31,22; la fórmula temporal, expresada del modo “*he aquí que vendrán días*” (v.27.31.38) “*en esos días*” (v. 29.33), vista como característica literaria de la secuencia 31,23-40, dándole una estructuración retórica.
- 3) *La secuencia 31,23-40 está dividida en dos pasos: 31,23-34 y 31-40*. Las razones para esa subdivisión son: la presencia de “*así dice el Señor*” en los v. 23 y 35 y el “*no... de nuevo*” que está presente en la conclusión de ambos pasos.
- 4) *El pasaje 31,23-34 puede ser subdividido en tres partes: primera parte (v. 23-26); segunda parte (v. 27-30); tercera parte (v. 31-34)*. La fórmula temporal “*he aquí que vendrán días - oráculo del Señor*” está en el inicio de los v. 27 y 31.¹⁰ Las fórmulas “*ellos de nuevo no dirán*”... (29a) y “*ellos*

⁵ Para un *status quaestionis* en torno de la autenticidad o no de Jr 31,31-34, Cfr. HOLLADAY, 163-64.

⁶ El resultado de nuestro estudio se encuentra en: J.F. FARIA, *Porque perdoarei- Exegese de Jr 31,34b*, tesis del Pontificio Instituto Bíblico, Roma, 1996.

⁷ Cfr. BOZAK, p.5, nota 30, donde se encuentra un resumen de la opinión de varios autores sobre los capítulos 30-31 como unidad literaria.

⁸ Cfr. BOVATI, 57.

⁹ No concordamos con Bozak con que 30,1-4 sea una prosa de introducción, con una inclusión entre 30,4 y 30,2; al contrario, 30,1-3 introduce los cap. 30-31, y 30,4, la secuencia 30,4-31,22.

¹⁰ Ese tipo de construcción se encuentra 14 veces en el libro de Jeremías (7,32; 9,24; 16,14; 19,6; 23,5,7; 30,3; 31,27.31.38; 33,14; 48,12; 49,2; 51,52) y a veces en Amós (8,11; 9,13).

de nuevo no tendrán mas que enseñar” a su prójimo... (34a) funcionan como fórmulas conclusivas. La partícula *kî* aparece en la parte conclusiva de cada unidad (25a, 30a, 34a).

Encontramos dos quiasmos sintácticos: verbo – objeto – objeto – verbo (v. 25 y 33), siendo que el último también puede ser considerado como paralelismo semántico. El paralelismo es una figura retórica predominante en la tercera parte. Las partes se refieren continuamente al pasado y al futuro, subrayando una tensión entre ellas. Esto es demostrado con la presencia de ‘*de nuevo*’ (v.23), ‘*así como... así*’ (v.28) y ‘*no... de nuevo*’ (v.29.34), así como el paralelismo antitético de los v. 32b y 33a. El futuro será radicalmente diferente del pasado, aunque sea entendido a la luz de ese¹¹.

- 5) *Jr 31,31-34 es una parte del pasaje 31,23-34*. El modo¹² como están estructurados, tanto el texto, como especialmente, la tercera parte, nos ayuda a entender la función del v.34c.
- 6) *Jr 31, 34c es una parte conclusiva del pasaje Jr 31,23-34*. Conforme fue indicado por Lundbom, el v. 34a es una fórmula de finalización para la parte 31-34 y el v. 34c, a modo de inclusión con el v.23, concluye todo el pasaje¹³. Estando los verbos en la primera persona singular, el v.34c está dispuesto en forma de paralelismo sinónimo, el cual, así como el v.33a, puede ser considerado como un quiasmo sintético:

kî perdonar/es tu culpa
y de sus pecados *no* me acordaré *más*.

El v.34 comienza y termina con una expresión no + verbo + más y repite en la parte central la partícula *kî*. En ambas partes, tiene función conclusiva, siendo que la primera ocurrencia concluye la tercera parte del pasaje, y la segunda, todo el pasaje. La partícula *kî* tiene función retórica de conclusión¹⁴, es decir, que su posición estratégica en el v. 34c le confiere la condición de conjunción 34¹⁵. ¿Cómo sucede esto? Es lo que veremos en seguida.

¹¹ Cfr. BOZAK, 110-122.

¹² Los dos posibles modos de estructuración, la de Holladay y nuestra propuesta, se encuentran en J.F. FARIA, *Porque perdonareí*, 16-21.

¹³ También otros pasos (30,5-11; 30,12-17; 31,2-6; 31,15-22) de la sección 30-31 tiene una conclusión con un *kî*.

¹⁴ LOHFINK, p.53-54, a propósito del v. 34c dice que es una conclusión para el texto de 30,3 a 31,34. La justificación presente en el v.34c es dicha solamente una vez, pero presupone todo lo dicho anteriormente.

¹⁵ En ese sentido, Cfr., F. BROWN - S. R. DIVER - C. BRIGGS (editores), *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon with an appendix containing the biblical Aramaic*, Peabody 1979, 4473-474 (en adelante, BDB); J. MUILENBURG, “The linguistic and Rhetorical Usages of the Particle *ky* in the Old Testament”, *HUCA* 32 (1961) 149; A. SCHOORS, “The Particle *ky*”, *OTS* 211 (1981), 265-266. Como ejemplos para el primer caso, vea Is 32, 6s, que explica el v.5 e Job 11,16ss, que justifica el v.15b; Para el segundo caso, vea Is 21,6ss, que fundamenta la afirmación de los v.1-5, y Sal 73,21, que fundamenta no el v.20, sino la secuencia de ideas de los v.2-14.

3. Jeremías 31,34c: ¿Cómo y qué concluye?

Con base en los datos expuestos anteriormente, vamos a continuar nuestra indagación, intentando explicar mejor la función del v.34c a partir de un análisis exegético del pasaje 31,23-34.

Privilegiaremos una línea de reflexión que nos ayude a entender el tema del perdón y su relación con la nueva alianza y el Jubileo bíblico. Creemos que el perdón, aunque sea citado solamente una vez en todo el pasaje, constituye el hilo conductor implícito —es lo que intentaremos aclarar— con los otros temas presentes en Jr 31,23-34. Para el análisis de las palabras y frases claves dentro del pasaje en cuestión tendremos en cuenta la división en partes, ya presentada.

3.1. Primera parte: dos proverbios

La primera parte (v.23-26) inicia con Yahveh citando un dicho popular, en el que se habla de la bendición y termina con otro, que se refiere a un despertar y percibir que el sueño había sido agradable.

¿Quién actúa? El Dios que toma la palabra es llamado “Yahveh de los ejércitos, el Dios de Israel”. Con el uso de este término, al Dios de Israel le es atribuido el poder de controlar las armas, los pueblos, la naturaleza y la creación. Con su poder, Él “traerá de vuelta a los cautivos” de su pueblo¹⁶.

Repitiendo el proverbio popular, Yahveh bendice la tierra y renueva las esperanzas del pueblo. Yahveh es un Dios cercano a su pueblo. La expresión “todavía se dirá”, es la garantía de parte de Yahveh de que ese proverbio podrá ser repetido, porque Él actuará en beneficio de ellos. Bozak dice que la posición enfática de “todavía” (*ôd*) evidencia las dimensiones del pasado y del futuro al que él se refiere, introduciendo así la noción de continuidad con el pasado, el cual tiene un papel importante en la segunda secuencia¹⁷.

¿Cómo entender el proverbio citado? Cuando Yahveh traiga a los cautivos, aún se dirán estas palabras “Que Yahveh te bendiga, morada de justicia, montaña santa”. El sentido de las expresiones en paralelo con “morada de justicia” y “montaña santa” parece claro. La primera forma un tipo de expresión articulada que une la segunda con Yahveh, como lugar de su presencia¹⁸.

Encontramos en el AT textos que dicen que Dios bendice al pueblo ofreciéndole beneficios (Ex 23,25; Dt 7,13-14; 28,5; Sal 65,11). Aquí encontramos, una bendición para un espacio físico, que sirve como mediación para la bendición del pueblo. Yahveh bendice la montaña santa, ella no se torna un lugar solitario para Él, sino un lugar de contacto entre Él y su pueblo. Así, la presencia de Yahveh, será, nuevamente, garantía en medio de su pueblo, y él podrá adorarlo nuevamente. La bendición, repetida, significará que la tierra, de nuevo, será el lugar de la presencia de Dios. Otra vez Dios estará en el medio de su pueblo para bendecirlo¹⁹.

¹⁶ Esta expresión aparece 8 veces en Jeremías y parece provenir de Os 6,11.

¹⁷ Cfr. BOZAK, 125.

¹⁸ Cfr. BOZAK, 112, NOTA 433.

¹⁹ Cfr. TROMPSON, 577.

¿*Quién habitará en la tierra bendecida?* El v. 24 comienza afirmando “y ellos habitarán en esa”, quiere decir “en la tierra”. En seguida, tenemos una especificación del lugar “tierra de Judá y todas las ciudades juntas” —expresión, presente también, en el versículo anterior²⁰ — y de los grupos que habitarán juntos. El merisma (división del asunto en partes distintas) indica la totalidad de la sociedad. Todos, agricultores sedentarios y criadores de ovejas (pastores seminómadas), tendrán acceso al lugar santo, no importando su lugar de residencia o su profesión.

La relación entre esa promesa y el Jubileo parece clara. En el Año Jubilar todos volverán a sus antiguas propiedades (Lv 25,10). En el caso de los desterrados, después de 49 años de exilio, podrán disfrutar de la tierra de Judá, de donde fueron llevados. En verdad, el regreso de los exiliados provocó un gran conflicto entre los que fueron al exilio (líderes) y los que permanecieron en Judá, a los cuales Nebuzaradán, comandante de la guardia babilónica, habría distribuido viñas y tierras (Jr 39,10).

¿*Cómo será posible esto?* El v.25 presenta las condiciones para la realización de lo prometido. Yahveh intervendrá, es lo que nos demuestra el *kî* enfático que introduce la acción divina. El acto de Yahveh de dar y saciar en abundancia es realizado por el quiasmo sintáctico: verbo – objeto – verbo.

La protección de Yahveh, su acción en favor de su pueblo, será tal que todos quedarán saciados al extremo, tendrán un futuro garantizado. Esas palabras se unen a aquellas del v.23b; “cuando yo traiga de vuelta a los cautivos”, dando la certeza de que el dictamen del pasado, que habla de la bendición, podrá ser repetido en el futuro, porque Yahveh, actuando en favor de su pueblo, le dará vida, restaurará sus esperanzas.

Un proverbio enigmático: Algunos estudiosos prefieren resolver el problema en torno a la interpretación del v.26, que dice: “en este punto, desperté y vi que mi sueño fue agradable”, considerándolo una glosa²¹. La primera cuestión es identificar el sujeto de la frase: ¿Yahveh o el profeta? Una solución que parece difícil. En favor de Yahveh tenemos el contexto que presenta una continuación del discurso de Yahveh en la primera persona. Razones de conveniencia sugieren al profeta como sujeto de lo dicho²². Contrario a Yahveh está el hecho de que esa idea no puede ser atribuida a Él. Vale la pena resaltar, que en los Salmos 44,24 y 78,65 se utiliza el verbo *yqts* para hablar de Yahveh que se despierta del sueño. “Y el Señor despertó como un hombre que dormía, como un valiente embriagado que dormía”, afirma el Sal 78,65. Algunos exégetas²³ creen que el v.26 es la cita del estribillo de una canción popular. En verdad, si es el profeta o Dios quien despierta del sueño, la idea no cambia mucho. Ese proverbio alimenta la idea de que era un sueño en el cual la tierra de Judá será restablecida.

²⁰ De ese modo se puede pensar que esa sea una glosa para explicar *bâh*. NEB elimina esa expresión. Nosotros la consideramos como glosa y tomamos *agricultores sedentarios y criadores de ovejas como sujeto de habitarán*.

²¹ Cfr. VOLZ, 278; A. CONDAMIN, *Le Livre de Jérémie*, 228; J. BRIGHT, 282. Por otro lado, siendo que la función de una glosa es explicar textos difíciles, estamos delante de una que introduce el efecto contrario. Por eso, pensamos que sería mejor no considerar el v.26 como glosa.

²² Cfr. A. PENNA, *Geremia*, La Sacra Biblia, Torino 1954, 234.

²³ Cfr. A.GELIN, *Jérémie. Les Lamentations. Le Livre de Baruch*. Paris, 2ª Ed., 1959, 152; A. WEISER, *Geremia*, RUDOLPH, 200.

3.2 . Segunda parte: otro proverbio

La segunda parte (v.27-30) comienza con la fórmula temporal “he aquí que vendrán días” + “oráculo del Señor”²⁴. Si la primera parte había terminado con un proverbio enigmático, esta, al contrario, termina explicando otro proverbio citado.

Sembrar para restaurar: En el v.27, la raíz del verbo *sembrar* (*zr'*) es usada una vez como verbo y dos como sustantivo. Esa triplicación la coloca como *pala-bra-clave* para la comprensión de la promesa divina. Sembrar tiene antecedentes en Os 2,25 (por paronomasia con el topónimo Jezrael – el nombre Jezrael significa “Dios siembra”)²⁵, texto que probablemente influyó en la redacción de este versículo. Haciendo alusión a la promesa de los patriarcas en la cual la descendencia de ellos heredaría la tierra, Yahveh promete multiplicar el pueblo, renovando, de ese modo, la relación con ellos²⁶. Las invasiones de Asiria y de Babilonia dejaron trágicas consecuencias para las casas de Israel y Judá. El yugo de Nabuconodossor fue pesado. Él tenía poder sobre los hombres y animales (Jr 27,5-8). Yahveh interviene para *cambiar la suerte del pueblo*, como vimos en la primera parte de nuestro pasaje, y en esa segunda parte, él promete sembrar una “semilla de hombres y una semilla de animales”. El merisma presente en esa fraseología, sin paralelo en el AT, nos muestra que el futuro del pueblo está garantizado. Yahveh, representado como un progenitor viril, revertirá, en el futuro, la terrible amenaza de devastación prevista (Jr 7,20).

Siete verbos: El v.28 recuerda las palabras que Yahveh dirige a Jeremías en el momento de su vocación (1,10). Acontece, entonces, que tenemos aquí 7 verbos en infinitivo, dispuestos en dos grupos: *exterminar, arrasar muros, erradicar, hacer el mal y construir, plantar*²⁷, que expresan la acción de Yahveh²⁸. Estos verbos forman, por así decir, un ‘septenario de verbos’, cinco negativos y dos positivos²⁹, lo que podría demostrar una acentuación mayor sobre el aspecto negativo que sobre el positivo. Las palabras de condenación de Yahveh, representadas por los verbos negativos, son sustituidas por palabras de restauración, lo cual posibilita una comparación entre la acción destructiva de Yahveh, en el pasado, y aquella restauradora, en el futuro³⁰. Tanto en el pasado como en el futuro Yahveh *vela sobre ellos*. La vigilancia de Yahveh, como la experiencia de Israel, ambas negativas en el pasado, son garantía de un futuro positivo.

²⁴ Usando esa fórmula solemne, Jeremías da una fuerza oracular al acto de Yahveh, presente en los versículos siguientes. LOHFINK, 53-54, dice que esa fórmula “he aquí que vendrán días – oráculo del Señor” que divide el pasaje 31,23-40 es un recurso retórico que une los v.27 y 31 a la introducción de los cap. 30-31. Al citar el v.34c, dice que es una conclusión para todo el texto, de 30,3 a 31,34.

²⁵ Cfr. SCHÖKEL / SICRE, 586. En Jeremías no encontramos otros textos que presenten a Yahveh como sujeto de sembrar. También Za 10,9 usa este verbo como metáfora para decir que el pueblo sería sembrado entre los pueblos.

²⁶ Cfr. BOZAK, 115.

²⁷ La presencia de estos verbos — no los cinco juntos — en 12,17; 18,7-9; 24,6; 31,40 y 45,4, nos lleva a descartar la posibilidad de glosa. A. PENNA dice que *hacer el mal* es una posible interpolación, ya que la repetición en Jeremías se presenta en un modo perfecto y constante (*Geremia*, 235).

²⁸ Acción esa (destruir y plantar nuevamente) que, por naturaleza, pertenece a Yahveh y que fue conferida al profeta Jeremías.

²⁹ También el verbo *shqd* (1,12) reaparece en este versículo.

³⁰ Cfr. HOLLADAY, 169,197.

Los cinco primeros infinitivos expresan de forma progresiva de la acción negativa de Yahveh. El primero de ellos *ntsh*, que no significa necesariamente destrucción, es usado en oposición a *zr'* del versículo anterior. El verbo *ntsh* alude a una necesidad de defensa proporcionada por los muros de una casa o de una ciudad³¹. En seguida tenemos *hrs* que, literalmente, significa arrasar los muros. El cuarto verbo es *'bd*, aquí usado en hifil, con el significado de exterminar, erradicar, de modo que no quede ninguna marca. Frecuentemente ese verbo tiene como objeto al pueblo. La acción singular de Yahveh expresada por el último verbo, *r'*, aparece como resumen de todo³². Si *r'* (hace el mal) sintetiza los cinco verbos negativos, los verbos positivos *construir* y *plantar* revierten la imagen negativa presentada por ellos. Aquello que fue destruido será nuevamente construido y lo que fue arrancado será de nuevo plantado. De este modo, ya no será posible hablar de exterminio o de hacer el mal. Ágabo B. de Sousa³³ y otros dicen que “con base en la relación de la promesa — ‘plantar y construir’ —, así como sus sinónimos, podemos afirmar que esta promesa se refiere a la restauración del estado de Judá en cuanto grandeza política”.

Este septenario de verbos describen acciones que, pasando de lo negativo a lo positivo, revelan la esperanza de días mejores. Lo que ya había sido anunciado en la promesa de Yahveh de sembrar una semilla de hombres y animales (v.27).

Un proverbio a ser rechazado: “los padres comieron uvas verdes y los hijos sufren denteras...” (v. 29). Estamos delante de un proverbio, también mencionado en Lm 5,7, citado y comentado teológicamente por Ez 18 y que Jeremías, simplemente, presenta como siendo rechazado.

¿Cómo entender ese proverbio que en Israel fue entendido como una verdad a ser seguida? La larga historia de idolatría y de rebelión del pueblo (7; 11; 25,1-7; 26,2-6) posibilitó el desarrollo en el país de la tesis presentada por ese proverbio (2,5-9)³⁴. El contexto histórico nos sitúa en el tiempo del Exilio babilónico. Los deportados creían que el sufrimiento del tiempo presente era una consecuencia fatal del pecado cometido por sus padres. La solución para tal problema estaba en el principio de la solidaridad. Los hijos debían pagar por las culpas de los padres. No podemos olvidar que el decálogo ya lo decía: “Soy un Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian”(Ex 20,5; Dt 5,9)³⁵. Así siendo, nos resta la pregunta: ¿estaría Jeremías contra la ley de Moisés, que insistía en los lazos de solidaridad entre la familia, los parientes y las tribus? La respuesta es simple. El pasaje, que analizamos, acentúa un nuevo tiempo. “He aquí que vendrán días” y “en esos días ellos no podrán de nue-

³¹ Cfr. BOZAK, 116.

³² Cfr. BOZAK, 116.

³³ Cfr. S. B. SOUSA, “O significado do verbo ‘plantar’ no livro de Jeremías: Iahwe como agricultor”, RIBLA 24 (1996) 33.

³⁴ Cfr. CARROLL, 608.

³⁵ Ejemplos de aplicación de estos principios los podemos encontrar en Nm 16, 27ss; Jos 7,24-26; 1 S 22,16-19; 2 S 21,1-14. Resquicios de esa mentalidad pueden ser encontrados en el tiempo de Jesús (Jn 9, 2). Por otro lado, el propio Dt protesta contra esa idea de responsabilidad colectiva, anunciando la responsabilidad individual (24,16; Cfr. también 2Rs 16,2). De este modo, podemos decir que la noción de culpa personal y responsabilidad individual citada por Jeremías y perfeccionada por Ezequiel, tiene sus orígenes en las antiguas tradiciones de Israel.

vo” repetir tal proverbio. El texto subraya el contraste entre el *todavía dirán* del v.23 y el *no dirán más* del v.29. El proverbio sobre la bendición (v.23), será repetido, pero aquel que habla de la culpa colectiva, no, pues en el ámbito de la novedad anunciada, él también tendrá que ser nuevo. En este caso, aquello que se decía en el pasado no podrá ser repetido en el futuro. El futuro será un nuevo tiempo donde los viejos proverbios serán abandonados y una nueva alianza será realizada³⁶. En verdad, los viejos proverbios no dejarán de ser pronunciados, mas su fuerza originaria, en tiempos de nueva alianza, no será más la misma.

El Jubileo es el tiempo del juicio de Dios. Celebrarlo significa someterse al juicio divino, esto es, entrar en la dinámica del arrepentimiento³⁷, del reconocimiento de los propios errores. No basta decir que los “otros” pecaron y por eso vivimos en sistemas económicos y políticos inhumanos. El error es de todos. Celebrar el Jubileo es buscar un orden mundial donde todos tengan vida en abundancia.

¿Cómo esto será posible? Jeremías insiste en el principio de la responsabilidad individual. El uso adversativo de *kî ’îm*³⁸ del v.30, acentúa que: “cada uno morirá por su propia falta”. Esta idea sirve para preparar la propuesta de estabilidad e inalterabilidad de la nueva alianza que será realizada en los versículos siguientes³⁹. En la nueva alianza no habrá espacio para la responsabilidad colectiva. El pecado cometido por los *padres* no podrá pesar sobre los *hijos*. Nadie será reo de culpa, por los pecados cometidos por otro. Cada uno será responsable por sus propios actos⁴⁰. ¿Entonces estaría Jeremías contra el principio de la solidaridad? ¡No! Al explicar el mal presente como castigo por la culpa de los contemporáneos, Jeremías deja de acentuar los pecados de los *padres* (16,10-13).

El enfoque sobre la responsabilidad personal es solamente un primer paso para crear una nueva realidad. El hombre permanece siempre pecador. El renacimiento de Israel requiere también una nueva alianza que, por su vez, cree una nueva relación entre Yahveh y los suyos. Y para que todos puedan hacer parte de la misericordia absoluta de Yahveh, Él les concede el perdón de los pecados. Esto lo muestran los versículos siguientes⁴¹.

³⁶ Cfr. LUNDBOM, 35.

³⁷ Cfr. Marcelo BARRROS, *A dança do novo tempo. O novo milênio, o jubileu bíblico e uma espiritualidade ecumênica*. São Leopoldo/São Paulo, Sinodal, CEBI, Paulus, 1997, 41.

³⁸ Cfr. MULRNBURG, 142.

³⁹ Cfr. A. PENNA, *Geremia*, 235.

⁴⁰ Será Ezequiel quien profundice esa idea (14, 12-20; 18,10-10) y corrija el viejo principio. Al contrario de Jeremías, él insiste en el momento presente. El castigo inminente de Jerusalén corresponde a sus pecados presentes.

⁴¹ Es así como consideramos los v.31-34 como una prolongación de los v.27-30. En verdad, el texto revela el paso del “pero (*kî ’im*) morirá por su culpa” (*ba’aevoñô*) (v.30) para “porque (*kî*) perdonaré sus culpas” (*la’aevoñam*) (v.34b). No concordamos con HOLLADAY, 163, cuando dice que los v.29-30 son una tentativa (del círculo sacerdotal?) de corregir las implicaciones de una nueva alianza, ya que en el v.30 tenemos *su culpa* y en el v.34, *sus culpas*. Todavía, “Again, the notion of individual responsibility appears to some degree to contradict the corporate restoration set in v.33-34”.

3.3. Tercera parte: la nueva alianza

La tercera y última parte (v.31-34) aborda, entre otros⁴², el tema de la nueva alianza, indicando los elementos esenciales para su realización. Después de haber considerado la importancia de la cuestión en torno al uso del proverbio sobre la responsabilidad colectiva, nos encontramos con una parte que podemos llamar de conclusiva. Los v.29-30 enfatizan la cuestión de la responsabilidad individual, Yahveh, atacando la raíz del fracaso de la antigua alianza, se muestra dispuesto a sellar una nueva alianza con todo el pueblo⁴³.

Anuncio de una nueva alianza: “numerosos como tus ciudades son tus dioses, oh Judá! Tan numerosos como las calles de Jerusalén son los altares que erigiste para vergüenza, altares para ofrecer incienso a Baal” (11,13), proclama incisivo Jeremías. El libro de Deuteronomio narra la esperanza de que en el final de los tiempos el pueblo volverá para Yahveh su Dios y obedecerá su voz: “Yahveh tu Dios es un Dios misericordioso: no te abandonará y no te destruirá, pues nunca va a olvidar la Alianza que hizo con tus padres por medio de un juramento”(4,30-31). En esa línea encontramos Lv 26,44-45; Is 54, 9-10; Ez 16,60-62; 36,23-32. También Jeremías dice: “¿puede un etíope cambiar su piel? ¿Un leopardo sus pintas? ¿Vosotros podéis hacer el bien, vosotros que estáis acostumbrados a hacer el mal? (13,23). Jeremías no condenará la antigua alianza. El simplemente constata que las faltas cometidas por Israel (2,5.20.32) provocan su ruptura. De ese modo, en un contexto de crisis de fe, asociada a la incapacidad generalizada de seguir la ley antigua, Jeremías, da esperanza al pueblo, diciendo: Yahveh va a hacer una “nueva alianza”⁴⁴.

¿Cómo entender la expresión “nueva alianza”? Es difícil dar una definición precisa sobre el significado de los términos “nueva” (*hadashah*) y “alianza” (*berît*)⁴⁵. La opinión de los estudiosos en lo que se refiere a esta cuestión, puede ser resumida en tres puntos⁴⁶:

⁴² Los otros temas son: pacto sinaítico; transformación del corazón; relación íntima con Dios; perdón de los pecados. De forma brillante y extraordinaria, Jeremías supo concatenar temas tan amplios en un pequeño y denso texto. Su importancia fue tanta que Jr 31,31-34 es la mayor citación del AT en el Nuevo (Hb 8,8-12), lo que no nos impide decir que su importancia sería mayor si fuese el texto más citado.

⁴³ Considerando “y con la casa de Judá” como glosa, como dijimos anteriormente, el término, “casa de Israel” puede ser entendido como siendo todo el pueblo (Cfr. 2,4,26; 5,15; 9,25; 10,1; 18,6; 23,8). No concordamos con la propuesta de RUDOLPH, 201, que une los v.31-34 a los v.18-22, para encontrar allí la justificación de que ese oráculo de la nueva alianza haya sido solamente para el reino del norte.

⁴⁴ Vale la pena observar que Isaías anuncia una “alianza eterna”(53,3). Habla de cosas nuevas (42,9), nuevo cielo y nueva tierra (65,17; 66,22; Cfr. también 54,4-13, donde Isaías presenta los temas de una nueva alianza), sin mencionar, la expresión nueva alianza. Tal vez porque, habiendo demostrado que la primera ya fue corrompida (50,1), no quiso subrayar la oposición a esa. No solamente Isaías, sino también Ezequiel (16,60) usa la expresión “alianza eterna”, la cual también encontramos en Jeremías (32,40). Para una profundización de esta cuestión Cfr. RENAUD, 335-339.

⁴⁵ La comprensión del término *berît*, que por ser mencionado cuatro veces en esta tercera parte del pasaje en cuestión, recibe un destaque especial, es muy discutida. De qué se trata: alianza? Pacto? Empeño? Juramento? La cuestión se complica aún más cuando el autor de la carta a los Hebreos traduce *berît* por *diateken*. Qué sentido le atribuye: alianza? testamento? o disposición? No es nuestro objetivo, en el presente estudio, profundizar tal discusión. Para una profundización de esta cuestión, Cfr. E. W. NICHOLSON, “Covenant in a Century of Study since Wellhausen”, *OTS* 24 (1986) 54-63.

⁴⁶ Cfr. MARAFIOTI, 44, nota 8.

- a) sería una alianza realmente “nueva”, en relación a la alianza del Sinaí, considerada insuficiente y frágil por causa de la infidelidad del pueblo;
- b) teniendo en cuenta el inminente retorno de los exiliados a la patria, la alianza sería para ellos un consuelo moral y espiritual, dándoles la certeza de que Yahveh no los había abandonado. El pueblo debería prepararse para renovarla cuando retornase. En este sentido, Jr 31,31 debe ser interpretado a la luz de otras renovaciones de la alianza (Jos 24; 2 R 23,1ss) y como preparación de Ne 10;
- c) finalmente la nueva alianza, por el hecho de no consistir en un programa a ser realizado por el pueblo, no tendría ningún contenido histórico, pero presenta una realidad escatológica con el objetivo de alimentar la esperanza religiosa.

Delante de tales propuestas, resaltamos dos puntos que, según nuestro punto de vista, podrían ayudarnos a entender la cuestión:

- 1) Considerando que la historia de Israel, a partir del punto de vista del Deuteronomista, es una continua repetición de pactos rotos y reformulados entre Yahveh e Israel, llega el momento en que eso no puede ser permitido, llega el momento en que esa vieja estructura es considerada decadente para siempre, es lo que nos dicen los v.31-32.⁴⁷
- 2) No creemos que haya una ruptura total entre la alianza del Sinaí y la nueva presentada por Jeremías. Sucederá una nueva alianza diferente a la sinaítica, aunque la diferencia entre ellas no se encuentra en la esencia, sino en el modo como la nueva alianza será realizada y en su significado. En verdad, Jr 31-34 habla de nueva “alianza”, más no de una nueva “ley”. Habrá sí, un futuro diferente al pasado, pero que no elimina el pasado. Creemos que la continuidad de nuestra reflexión podrá ayudarnos a entender mejor esa relación entre el pasado y el futuro de la antigua y nueva alianza.

¿Cómo no será la nueva alianza? El v. 32 dice que la nueva alianza “no será como la alianza” que Yahveh había “sellado” con sus padres en el día en que Él los tomó de la mano para hacerlos salir de Egipto. La referencia parece ser la alianza sinaítica (Ex 19,1-24,11). Pero también podría referirse a la alianza sellada con Abraham, Isaac y Jacob⁴⁸. En todo caso, el texto muestra una relación entre el “yo” (Yahveh) y “ellos” (casa de Israel y “Judá” o padres). Esa relación, que por causa del uso de “y” (*wê*) con el sujeto “yo” introduce una frase verbal antitética. La infidelidad del pueblo hizo que la antigua alianza (en el texto llamado “mi alianza”) fuese “violada”. Y, siendo que la acción del pueblo (romper) es claramente negativa, ese uso antitético de “y” sugiere que la acción de Yahveh sea positiva⁴⁹, él no actúa de forma punitiva. Aunque ellos rompieran la antigua alianza. Él es quien escoge a su pueblo, es lo que nos muestra la expresión “en el día en que yo los tomé de la mano”. En ese sentido, el acto de Yahveh no es diferente en relación a la antigua alianza.

⁴⁷ Cfr. P. BOVATI, *Ristabilire la Giustizia*, AnBib 110, Roma, 1986, 148.

⁴⁸ Cfr. R. MARTIN-ACHARD, “Quelques remarques sur la nouvelle alliance chez Jérémie (Jérémie 31,31-34)”, BRThT, 33 (1974) 152-53.

⁴⁹ Cfr. BOZAK, 119. Cfr. también opinión contraria en RUDOLPH, 201-202.

¿Cómo será la nueva alianza? Para responder a esa pregunta, destacamos la forma antitética, dicha como positiva, de la frase v.33a “pero como será la nueva alianza” en relación al “no como” del v. 32a.

La mención del tiempo para la realización de la nueva alianza, se encuentra en la expresión “después de estos días”, diferente del que es presentado en el v.31a “he aquí que vendrán días”. ¿Cuál es su significado? ¿Tiempo escatológico? Parece que sí. Rodolph la interpreta como siendo el tiempo del retorno al país⁵⁰.

El quiasmo sintáctico del v.33b define la acción divina. El sufijo nominal “mi” de “mi ley”, la cual desequilibra la estructura quiástica⁵¹, llama la atención sobre sí mismo. El v.33b visto como un paralelismo, tendría la función de negar la ambigüedad de *beqi rebâm*, que puede significar además de vientre (entendido como centro, parte íntima, corazón), *en medio de ellos*, esto es, en un lugar externo, físico⁵². En Jr 6,1.6 encontramos *qéréb*, para decir, respectivamente, que los benjaminitas deberían huir del *medio* de Jerusalén y que en el *medio* de Jerusalén todo es opresión. En continuación el texto que ahora analizamos dice que la acción divina no será externa, mas ella alcanzará la interioridad (*wé'l libâm*).

La acción de Yahveh crea una nueva relación⁵⁴. El v.33b dice: “pondré mi alianza en su seno y la escribiré en su corazón”. Esa metáfora llama la atención por la diversidad de la nueva alianza al resaltar que, si la ley sinaítica fue escrita en *tablas de piedra* (Dt 9,10) y el pecado de Judá grabado en la *piedra de su corazón* (Jr 17,1), en la nueva alianza todo será diferente. Yahveh alcanzará la profundidad del hombre, el corazón. Y en él quedará escrito para siempre su ley. De este modo, él podrá seguir libre y alegremente a Yahveh.

Entendemos este texto de Jeremías en la perspectiva del Jubileo como tiempo de íntima relación con Dios. Es una espiritualidad diferente de aquella a que estamos acostumbrados. ¿No es actual esa propuesta de Jeremías? ¿Cómo viviremos la relación con Dios y los otros? ¿No sería el Jubileo del año 2000 un tiempo oportuno de revisión de nuestra espiritualidad? Estas son preguntas y desafíos.

Porque todos me reconocerán: Con la “ley” escrita en el corazón nadie necesitará más incentivar a su hermano a conocer a Yahveh, porque todos lo conocerán (v.34a). Es lo que nos muestra el merisma “de los menores a los mayores” v.34a (cf. también 6,13). La nueva Alianza de Jeremías es nueva porque no necesita ser enseñada como la sinaítica (Dt 11,19). Dios mismo, sin intermediarios, estará en el corazón de cada uno⁵⁴.

Y, aunque en el pasado “ellos rompieron la alianza”, en el futuro “ellos serán mi pueblo” es lo que podemos percibir a través del paralelismo antitético entre estos

⁵⁰ Cfr. RUDOLPH, 202-203. Ya A. CONDAMIN, *Le livre de Jérémie*, 230 y J. BRIGHT, *Jeremiah*, 277 traducen esa expresión como “quand ces jours-là seront venus” y “when that times comes”, respectivamente.

⁵¹ Sería ese, tal vez, un modo para decir que el contenido de la nueva alianza, no va a cambiar. Como notamos anteriormente, Jr 31,31-34 no dice que Yahveh va a crear una nueva “ley”, sino una nueva alianza.

⁵² Cfr. BOZAK, 122.

⁵³ Según BOZAK, 121, el contenido y los contratantes de la nueva alianza son los mismos de la antigua. La novedad está en la manera como se establece la relación y la consecuencia de un inmediato conocimiento de Yahveh.

⁵⁴ Cfr. P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*, 61.

⁵⁵ Cfr. BOZAK, 122.

v.32c y 33c⁵⁵.

Para Jeremías la salvación se encuentra en el reconocimiento de Yahveh (2,8; 9,23; 15-16). Y Yahveh es quien puede dar al hombre un corazón capaz de conocerlo (24,7). El reconocimiento es la adhesión al verdadero Dios y a su bondad, expresada en la ley⁵⁶. Yahveh da al hombre la posibilidad de restablecer lazos de fidelidad. La fórmula de alianza del v.33b: “yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo” (cf. también 7,23; 11,4; 24,7; 30,22; 31,1; 32,38) muestra la relación entre Yahveh como “esposo” y su pueblo. Este viejo principio de la antigua alianza (Ex 6,7) no podrá ser cambiado. Una relación, exclusiva y libre, posibilitará la realización de una nueva alianza, donde no será permitida la adoración a otros dioses. Y el pueblo, teniendo la ley escrita en el corazón, “con todo su corazón, con todo su ser y con toda su fuerza amará a Dios” (Dt 6,5). Las actitudes del pueblo deberán ir en esta dirección, renunciando al camino del no reconocimiento de Yahveh, como Jeremías mismo lo denuncia (9,4-5).

Porque perdonaré: Habiendo definido anteriormente la función del *kî* del v.34c como conjunción subordinativa casual (porque), podemos ahora entender los otros componentes que forman ese importante versículo. El v.34c repite de modo positivo y negativo la actuación de Yahveh en favor del pueblo. Él le perdonará la culpa, y de sus pecados no se acordará más. La voluntad divina de perdonar no representa solamente la base para la nueva alianza (*kî*), es la fuerza motora y la garantía de estabilidad. *El no... todavía* refuerza la idea de que el perdón será posible. Los verbos *slh* (perdonar) y *zkr* (recordar) son, en verdad, dos modos diferentes para decir la misma cosa: ¡Yahveh perdonará! El paralelismo sinónimo, figura de composición en la cual están dispuestos, confiere más energías y más vivacidad a la idea del perdón divino, confirmando así que Yahveh, de hecho, perdonará.

El verbo *slh* es uno de los términos usados en el libro de Jeremías para designar el perdón. Jeremías es el profeta que con más frecuencia usa *slh*, seis veces. Yahveh es siempre el sujeto. Los objetos de la acción divina son: el malhechor (5,1-7; 50,20), las culpas/faltas (31,34; 33,8) la iniquidad y los pecados (36,3).

El verbo *slh* aparece dos veces en 5,1-17. Yahveh, como juez dirige el proceso. Él desea perdonar al acusado. Para justificar el perdón, ordena a sus inspectores que busquen elementos que puedan justificar el perdón. La condición para conceder el perdón es encontrar en las plazas un hombre que practique el derecho y que procure la verdad (v.1). Derecho y verdad son términos que muestran la ruptura de la alianza entre Yahveh y su pueblo (cf. también el v.5b). Como la búsqueda fue en vano, Yahveh llega a la conclusión de que el perdón no será posible, y, así se prepara para dictar sentencia de condena⁵⁷. ¿Podré perdonarte? ¡Parece imposible! En las plazas de Jerusalén no se encuentra quién respete el derecho y practique la justicia (v.1); tus hijos me abandonaron, juraron para los dioses falsos, se tornaron adúlteros (v.7). La sentencia de condena es fuerte. La nación que Yahveh colocará contra Israel devorará el pan, los hijos, las ovejas y vacas, viñas e higueras y destruirá por la espada las ciudades fuertes (v.17). Esa condena nos revela dos cosas: primero, la destrucción de esta ciudad que está unida al pecado del pueblo; segundo, el devorar hijos, ovejas... se une a la promesa de Yahveh de que las palabras de bendición se-

⁵⁶ Cfr. MEJIA, 271.

⁵⁷ Cfr. SCHÖKEL y SICRE, 461.

⁵⁸ Cfr. las relaciones que hicimos en torno a los v.23-26 del cap. 31, p.24-27.

rán repetidas otras veces en la tierra de Judá y en sus ciudades⁵⁸.

Como en 31,34c, también en 33,8 Yahveh promete el perdón total para las faltas que los cautivos de Judá y de Israel habían cometido contra Él (33,7). Ese paralelismo sinónimo presente en 31,34c se encuentra también en 33,8, entre los verbos *thr* y *slh*. Lo que confirma la promesa del perdón total. Yahveh los restablecerá como antes, así como los purificará de las faltas cometidas contra Él. El acto de perdonar de Yahveh restablece la paz, que antes había sido negada: “si salgo para el campo, encuentro los heridos por la espada; si dentro en la ciudad, veo las víctimas del hambre”... “Se esperaba paz: ¡nada de bueno! El tiempo de cura: ¡tiempo de pavor!” (14,18-19; cf. también 4,10; 6,14; 8,11.15; 12,12; 23,17).

En 36,3 la *dupla iniquidad* y pecado es el objeto del verbo *slh*. En este versículo encontramos un perfecto teorema de la actividad profética: mala conducta – males amenazados – escuchar – conversión – perdón. Lo que demuestra que tanto la denuncia como la amenaza es, en realidad, oferta de perdón, en proceso dialéctico⁵⁹.

Entre el uso que Jeremías hace del verbo *zkr* destacamos 2,2 y 14,10. En esos versículos el sujeto es Yahveh y el objeto directo, la acción del pueblo. Yahveh dice que recuerda la lealtad que Israel manifiesta en relación a la alianza, en el período de su juventud, y que eso será el motivo que llevará a actuar de forma salvífica en favor de él: el primer amor juvenil recordado con nostalgia! Ya en 14,10, en tiempo de sequía, se dice que Yahveh va a recordar la iniquidad del pueblo y a castigar sus pecados. Recordamos que *zkr* es usado de forma positiva, para designar el acto punitivo de Yahveh. En 3, 34b tenemos la forma negativa “no recordar”, en paralelo con el verbo *slh*. De ese modo, Yahveh expresa la certeza de que habrá, en el futuro, impedimentos en su relación con el pueblo⁶⁰. Desde el punto de vista del contenido, creemos que *zkr* está en relación con el *shqr* del v.28 del pasaje en cuestión. El acto futuro de Yahveh de *construir* y *plantar* también implicará el no *recordar* los pecados del pueblo, cometidos en el pasado.

4. Conclusión

El pasaje analizado nos presenta una cadena de ideas que pasan por cambios⁶¹:

- 1) de una afirmación positiva “y así como” (v.28) para una negativa “ya no” (v.29);
- 2) de una afirmación más concreta, en lo que se refiere a una realidad física (“dirán” v.23, “habitará” v.24, “daré” v.25, “sembraré” v.27, “velé” v.28) a una descripción imaginaria, más estrechamente vinculada con el parentesco “y los hijos sufrirán dentera...”, v.29.
- 3) de un énfasis a la culpa colectiva para la responsabilidad individual (v.30).
- 4) de una culpa individual para la garantía del perdón divino para todos

⁵⁹ Cfr. SCHÖKEL y SICRE, 609.

⁶⁰ Cfr. por ejemplo W. L. HOLLADAY, *Jeremiah* 2, 198.

⁶¹ Cfr. BOZAK, 17=17,123. Al mismo tiempo, ese paso va creando contrastes entre lo que el pueblo puede decir (bendición, v.23) y aquello que no puede decir (“conoce al Señor”); de una realidad exterior (comida, habitación, progenitura, 24.25.27) para una realidad interior (fidelidad a Yahveh, conociéndolo 31,34); de un “aunque”, (v. 23) para un “no”... “más”, (v.34b).

(v.34c).

En ese desarrollo del texto, la partícula *kî* es una pieza fundamental que va entrelazando el pasaje 31,23-34 hasta llegar al *kî* conclusivo del v.34c⁶². En el v.25, de modo enfático, se introduce una frase que presenta los motivos que posibilitarán la realización de la promesa de una nueva bendición. El futuro será marcado por la protección divina. “Porque daré en abundancia”... una nueva bendición será posible. En el v.30 el uso adversativo de *kî 'im* resalta la responsabilidad personal de cada uno, en lo que se refiere a sus pecados. En el v.33 encontramos nuevamente el uso adversativo de *kî* junto a *zô't*, mostrando como será la nueva alianza. En el v.34 encontramos *kî* dos veces con el sentido causal. El v.34 concluye la idea del v.33 sobre la interiorización de la religión (ley en el corazón). Ya el v.34c, que introduce el elemento nuevo del perdón, funciona como conclusivo, uniendo los tres puntos básicos para la realización de la nueva alianza, presentes en el crecimiento del pasaje 31,23-34: responsabilidad y retribución personal (v.27); interiorización de la ley (v.33); perdón de los pecados (v.34c). El *kî* del v.34c tiene la función retórica de apuntar el climax del encadenamiento creciente de ideas que posibilitan la realización de una nueva alianza. Al mismo tiempo se demuestra que la culpa individual (introducida por el *kî* v.30) no podrá ser más una norma, porque Él, Yahveh, dice: “perdonaré vuestras culpas”. El hecho que cada miembro del pueblo reconozca su propia culpa no es lo decisivo. Decisiva es la actitud misericordiosa de Yahveh que perdona.

De ese modo, podemos afirmar que nuestra hipótesis fue confirmada. La función de la partícula *kî* en el v.34c nos muestra la importancia del perdón divino para la realización de la nueva alianza. Al considerar la partícula *kî* de Jr 31,34c como conjunción subordinada casual, vemos la posibilidad de entender mejor el porqué del perdón en el final de Jr 31,31-34. Su colocación retórica nos muestra la función conclusiva que tiene en todo el pasaje. Vemos también que además de su función retórica, el texto analizado desempeña un papel teológico fundamental. Jeremías, al hacer uso de esa partícula, nos quiere mostrar la decisión divina de restablecer una nueva alianza con su pueblo. Para esto, Jeremías presenta condiciones, entre las cuales el perdón es básico para el restablecimiento de la alianza y del Año Jubilar, aunque el texto no lo mencione. El Jubileo, como ley fue instituido en el post-exilio.

A Yahveh le pertenece el acto de perdonar. Al pueblo se le enfatiza que no deberá más estimular a su hermano o compañero a conocer a Yahveh, porque todos lo conocerán. Las actitudes, de perdonar y conocer a Yahveh, evidenciadas por el *kî* casual del v.34c adquieren una dimensión mayor que *la no necesidad de llevar al hermano o compañero a conocer a Yahveh*. El pueblo podrá conocer a Yahveh porque Él da las condiciones para eso. Él perdonará. *Porque perdonado*, el pueblo podrá iniciar una nueva relación con Yahveh, pronunciar la bendición, no se sentirá culpado por los pecados de los padres, e instaurará, de ese modo, una nueva alianza, tanto cuanto, a cada día es renovada la creación (31,35-37); eterna, tanto cuanto eterno es

⁶² En este paso 5 veces encontramos la partícula en la siguiente disposición: modo enfático (v.25, *kî*), adversativo (v. 30, *kî 'im*), adversativo (v.33, *kî sô't*), casual (v.34a, *kî*), casual (v.34b, *kî*).

⁶³ Y, ¿porque no mencionar aquí los textos? En el primero (31,20) encontramos un Dios que, en su infinita misericordia, se conmueve hasta las entrañas por el pecador y rebosa de ternura por él. En el segundo (31,35-37) se demuestra que la reconciliación entre Yahveh y el pueblo tiene características de estabilidad de los cielos. Así como el hombre no puede medir el universo, Dios no puede rechazar a su pueblo. El, Yahveh de los ejércitos, es quien establece el sol, la luna y las estrellas, el mar y sus olas. Si El todo lo puede, ¿no podrá superar la maldad humana?

el perdón de Yahveh⁶³; jubilar tanto cuanto será el retorno a la tierra de Judá.

El perdón es un don ofrecido por Dios, aunque el pueblo no sea capaz de reconocer su pecado y pedir el perdón. Las condiciones para recibir el perdón divino fueron dadas, aunque el pueblo no sea capaz de asumirlas, Dios interviene y promete restablecer una nueva alianza.

Promete colocar la Ley en el corazón y, finalmente, perdonarlo. La nueva alianza es, por así decir, el perdón de Dios que llega a su pueblo; es un entrar del pueblo al don de Dios que da el perdón sin preguntar por el arrepentimiento. Al mismo tiempo, la nueva alianza significa esperanza de poder llegar a esa situación. Dios es misericordioso por naturaleza. Él conoce la situación de pecado en la que se encuentra el ser humano. Por eso promete una nueva situación de alianza, un perdón eterno, pues Él sabe que su compañero de alianza podrá traicionarlo, una, dos, o más veces. Siempre y por causa de la nueva alianza el Jubileo será posible.

La repetición del proverbio del v.23 nos confirma que una nueva presencia de Yahveh será garantizada en medio del pueblo. La montaña santa y bendita, posibilita el restablecimiento de los lazos entre Yahveh y su pueblo. La certeza de la bendición divina se expresa en la promesa de que Yahveh tiene el poder de construir y plantar nuevamente en ella (v.28). El viejo proverbio de la culpa (v.29) no será más repetido. Cada uno morirá por su propia falta. *Los padres*, que rompieron la alianza, no podrán continuar pasando la culpa para sus hijos. Una nueva alianza será escrita en medio del pueblo, una montaña santa, en el corazón. Allí estará Dios. El perdón será la garantía de todo eso. Recibir el perdón es lo mismo que recibir la vida. Yahveh bendice la tierra para que su presencia sea otra vez visible en medio del pueblo. Si el pueblo estaba en el exilio porque no fue capaz de liberar a los esclavos (Jr 32,17), Dios le concederá el perdón y la recuperación de las propiedades perdidas para los babilonios y las entregará a los “pobres de la tierra”(Jr 39).

Jeremías, así como tantos otros profetas, supo como escuchar los designios de Dios sobre su pueblo. El, participante del día a día de la historia de sufrimiento e infidelidad de su pueblo, supo llamarlo a la conversión, al retorno para Yahveh quien lo había liberado de la esclavitud de Egipto.

Jeremías denuncia duramente los pecados de su pueblo, lo amenaza con castigos, les muestra el rostro misericordioso de Dios, les ofrece las condiciones necesarias para recibir el perdón divino y proclama una nueva alianza en la cual el perdón de Yahveh será incondicional. En la antigua alianza se cometieron numerosos pecados los cuales fueron castigados terriblemente (30,12-15); en la nueva alianza, Él perdonará las culpas y olvidará los pecados del pueblo. Este perdón es fundamental para la nueva relación entre el pueblo y Yahveh, y éste es dado no a pedido del pueblo, sino como un ofrecimiento de Yahveh. El futuro diferente del pueblo encuentra su raíz en Yahveh. Solamente Él puede darle una *nueva vida*, una *nueva alianza*, por medio del perdón de sus pecados. Y con la nueva alianza se da una ruptura cualitativa en la historia y se instaura lo nuevo. Permanece, entre tanto, la tensión del “*ya, pero todavía no*”. La alianza que se hace inminente está todavía por llegar. Así como todavía está por llegar la realización plena de un Año Jubilar, ecuménico y holístico capaz de transformar los rumbos de la humanidad, de instaurar un nuevo tiempo de neoliberalismo, de liberar a los esclavos, de perdonar las deudas de los países pobres, de dejar la tierra descansar, de devolver la tierra a los sin tierra. ¿Sería esto un sueño? ¡No! Y espero no tener que despertarme y ver que toda

esta reflexión no ha pasado de ser un mero sueño agradable (Jr 31,26).

Bibliografía

- ALONSO SCHÖKEL, A. y SICRE DIAZ, J. L., *Profetas*, I, São Paulo, 1988
- BEAUCHAMP, P., "Propositions sur l'alliance de l'Ancien Testament comme structure centrale", *RSR* 58 (1970) 161-93
- BEAUCHAMP, P., *L'uno e l'altro Testamento*, Brescia 1985
- BOVATI, P., *Geremia 30-31*, apostila (ano acadêmico 1991-1992) no Pontifício Instituto Bíblico, Roma 1991
- BOZAK, B. A., *Life 'Anew'. A Literary-Theological Study of Jer. 30-31*, AnBib 122, Roma 1991
- BRIEND, J., "L'espérance d'une alliance nouvelle", *Lum Vie* 32 (1983) 31-43
- BRIGHT, J., "An Exercise in Hermeneutics: Jeremiah 31: 31-34", *Int* 20 (1966) 188-210
- BRIGHT, J., *Jeremiah*, AB 21, Garden City, 2ª ed., 1965
- BUIS, P., "La Nouvelle Alliance", *VT* 18 (1968) 1-15
- CARROLL, R. P., *Jeremiah. A Commentary*, OTL, London 1986
- COPPENS, J., "La nouvelle alliance en Jér 31-31-34", *CBQ* 25 (1963) 12-21
- FARIA, F. J., *Porque perdoarei. Exegese de Jr 31,34c*, tesina no Pontifício Instituto Bíblico, Roma 1996
- FOURNEL, A. e REMY P., "Le sens du péché dans Jérémie", *BVC* 5 (1954) 34-46
- HARVEY, J., "Collectivisme et individualisme, Ez. 18,1-32 et Jér. 31,29", *Sciences Ecclésiastiques* 10 (1958) 167-202
- HOLLADAY, W. L., *Jeremiah 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 26-52*, Hermeneia, Philadelphia 1989
- LEMKE, W., "Jeremiah 31,31-34", *Int* 37 (1983) 183-187
- LOHFINK, N., *L'alleanza mai revocata. Riflessioni esegetiche per il dialogo tra cristiani ed ebrei*, Brescia 1991
- LUNDBOM, J. R., *Jeremiah: A Study in Ancient Hebrew Rhetoric*, SBL Diss 18, Missoula 1975
- MAY, H. G., "Individual Responsibility and Retribution", *HUCA* 32 (1961) 107-120
- MARAFIOTI, D., *Sant'Agostino e la Nuova Alleanza. L'interpretazione agostiniana di Geremia 31,31-34 nell'ambito dell'esegesi patristica*, Brescia 1995
- MEJÍA, J., "La Problématique de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance dans Jérémie xxxi 31-34 et quelques autres Textes", *VT.S* 32 (1981) 263-277
- MIELGO, C., "Jer 31,31-34. Vocabulário y estilo", *EstAugst* 7 (1972) 87-92
- MUILENBERG, J., "The Linguistic and Rethorical Usages of the Particle yk in the Old Testament", *HUCA* 32 (1961) 135-160
- PORÚBCAN, ___, *Sin in the Old Testament. A Soteriological Study*, Roma 1963

- RAITT, Th. M., "The Prophetic Summons to Repentance", *ZAW* 83 (1971) 30-49
- RAITT, Th. M., "Why Does God Forgive", *Horizons in Biblical Theology* 13 (1991) 38-58
- RENAUD, B., "L'alliance éternelle d'Ez 16,59-63 et l'alliance nouvelle de Jér 31,31-34", *BETHL* 74 (1986) 335-339
- RUDOLPH, W., *Jeremia*, HAT 12, Tübingen, 3^a ed., 1968
- THOMPSON, J. A., *The Book of Jeremiah*. NICOT, Grand Rapids 1980
- VOLZ, P., *Der Prophet Jeremia*. KAT 10, Leipzig 1922

Jacir de Freitas Faria

Av.Hans Peter Kiernff, 336
Bairro Santa Cecília
Belo Horizonte - MG
30668-270
Brasil

EL PERDÓN DE LAS DEUDAS EN MATEO Y LUCAS: POR UNA ECONOMÍA SIN EXCLUSIONES

Resumen

El artículo presenta la importancia del Jubileo como tiempo de gracia y perdón, que posibilita condiciones de un reinicio con dignidad y felicidad. Hablar del Jubileo es una acción profética y apocalíptica, en la herencia de las tradiciones del pueblo de Dios. Significa anunciar esperanza contra toda dinámica de exclusión. Es hacer visibles niños, mujeres y hombres que sufren de forma diferenciada las consecuencias de innumerables mecanismos y sistemas de deudas que generan culpa y situaciones de pecado y muerte en procesos de marginalización y exclusión. El artículo busca mostrar como los Evangelios de “Mateo” y “Lucas” proponen una economía sin exclusiones. Analiza brevemente la dinámica de perdón cotidiano propuesto por Jesús en la oración del Padre Nuestro (Mt 6). En una perspectiva de género, el artículo enfoca las relaciones de dependencia en la historia del “siervo sin entrañas” (Mt 18). Igualmente destaca la dimensión de gratuidad y compromiso en la historia de Zaqueo (Lc 19).

Abstract

Abstract This article introduces the importance of the Jubilee as a time of grace and of pardon, which make it possible to start over with dignity and happiness. To speak of the Jubilee is a prophetic and apocalyptic act belonging to the heritage of the traditions of the people of God. It is to announce hope against every dynamic of exclusion. It is to make visible the children, women and men who suffer, in different ways, the consequences of the innumerable mechanisms and systems of debt which generate guilt and also situations of sin and death by means of the processes of marginalization and exclusion. The article seeks to show how the Gospels of Matthew and Luke propose an economy without exclusions. It briefly analyzes the dynamic of everyday pardon proposed by Jesus in the Lord's Prayer (Mt 6). In a gender perspective it also focuses on the relations of dependency in the story of the “uncompassionate creditor” (Mt 18). It highlights equally the dimensions of graciousness and commitment in the story of Zacchaeus (Lk 19).

Comenzando el Jubileo...

Hablar de Jubileo, de tiempos de gracia, de perdón, que posibiliten condiciones de un reinicio con dignidad y felicidad es una acción profundamente profética y

apocalíptica. Significa desenmascarar y denunciar la situación caótica y sin control que estamos viviendo en todo nuestro mundo globalizado. Es soñar y realizar la globalización de la solidaridad y de la justicia como negación de la globalización económica que busca el bienestar de minorías. Es afirmar la necesidad de valorar la vida en las más diversas formas de existencia. Es pregonar un tiempo agradable a Dios que sea tremendamente ecológico, englobando toda la creación.

Hablar de Jubileo es anunciar la esperanza contra toda dinámica de exclusión, que fue y continua siendo, desarrollada en los diferentes centros de poder. Es visualizar niños, mujeres y hombres que sufren de forma diferente las consecuencias de innumerables mecanismos y sistemas de deudas que generan culpa y situaciones de pecado y muerte en procesos de marginalización y exclusión. Pregonar un Jubileo para mujeres y niños significa desenmascarar los sistemas y las situaciones que las ponen en situación de deuda y de corresponsabilidad automática en la deuda, y simultáneamente denunciar esas circunstancias como endeudadas con relación a mujeres y niños. Solamente así podremos reivindicar el rescate de las deudas sociales para la construcción de la ciudadanía plena de esos sujetos históricos en contramano de la inclusividad neoliberal elitista.

Hablar de Jubileo, por tanto, es colocarse en una dinámica de traer a la memoria toda la historia del Jubileo, toda experiencia de Jubileo, toda necesidad de Jubileo. Pues esa memoria, experiencia y necesidad implican una *ruptura* con el curso de la historia, afirmando que **la vida de todas las criaturas** tiene mayor valor y *quiere jubilar* en procesos de liberación. Por tanto, esa ruptura significa simultáneamente un tiempo para rescatar la dignidad de la vida sin el yugo de la esclavitud, esclavitud muchas veces originada en las deudas. Por eso, es tiempo de poner la **vida antes que la deuda**.

“*En la dinámica del Jubileo* está, pues, el rescate, especialmente el rescate de una situación y condición de vida en justicia para toda la creación, en especial para los sectores más frágiles. Ese rescate pasa necesariamente por la dinámica del movimiento, o mejor de *movimientos* de mujeres, hombres y niños para ‘exigir’ el perdón de deudas injustas indebidamente impuestas, pero también ‘exigir’ las *deudas sociales* injustamente no pagadas. Hombres y mujeres pueden y deben rescatar los derechos que les son debidos. Y ahí los campos de lucha son muchos y diversos: educación, desempleo, vivienda, tierra para producir, salud, transporte digno, diversión, etc.”¹.

Mi contribución será reflexionar sobre las consecuencias de la deuda en la vida de personas endeudadas y deslumbrar lo que una ruptura de deudas puede desencadenar en la vida de personas, tanto acreedoras como endeudadas. Quiero abordar algunos relatos bíblicos que también me dan acceso al conocimiento de la realidad social e histórica de hermanas y hermanos que nos precedieron en la fe y nos dejaron como herencia historias de empoderamiento dentro de estructuras de poder que con frecuencia niegan nuestra participación en el poder, sea a nivel económico o teológico.

¹ Haroldo REIMER e Ivoni REIMER. *Tempos de graça – O jubileu e as tradições jubilaes na Bíblia*. São Paulo/ São Leopoldo, CEBI/Paulus/Sinodal, 1999.

Nuestra oración cotidiana – nuestro Jubileo cotidiano

La praxis de Jesús y de comunidades cristianas originarias nos sorprende siempre de nuevo, cuestiona nuestra praxis, nos desafía para nuevos tiempos de espiritualidad. Jesús enseña la oración del PADRE NUESTRO colmado, totalmente, por la esperanza del Jubileo y comprometido en su realización². Sabemos que esa oración es típicamente judía, no solamente por su forma. También su contenido, especialmente la quinta petición —el perdón de las deudas— demuestra uno de los temas centrales en la espiritualidad judía y judeocristiana.

Llama nuestra atención que la quinta petición del Padre Nuestro es la única petición que presenta una relación de reciprocidad: “Perdona nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores y deudoras” (Mt 6,12)³. Esa oración comunitaria no quiere colocarnos como modelos de la acción de Dios —¡cuanto atrevimiento!— sino que destaca que estamos insertos en la esperanza y en la práctica jubilares y esperamos por el Jubileo divino. ¡Necesitamos del perdón de nuestras deudas para poder vivir! Pero, ¿qué deudas son esas y de dónde provienen?

Los términos griegos revelan el contenido de la deuda. Las palabras *ofeilémetai* “deudas” y *oféiletai* “personas endeudadas” se refieren a la situación de deuda monetaria, pecuniaria, económica, que se originó por medio de préstamos, a través de guerras o del no pago de impuestos. Para entender mejor esta situación, necesitamos abrir nuestros horizontes de comprensión, buscando informaciones del contexto de Jesús y de las comunidades cristianas originarias.

Un sistema que genera empobrecimiento, esclavitud y violencia

La vida en el primer siglo d.C., estaba marcada por varios factores y condicionamientos. A nivel de macro estructura, que también determinaba e influenciaba la micro estructura, estaba, por un lado, la *ocupación y dominación romanas* y, por otro lado, *las estructuras de poder de las elites religiosas y económicas judías*. El mantenimiento del sistema del Imperio Romano —y de sistemas que (sobre)vivían dentro de este Imperio— era posible a través de estructuras jerárquicas —patriarcales de dominación en todos los niveles de relaciones, desde la política hasta la familiar⁴. Se trataba de un sistema esclavista que se alimentaba de varias fuentes, entre

² Véase en este número de *RIBLA* el artículo de Pablo RICHARD, cuando habla del Padre Nuestro.

³ Teniendo en cuenta que la oración del Padre Nuestro fue proclamada originalmente en arameo, y después fue traducida para el griego, el verbo *afékamen* puede ser traducido como performativo, denotando simultaneidad de acción, en el caso del perdón. Se trata de un aoristo, que se refiere a una acción realizada en un tiempo pasado, pero que continúa actuante o actualizándose en el presente. Esa simultaneidad del perdón humano es consecuencia de la experiencia y de la certeza del perdón divino. Sin embargo, por el hecho del perdón sea un proceso en movimiento y que mueve a Dios y a las personas, muchas veces no podemos diferenciar exactamente que acción se realiza primero. Sobre este aspecto, vea Haroldo REIMER e Ivoni REIMER. *Tempos de graça – O jubileu e as tradições jubilares na Bíblia*. También el artículo de Pablo RICHARD, quien con toda razón busca otra forma de interpretación, oponiéndose a una tradición teológica retributiva que nos hace personas mercedoras de la gracia de Dios.

⁴ Sabemos que la familia patriarcal romana era imprescindible como célula–base para mantener el sistema de dominación romana. Véase, por ejemplo, Cicerón.

ellas el endeudamiento. Junto con esto, el sistema político romano era mantenido a través de su política de fijación y recaudación de innumerables impuestos. Sin embargo, no todas las personas conseguían pagarlos. Y, así, crecía el proceso de endeudamiento y aumentaba el número de esclavas y esclavos. Las guerras eran otro factor de endeudamiento de toda una población bajo la expansión del Imperio Romano. Los pueblos y regiones sometidas, además de perder todo lo que poseían, tenían que pagar indemnizaciones por los gastos que Roma tuvo con la guerra! Era así, al final de cuentas, como Roma mantenía su dominio a través de procesos de endeudamiento que creaban, cada vez más, nuevas formas de dominación en sus diferentes relaciones sociales. Pero para que eso funcionara era necesario que el sistema romano, tanto en su expansión social cuanto política y económica, caminara de manos dadas con los poderosos de la tierra, que incluía algunas élites religiosas. Eran los colaboradores. La existencia y la consecuencia de eso chocaba profundamente con las afirmaciones teológicas tradicionales del Jubileo, revividas siempre de nuevo por la fe de personas empobrecidas. Esa fe continúa siendo incansablemente “el alimento de nuestra esperanza”⁵.

El historiador judío Flavio Josefo, nos cuenta que la población empobrecida articulaba reacciones colectivas contra esa situación de dominación y deuda. Una expresión de la revuelta popular fue la expulsión de los acreedores de la ciudad y la destrucción de archivos públicos que contenían documentos de deudas (*Guerra Judía* 2, 428). También tenemos noticia que la población se rebelaba contra la imposición de impuestos (Hch 5,37). Para esa gente, las tradiciones jubilares eran una esperanza y una necesidad. Por eso, el pueblo gustaba de las “palabras de gracia” que salían de la boca de Jesús de Nazaret (Lc 4, 18ss).

Existía, sin embargo, otro factor decisivo que entraba en ese juego de poder. Era el ejército romano, con su fuerza coercitiva, que aseguraba toda la estructura social, económica y política del Imperio. Ese ejército estaba estacionado y actuaba en todo el Imperio, incluso en Palestina. Una de las formas de manifestar su poder opresor era la práctica de la tortura. Entre ellas las más crueles era la violación de mujeres y la crucifixión de hombres y mujeres. Una testigo del siglo I d.C describe ese sistema romano lleno de violencia, el cual falsamente era llamado “pax romana”:

“... más peligroso que todos [los demás dominadores] son los romanos, de cuya arrogancia en vano pensamos poder escapar a través de la sumisión y comportamiento leal. Esos ladrones del mundo, después de no existir ningún otro país para devastar, revuelven hasta el propio mar; cuando el enemigo es rico, ellos son ávidos; cuando él es pobre, ambicionan su honra; ni oriente ni occidente satisfacen su gula; son los únicos entre todos que, con la misma codicia, quieren apoderarse de la riqueza y de la pobreza. Saquear, asesinar, robar — a eso ellos llaman dominación; y allí donde ellos crearon un desierto — a eso ellos llaman paz.

Niños y familiares son para todos, conforme el deseo de la naturaleza, lo que tenemos de más precioso; a través del reclutamiento, ellos son separados de nosotros, para que, en algún otro lugar, hagan el trabajo esclavo; mujeres y hermanas, incluso cuando escapan de los deseos de sus enemigos, son violentadas por aquellos que se autodenominan amigos y huéspedes [= romano]. Bienes y propiedades se transforman en impuestos; la colecta anual de los campos se convierte en tributo en forma de cereal (*fru-*

⁵ Néstor O. MÍGUÉZ. “O império e os pobres no tempo neotestamentário”, em *RIBLA* 5-6, p.92.

mentum); bajo torturas e insultos, nuestros cuerpos y manos son masacrados en la construcción de caminos a través de florestas y pantanos...”⁶.

Sabemos que todos los pueblos subyugados sufrían esa práctica violenta expresada en varias formas. Deudas, esclavitud, violación, torturas, trabajos forzados, procesos de empobrecimiento... Todo eso también fue experimentado en el movimiento de Jesús, así como en otros movimientos judíos, y más tarde en el movimiento misionero de la iglesia cristiana. También por eso Jesús vio que era necesario rescatar el principio fundamental y fundador de la *voluntad de Dios* como regulador de la convivencia humana, expresado también en el Padre Nuestro. Y “hacer la voluntad de Dios es declarar el año del Jubileo, es cancelar las deudas”⁷.

Hablar de deudas, por tanto, es hablar de empobrecimiento, de falta de condiciones para una vida en abundancia. Los mayores factores para el creciente empobrecimiento de la población en el tiempo de Jesús eran las deudas, los impuestos y las guerras. La deuda a través de préstamo siempre aumenta sus intereses; lo mismo vale para la deuda a través de impuestos. Esto significa siempre aumento de la deuda. La existencia de la deuda y la imposibilidad de pagarla en el plazo combinado ocasionan una serie de amenazas concretas y reales: tortura o prisión de la persona endeudada y/o de miembros de su familia; esclavitud de la persona endeudada y/o de su familia, generalmente hijos e hijas. La dominación y los mecanismos de opresión —inclusive psicológica— como resultado de la deuda, son muchos y marcan la historia de millares de niños, mujeres y hombres empobrecidos dentro del Imperio Romano, incluso en Palestina. Así, la deuda económica no tiene solamente efectos económicos para los endeudados, sino también implicaciones a otros niveles de relación.

Esto aparece en dos aspectos de Mt 6:

a) En el Padre Nuestro original en arameo debe haber constado, para la palabra *ofeilémata*, la palabra *hob/hoba*, muy usada en oraciones judías pidiendo el perdón de las deudas. Esa palabra tiene tres significados básicos e interrelacionados: el préstamo que debe ser devuelto (la deuda económica), el compromiso moral asumido frente a las personas, y el pecado cometido delante de Dios y de las personas. Eso evidencia que la deuda tiene implicaciones en otros niveles en una relación que se origina de una deuda material, económica.

b) Las deudas engloban un compromiso moral que es firmado cuando el dinero es prestado. El no cumplimiento de ese compromiso es tenido como transgresión. Es así que debemos entender la explicación del Padre Nuestro, en Mt 6,14-15, donde es usado el termino *paraptómata* “transgresión”. De hecho, mantener a alguien en situación de deuda desencadena varios e interminables procesos de transgresión. El perdón libera de esa culpa moral que envuelve a las dos personas o instancias, sea acreedora o deudora.

⁶ TÁCITO, *Agricola* 30,3-31,2. Traducción realizada por Ivoni Reimer.

⁷ Paulo LOCKMANN, “‘Perdoa-nos as nossas dívidas’ – Uma meditação sobre a oração: uma forma de luta e resistência à opressão”, em *RIBLA* 5-6, p.13.

Relaciones de dominación: deudas y dependencia (Mateo 18, 23-35)

Una deuda interfiere, directa o indirectamente, en toda la esfera de la vida personal, social y política. Las deudas pueden dejar a las personas enfermas, provocar suicidios y llevar todo un pueblo a vivir amenazado en su dignidad, libertad y construcción social y cultural. Así, también las deudas interna y externa, hechas por gobiernos para financiar proyectos generalmente desconocidos por la población que no se beneficia, se reflejan directamente sobre la cualidad y la tranquilidad de vida de esa población.

La parábola narrada en Mt 18,23-35 hace parte del Cuarto Discurso de Jesús que trata de la construcción de la Iglesia. Esa parábola eclesiológica explica la quinta petición del Padre Nuestro a partir de las realidades de la comunidad de “Mateo”. Tanto el Padre Nuestro como esta parábola dejan claro que el asunto de la deuda y del perdón de las deudas son temas centrales y cruciales para la construcción de una comunidad de personas que viven a partir de la gracia de Dios y que son igualadas a través de la obra salvadora de Jesucristo.

Analizando las palabras de esa intrigante y constructiva parábola de Jesús, percibimos que ella se nutre de la experiencia cotidiana de muchos niños, mujeres y hombres empobrecidos. En ella se habla de algunos personajes en particular, pero en ella están representadas las experiencias de millares de personas endeudadas, extendiendo también los riesgos y peligros a los cuales estaban expuestos. Quiero hacer una lista de las palabras centrales, dividiéndolas en tres aspectos distintos, pero relacionados entre sí:

a) Hay términos técnicos que provienen del *ámbito del derecho y de la economía* (“prestar cuentas”/synairo, v.23-24; “deudor”, “deuda”/ofeilétes, ofeilo, ofeilómeno, v.24.28.30.32.34; “pagar”/apodidomi, v.25(2x).26.28.29.30.34; “perdonar”/afiemi, v.27.32.35; “préstamo”/dáneion, v.27; “vender” (como esclavos y esclavas)/piprásko, v.25).

Aquí es visible lo que ya esbozábamos con relación a Mt 6,12: Vender personas pertenecientes a la familia como esclavas a fin de obtener el dinero para pagar la deuda, torturar o encarcelar personas endeudadas son tres tácticas que hacen parte de la práctica coercitiva para forzar el pago o para indirectamente obtener lucros de los préstamos, a través de la acumulación de bienes = personas esclavas.

b) Existen términos que remiten para la realidad de *violencia, tortura y prisión* que ocurren en la vida cotidiana a partir de situaciones y relaciones de deudas (“agarrar”/kratéo, v.28; “estrangular”/pnigo, v.28; “echar a la cárcel”/bállo eis fylakén, v.30; “entregar a los torturadores”/paradidomi tois basanistais, v.34).

Tenemos relatos históricos sobre estas prácticas violentas, relacionadas con deudas económicas. Violencia y ganancia también eran características de procuradores romanos, como Festo y su sucesor Albino, cuyo gobierno estuvo marcado por la corrupción, las alianzas y tasas especiales que debían ser pagadas en las colectas de impuestos... “y quien no podía pagar, él (Albino) lo echaba a la cárcel como si fuese un bandido”⁸.

El hecho que familias endeudadas entregasen hijas e hijos a la esclavitud — muchas veces vinculada a la prostitución — como pago total o parcial de la deuda, era

⁸ Flavio JOSEFO, *Guerra Judaica II*, 273. Traducción de Ivoni Reimer.

considerada una práctica “legal”, estipulada por los dueños del poder. Además, como ya vimos, la prisión (de la persona que debía o de alguien de su familia) y la tortura por falta de pago de deudas era otra medida comúnmente adoptada por los detentores del poder económico y político. La práctica de la prisión por causa de deudas era conocida en Grecia, Egipto y Palestina bajo Herodes I, junto con el procurador romano Albino, pero era desconocida por el derecho judío⁹. Por tanto, la amenaza de esclavitud, de empeñar los bienes y los miembros de la familia, de tortura y de prisión, hacían parte del cotidiano y eran un peligro “legal” siempre presente para las personas empobrecidas en todo el Imperio Romano. Aquí, nuevamente, podemos ver que la ley no es igual al derecho!

c) Hay términos que nos revelan otro nivel de relación intrínsecamente unido a los anteriores. Se trata de la realidad humano-emocional de las personas envueltas en relaciones de deudas, las cuales, por tanto, no se restringen al nivel económico (“tener paciencia / misericordiosa”/ *macrothyméo*, v.26-29; “compadecerse”/ *splanchnizomai*, v.27; “entristecerse”/ *flypéu* (unido al luto), v.31).

Delante de las deudas impagables que crean situaciones inmorales de vida, hay pedidos por clemencia y también hay tristeza profunda, que es expresión del luto anticipado (18,31). Esa es la actitud solidaria de las personas “compañeras de esclavitud”, que se encuentran en la misma situación del esclavo endeudado. Esa expresión demuestra que aquello que está siendo fomentado a través de la situación de deuda es la tiranía de la dependencia, es la muerte que mata lentamente. Esa expresión, sin embargo, también se revela como potencial liberador de la solidaridad, demostrando que en esas personas esclavizadas no todo puede ser esclavizado. “La sensibilidad con el sufrimiento ajeno impulsa en la práctica de rebeldía y denuncia, liberando deseos de libertad y ciudadanía”¹⁰.

Las relaciones de deuda en una perspectiva de género y teología

Existen varias y diferentes relaciones sociales que aparecen en este texto de Mt 18. Percibir las y nombrarlas hace parte de la decodificación de construcciones sociales, pudiéndose llegar más cerca a las distintas realidades de vida en lo cotidiano de niños, mujeres y hombres. Los personajes y la acción, la palabra y el silencio, nos permiten abrir una de las tantas ventanas para el texto, conscientes de que el propio texto ya es una determinada ventana para la realidad. El texto habla de rey, de personas esclavas, de niños, mujeres y hombres. Con eso, está registrando también una experiencia dentro del sistema político-económico de la esclavitud del siglo 1 d.C.

Ya en el inicio es necesario observar un detalle fundamental¹¹. El texto griego habla de “esclavos” en masculino plural (*dúloi*, v.23; *syndúloi*, v.28.31). Eso remite

⁹ Martin LEUTZSCH, “Verschuldung und Überschuldung” – Schuldenerlass und Sündenvergebung. Zum Verständnis des Gleichnisses Mt 18,23-35, en: Marlene CRÜSEMANN/ Willy SCHOTTROFF, *Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten*. Múnich, Chr. Kaiser, 1992, p.120.

¹⁰ Haroldo REIMER e Ivoni REIMER. *Tempos de graça – O jubileu e as tradições jubilaes na Bíblia*. Vea el comentario a Mt 18,23-35.

¹¹ Partes del texto a seguir fueron extraídas de Haroldo REIMER e Ivoni REIMER. *Tempos de graça – O jubileu e as tradições jubilaes na Bíblia*.

para un mundo patriarcal, cuyo lenguaje es androcéntrico, e incluye mujeres, en la mayoría de los casos, en esos plurales masculinos. Explícitamente, en el texto, sólo aparece la mención de una mujer, esposa del esclavo, por tanto, también esclava (v.25), juntamente con sus niños (*tékna*). Esos datos permiten pensar en un *colectivo de niños, mujeres y hombres* presentes tanto en la realidad histórica como en la elaboración literaria de Mt 18,23-35. Aquí es importante subrayar para una reconstrucción de la historia a partir de la categoría de género, que las mujeres esclavas sufren tanto bajo la explotación de mano de obra, cuanto muchas veces bajo la explotación sexual.

Podemos evidenciar las diversas relaciones en el texto como relaciones de dependencia. Nombro algunas que considero esenciales:

a) Una relación está establecida entre el rey y las personas esclavas. Esa relación es multiforme: el rey les debe la libertad; un siervo (como ejemplo) debe mucho dinero al rey¹²; todas las otras personas esclavas le deben mano de obra y sumisión. Inclusive siendo personas libres, continuarán dependientes económicamente. El señor hace todo lo que desea con la vida de las personas esclavas;

b) Otra relación de dependencia aparece a nivel familiar: la mujer y los niños esclavos son dependientes del marido y padre esclavo. Ellas podrán ser puestas a la venta en el mercado de personas esclavas, porque se encuentran en la escala de valoración inferior al hombre—esclavo. Él, aún siendo de la clase inferior, vive en una sociedad patriarcal y por eso tiene el poder de ejercer su derecho de *pater potestas*, pudiendo decidir sobre la vida de sus dependientes como siendo de su propiedad. Además de esa relación de dependencia que acusa desigualdad interna en el seno de la familia, la familia también es uno de los lugares donde acontece la intervención externa, del Estado; el rey interfiere en la relación familiar, profundizando las desigualdades de relaciones a través de recursos de cumplimiento de la ley. Aquí, la relación de dependencia externa se extiende a la mujer y a los niños a través del marido y padre. Las consecuencias de la dinámica de la deuda recaen sobre el cuerpo de niños y mujeres unidas a la casa patriarcal empobrecida.

c) La tercera relación de dependencia se evidencia entre las propias personas esclavas. También aquí existen relaciones señoriales, que reproducen el sistema opresor. Es en ese nivel que el texto manifiesta la violencia de la forma más transparente y chocante, tal vez porque extrapole toda la fuerza de la opresión y exclusión que las personas sufren a partir de arriba, y tal vez, porque sea una realidad conocida por las personas empobrecidas de las comunidades de Mateo. Nuestros ojos y nuestros medios de comunicación generalmente sólo enfocan y descubren esa forma de violencia. Aún así, la parábola nos abre horizontes para percibir los mecanismos violentos, injustos e inmorales en las tres relaciones de dependencia.

¹² La cantidad de 10.000 refleja una situación de vida en las esferas de la “alta sociedad” de la época. No es común que personas, mucho menos esclavas, tengan deudas tan grandes, inclusive presuponiendo la existencia de esclavos y personas libres como funcionarios de la casa real, que, ejerciendo cargos de influencia e importancia, también tuviesen un patrimonio económico considerable. Así, por ejemplo, tenemos noticias de tres esclavos libres que trabajaban para el Imperio y que tenían un patrimonio particular que correspondía a esa cantidad de 10.000. Pero son excepciones. La parábola trabaja con extremos para realzar la práctica de misericordia y de solidaridad.

Todavía analizando el texto en una perspectiva de género, podemos percibir que las relaciones en las comunidades de Mateo reflejan un proceso de exclusión de mujeres también del ámbito eclesial. Es lo que demuestra Mt. 18,35, tomamos en serio el lenguaje androcéntrico. En ese caso, para hablar del perdón que debe realizarse en las relaciones humanas entre los miembros del cuerpo de Cristo, el texto usa un singular masculino¹³. Él habla explícitamente de perdonar al “hermano” (*adelphô*). Se presupone, aquí, apenas un mundo de hombres—hermanos. Esto es muy extraño, puesto que las mujeres tienen una participación relevante y una función central en la comunidad de Mateo¹⁴. En el presente caso, sin embargo, tal vez sean los “hermanos” quienes más necesitan del perdón, como también son los que más deben aprender a perdonar...

La parábola refleja parte de la realidad económica—social en el tiempo de Jesús y de las comunidades de Mateo. Una parábola, sin embargo, no es un mero retrato de la realidad, sino una configuración profunda y artística a partir de realidades existentes. En su reflexión teológica, la parábola, aunque inicialmente reproduzca esas realidades —en el caso, cuando el rey pide para que el esclavo endeudado venda su mujer y sus hijos para pagar la deuda—, pasa a superarlas y subvertirlas.

En ese proceso de superación de la realidad injusta, cuando, por tanto, la parábola supera el nivel real—ilustrativo en dirección a la reflexión teológica, también hay cambio de personajes: El señor de personas esclavas es reemplazado, en el texto, por “mi Padre celeste” (v.35). Él coloca límites a su misericordia para con personas que no saben actuar misericordiosamente para con otras personas necesitadas. Aquí, la “retribución” es practicada por Dios. Algo parecido ya percibimos en la quinta petición del Padre Nuestro, donde el perdón de Dios presupone la simultaneidad de nuestro perdón.

A nivel teológico, la parábola tiene una *fuerza de expresión y un mensaje* decisivo. Quiero indicar dos momentos del relato de la parábola:

a) El primero, se sitúa en el ámbito del *Jesús histórico*: la parábola no acentúa solamente la misericordia de Dios, sino también los límites frente a la falta de misericordia entre las personas. Existe, también, el llamado para que las personas respondan, en sus prácticas, a la misericordia de Dios. Por eso, la función de la parábola es integradora: ella pretende que las personas aceptadas y perdonadas por Jesús, también acepten y perdonen a sus hermanas y sus hermanos. La parábola condena la falta de misericordia, pues la impiedad produce y reproduce esquemas económicos y sociales de exclusiones existentes.

b) El segundo momento de la parábola se encuentra en el ámbito del propio Evangelio de *Mateo y de su(s) comunidad(es)*: el perdón de las deudas es una contribución para la práctica de la justicia. Esa comunidad es reunida a partir de personas distintas y empobrecidas que son hermanadas en torno de Jesucristo (Mt 23,6). En esta comunidad, el poder de perdonar (Mt 18,18), debe ser usado para la construcción de relaciones justas e igualitarias que deben existir entre personas herma-

¹³ El uso del masculino singular “hermano” no es la única regla conocida por Mateo y otros escritos cristianos. Véase textos que explícitamente mencionan la hermana, resaltando su presencia y actuación en comunidades: Mt 12,50; Mc 3,35; 1 Cor 9,5; St 2,15; 2 Jn 13.

¹⁴ Véase Ivoni RICHTER REIMER, “‘Não temais... Ide ver... e anunciai!’ Mulheres no Evangelho de Mateus”. en: *RIBLA* 27 (1997), p.149-166.

nas (Mt 18,21.35), porque sólo así ellas podrán subsistir y vivir bien en esas relaciones que buscan construir a partir de nuevos paradigmas que colocan el Reino de Dios y su justicia en primer lugar (Mt 6,33).

La fuerza de expresión y de concretización del perdón, como expuesto en la parábola, está unida con esperanzas sociales existentes en la época y que fueron creadas y sustentadas por instituciones judías, a fin de limitar y acabar con relaciones de deuda que crean dependencias y mecanismos de esclavitud. Esas esperanzas están vinculadas a las tradiciones y al deseo por la realización del Jubileo. La práctica de Jesús y la transmisión de su Evangelio se sitúan en ese compromiso, así como en el llamado a la conversión que implica una transformación profunda de las relaciones sociales. Ambos andan tomados de la mano.

Haciendo el camino de regreso al Padre Nuestro

A partir de la quinta petición del Padre Nuestro (Mt 6,12), buscamos informaciones histórico – sociales de la realidad de la deuda en el siglo 1 d.C., observando algunos elementos claves en la construcción de relaciones sociales, presentes en la parábola de Mt 18,23-35. Con eso, esbozamos las principales consecuencias de procesos de endeudamiento en la vida de niños, mujeres y hombres. Ahora nos interesa preguntar por la dinámica del perdón de deudas.

Tanto en Mt 6,12 como en 18,23-35, se usa un determinado término técnico para caracterizar el perdón de las deudas. Esto no es casualidad, ni una regla en el mundo greco-romano. Se trata de una herencia de tradiciones jubilares judías! En textos veterotestamentarios centrales para esas tradiciones, se usa la palabra hebrea *deror* (Is 61 y Jr 34; Lv 25). *Deror* es un término técnico para caracterizar la liberación de esclavos y esclavas, así como para la cancelación de deudas (véase, también, Ex 21 y Dt 15). Ese término es traducido, al griego, con la palabra *áfesis* “remisión”, “liberación”, siendo igualmente un término técnico para el pago de deudas, el perdón de las deudas (véase, también, Lc 4,18). Esa liberación es concreta y profundamente económica y social. Ella hace parte de las tramas de las relaciones sociales, por tanto, también de las relaciones de género. Las personas, para las cuales se reivindica el *deror* y la *áfesis* son personas endeudadas, que se convirtieron en esclavas o están en proceso de hacerse esclavas por causa de procesos de endeudamiento, o a través de las guerras de conquista u ocupación. Se piensa, por tanto, en una amplia liberación: de personas esclavizadas y de las deudas.

En esos textos y en ese contexto, el término técnico *áfesis* se usa como símbolo de liberación, estando en relación con el “año de gracia” propuesto en Dt 15. El concepto “año de gracia” es una forma de manifestación de Dios en la historia, en las relaciones socioeconómicas y también de género. La consecuencia del perdón, por tanto, es liberación que posibilite una nueva reconstrucción de vida. Es quitar las cargas que oprimen y privan de una vida digna. Sin el perdón no es posible construir o reconstruir una vida, sea personal, comunitaria y sociopolítica. El perdón es un gesto gratuito, pero está unido a un compromiso relacional. La gracia y la gratuidad de Dios reivindican nuestro compromiso de misericordia, justicia y solidaridad.

Una economía de reversión – Lucas 19,1-10

Así como para las comunidades de Mateo, también para las comunidades de Lucas la temática de las deudas y del perdón es central. Es cierto que cuando Lucas tradujo el Padre Nuestro para el griego, él prefirió escribir: “Perdónanos nuestros pecados (*hamartias*), así como nosotros perdonamos a toda persona que nos debe (*oféilonti*)” (Lc 11,4). Esto no significa, sin embargo, que Lucas mengua la radicalidad de la afirmación de Jesús. Por el contrario: Lucas comprueba que el pecado tiene exactamente también esa dimensión económica, pues coloca “pecados” en paralelo sinónimo con “deudor”!

También las comunidades de Lucas están confrontadas con la situación de empobrecimiento, originada por las deudas, guerras e impuestos. Quiero rescatar, aquí, la historia de Zaqueo como paradigma para la situación desesperanzadora que puede ser transformada a partir de una dinámica de ruptura con la corrupción y la dominación y que se localiza, así, dentro del espíritu de las tradiciones jubilares. Teniendo en cuenta que Zaqueo era jefe de los cobradores de impuestos, es bueno recordar un poco la cuestión de los impuestos y peajes.

Impuestos y peajes – manutención de la dominación y corrupción

Los Evangelios nos informan sobre la existencia de puestos de colecta en Palestina: en Jericó (Lc 19,1-2) y en Cafarnaúm (Mc 2,14/Mt 9,9/Lc 5,27). También se menciona la presencia de cobradores de impuestos, así como de sus jefes (Mc 2,15-16 par; Mt 5,46; 9,10; 10,3; 11,19; 15,1; 18,17; 21; 31; Lc 3,12; 7,29; 18,10-13). Ellos son nombrados junto con personas pecadoras, por vivir de dinero romano y relacionarse con personas que practican profesiones consideradas impuras para la religión oficial judía.

Por cobrar impuestos y peajes, los publicanos eran odiados por la población, porque los impuestos ocasionaban o profundizaban procesos de empobrecimiento. Los cobradores de impuestos y sus jefes eran, la mayoría, judíos al servicio de los romanos. Ese sistema de cobro de impuestos es mencionado y criticado en los Evangelios (Mc 12,13-17/Lc 2,22; Lc 23,2). Un texto rabínico también retrata esa situación (Schab 33b):

“Rabí Jehuda, Rabí José y Rabí Schimeon (aproximadamente en el año 150 d.C.) estaban sentados juntos, y Jehuda, el hijo de un prosélito, estaba con ellos. Rabí Jehuda dijo: ‘Cómo son bonitas las obras de esa nación (Roma): ellos hicieron mercados, puentes y locales para baños’. Rabí José se calló. Rabí Schimeon bem Jochai, sin embargo dijo: ‘Todo lo que ellos hicieron, lo hicieron para sus propias necesidades. Hicieron mercados para allí colocar prostitutas; hicieron baños para en ellos divertirse; hicieron puentes para allí cobrar peajes’”.

Mujeres y hombres artesanos, así como pequeños comerciantes, viajaban mucho para hacer su trabajo y sus negocios. Iban del Ponto hasta Roma, de Asia Menor hasta Grecia y Macedonia, de Egipto hasta Roma. Necesariamente pasaban por los peajes y por los lugares de impuestos. Todas las personas, independientemente si eran ciudadanas o extranjeras, tenían que pagar impuestos, los cuales eran fijados sobre las mercancías y sobre las actividades profesionales. El peaje tenía que ser pa-

go por el simple hecho de pasar por las fronteras. Quien no pudiese pagar, empeñaba alguna cosa. Existían tasas fijas, y otras que eran estipuladas hasta el 5% del valor de la mercancía. Los cobradores de impuestos cobraban más dinero de los viajeros y productores de lo previsto en las tasas, evaluando el precio de las mercancías sobre del valor real. Textos como Lc 3,12-13 y Lc 19,8 reflejan esa realidad.

Había varios tipos de impuestos: el impuesto *per capita* tenía que ser pago por todas las personas a partir de los 12 años (mujeres) y 14 años (hombres). Para saber cuántas personas vivían en las regiones y provincias, se hacían censos (vea Lc 2,1-5). Ese impuesto perjudicaba principalmente al pueblo simple que trabajaba para sobrevivir. En esa época, en Egipto, cada persona pagaba anualmente en media 60 dracmas (aproximadamente 15 talentos), recibiendo un salario de 210-280 dracmas anuales. ¡En Palestina, la gente pagaba cuatro veces ese valor! Otro impuesto cobrado era el impuesto *sobre el producto y sobre la propiedad*, cuyo precio era estipulado a partir de formularios que deberían ser llenados por las personas propietarias. Había penalidades como la prisión para personas que no mencionasen diaristas o esclavas y esclavos. El impuesto sobre las mercancías era recogido en el propio local de venta, y esto significa que todos los mercados también debían estar “registrados” junto a las autoridades competentes. Los “vendedores ambulantes”, cuando eran sorprendidos, eran multados y llevados para la cárcel. Todas las personas, inclusive las prostitutas (!), pagaban impuestos sobre mercancías y actividades profesionales.

El historiador romano Suetonio cuenta que el emperador Vespasiano (69-79), era tan usurero que usaba su creatividad especialmente para encontrar nuevas maneras de cobrar impuestos. Así, inventó un impuesto sobre la orina, utilizada por los tintorerías y los tintoreros (la orina era usada para fijar el color de las lanas y los tejidos¹⁵):

“Su hijo Tito lo censuró por haber inventado el impuesto sobre la orina. Vespasiano, sin embargo, colocó un pedazo de dinero, origen de la primera colecta, delante de su nariz y le preguntó: ‘Sientes algún mal olor?’. Y cuando Tito lo negó, Vespasiano dijo: ‘Y, así mismo, él proviene de la orina’¹⁶.”

Es fácil imaginar y entender como la población de Palestina y de todo el Imperio Romano estaba sobrecargada con la enorme diversidad de impuestos romanos¹⁷. Peajes e impuestos hacen parte de una espiral de causa y efecto en relación a la situación económica de todas las personas. No pudiendo pagar, las personas no podían vender sus productos en el mercado o entraban en la clandestinidad, corriendo el riesgo de prisión. No pudiendo pagar, estaban en deuda con la instancia pública de recolección de impuestos. Sobre eso se incrementaban los intereses. No pudiendo pagar, empeñaban las mercancías. No pudiendo pagar, corrían el riesgo de perder su propiedad. No pudiendo pagar, corrían el riesgo de ser vendidas en el mercado de personas esclavas... Para millares de personas, por tanto, la pérdida de todo, la presión por causa de deudas, la esclavitud por causa de deudas se presentaba como una realidad amenazadora que hacía parte del cotidiano de sus vidas.

¹⁵ Mayores detalles en: Ivoni RICHTER REIMER, “Reconstruir história de mulheres – Considerações sobre o trabalho e o statud de Lídia, em Atos 16”. en: *RIBLA* 4 (1989) p.148-160.

¹⁶ Suetonio, *Vespasiano* 23. Traducción de Ivoni Richter Reimer.

¹⁷ También existían impuestos específicos para el templo, pero aquí no los vamos a considerar, pues no están relacionados con nuestra temática.

La corrupción era grande en el cobro de impuestos, principalmente a través de la sobre tasa y la sobre valorización de las mercancías. La existencia de personas como Zaqueo no solamente está registrada en Lucas 19, sino que está presente en los documentos de la época que tratan de la cuestión de impuestos y peajes. Zaqueo es un personaje que ilustra bien esa realidad “vieja”, así como la “nueva” realidad, a partir de Jesús. La novedad al interior de esa situación es la acción de Jesús, que rescata una oveja perdida de Israel, para que a partir de esa salvación muchas personas puedan ser beneficiadas. El proceso de conversión se realiza en la convivencia cualitativamente nueva con las otras personas. De hecho, no es posible servir a dos señores...

Quiero reproducir la historia de Zaqueo. Hago uso de un *recurso literario* presentando un *personaje ficticio*, pero real en su dimensión más profunda, pues quien recuenta la historia es una de esas tantas personas sin nombre y sin rostro que se encuentra detrás de la narración de Lc 19:

Aparecida recuenta la historia de Zaqueo¹⁸

“Soy Aparecida. Vivía en una casa en Jericó, junto con otras mujeres y niños. Eramos artesanas. Trabajábamos mucho para garantizar nuestra sobrevivencia y la de los niños, y ayudábamos a nuestros padres y madres. Sin embargo, no siempre conseguíamos vender el producto de nuestro trabajo, o ganábamos muy poco. Por eso, fuimos obligadas a trabajar también en la prostitución. Sufríamos mucho. La mayoría de las personas de la ciudad nos despreciaban por dos motivos: por causa de nuestro trabajo artesanal y por causa de la prostitución. Nadie quería tener “contacto” con nosotras.

Había un hombre en la ciudad. Se llamaba Zaqueo. Era el jefe de los cobradores de impuestos. Juntamente con sus funcionarios, nos visitaba regularmente para cobrar impuestos sobre nuestras actividades. Sufríamos triplemente, recuerdo bien. De día nuestras manos se maltrataban en la confección de artesanías, de noche nuestros cuerpos eran explotados y muchas veces violentados sexualmente y, al día siguiente, pasaba el cobrador de impuestos... Pagábamos impuestos sobre las artesanías y sobre la prostitución. Eran impuestos que nos fueron colocados por los romanos. Pero quienes lo cobraban eran hombres judíos, como Zaqueo. Nosotros —y toda la población empobrecida— odiábamos tanto a los romanos como a los cobradores de impuestos, porque ellos eran, generalmente, corruptos, ladrones. Abusaban de su poder, cobraban de nosotras sumas mayores de lo establecido por las listas de impuestos. Zaqueo y sus hombres obraban de esa forma.

La rabia y el desprecio eran nuestra respuesta a Zaqueo. Él acabó siendo muy rico con el dinero de la corrupción y nosotras, por causa de eso, estábamos cada vez más pobres y teníamos que trabajar siempre mucho más. Empobrecidas, endeudadas y despreciadas...

Fue en ese momento que se extendió en la ciudad la noticia de Jesús, el Nazareno. Se contaba que él trataba a las mujeres y los niños con dignidad, que curaba sus enfermedades... acogía a las prostitutas! Era el Mesías esperado, y estaba llegando a Jericó. Todas corrimos para la calle, junto con una multitud de gente. Queríamos conocerlo, queríamos que él nos conociese. También queríamos sentir su amor, su aceptación, su liberación. Necesitábamos de una palabra de aliento, de esperanza!

¹⁸ Relato creado por Ivoni Richter Reimer, presentada por primera vez en la Pre-Asamblea de la Federación Luterana Mundial, en Santiago de Chile, 1997.

Y descubrimos algo interesante: también Zaqueo, aquel ladrón, quería aproximarse para ver a Jesús. Pero él no conseguía, porque era bajito y nosotras, la multitud, no le dábamos paso. El no se dio por vencido. Corrió para el frente y subió en un sicómoro, un árbol bajo, fácil de subir, y de allá él pudo observar todo, incluso a Jesús. Hasta en eso su suerte fue mejor que la nuestra...

Jesús, junto con sus discípulas y sus discípulos, iban pasando y, de repente, pararon delante del árbol, porque Jesús había visto a Zaqueo. Jesús lo llamó por su nombre, sin duda ya había escuchado hablar de él y de su trabajo corrupto... Recuerdo lo que él dijo a Zaqueo: “Baja de prisa, porque es necesario que entre HOY en tu casa”. Y Zaqueo se alegró, recibéndolo en su casa.

Nosotras nos quedamos frustradas, decepcionadas. ¿Ese era el Jesús que vino para liberar a las personas oprimidas, marginadas? Y, ¿justamente se queda en la casa del opresor? Algunos hombres, mejor instruidos entre nosotras, que también nos despreciaban, quedaron aún más irritados. A final de cuentas, ¿cómo podría Jesús entrar en la casa de un pecador, de alguien que, cuando cobra impuestos, se hace impuro porque entra en contacto con personas consideradas impuras, como nosotras, y con el dinero de los romanos?

Pero no nos preocupamos mucho con eso. Sin embargo, nos preguntábamos: ¿porqué era *necesario* que Jesús entrara en la casa de Zaqueo? ¿Qué quería Jesús de él? Y eso nos intrigó mucho. Nos aproximamos a la casa de Zaqueo y lo escuchamos diciendo algo que nos dejó espantadas y, al mismo tiempo, alegres. Él estaba llamando a Jesús de “Señor” y diciendo que iba a dar la mitad de sus bienes para las personas pobres, y que devolvería cuatro veces más aquello que “por ventura” cobró de más a las personas. ¡No podíamos entender! ¿Será que por eso era necesario que Jesús entrara en la casa de Zaqueo? ¿Para que Zaqueo, a partir de la llegada de Jesús y de su aceptación, analizara su situación de vida y cambiara su comportamiento? En cuanto reflexionábamos sobre eso, escuchamos a Jesús: “HOY la salvación entró en esta casa, pues también este es hijo de Abraham”, y que “el Hijo del Hombre vino a buscar y salvar la persona perdida”.

Entonces nosotras entendimos que con la llegada de Jesús, con su comunión, Zaqueo percibió que el poder vinculado con la ganancia de la riqueza lo habían dejado ciego para la práctica del amor y de la misericordia, que es una característica central de nuestra espiritualidad judía. Jesús lo rescató como miembro del pueblo de Dios, heredero de la promesa de salvación. ¡Jesús salvó una oveja perdida de Israel!

Y nosotras percibimos que aquella salvación ocurrida en la casa de Zaqueo tendría consecuencias en nuestra vida concreta y cotidiana. La conversión, el rescate, la liberación de Zaqueo no sucedió apenas espiritualmente, sino que tuvo repercusiones socioeconómicas en la vida de niños, mujeres y hombres empobrecidos, porque él era el jefe de los cobradores de impuestos. Nuestra esperanza fue que las cosas cambiasen a nivel estructural.

¡Y cuando Jesús salió de la casa de Zaqueo, tuvo tiempo para nosotras! Sentimos que también estábamos incluidas en aquella experiencia de salvación; que Jesús, entrando en la casa de Zaqueo, no lo hizo para legitimar la práctica corrupta de un pecador, sino para hacerlo justo a través de la experiencia de la gracia. Y nos alegramos, porque podríamos sentir el alivio del peso de la corrupción y, así, comenzar a organizar nuestra vida de forma más digna y justa.

Bueno, esto es lo que queríamos compartir con ustedes en forma de testimonio de una experiencia personal y comunitaria que aconteció en Jericó. Pienso que esa experiencia puede iluminar otras realidades, donde la corrupción, las deudas y el empobrecimiento están relacionados, y donde la comunión necesita hacerse sentir y concretizarse en la vida cotidiana”.

La historia de Zaqueo pone en evidencia que, a través de acciones dolosas, de fraude o de robos vinculados con su profesión, él perjudicó e imposibilitó una vida digna para muchas personas. La relación con Jesús hace que Zaqueo retorne a sus orígenes, restaurando la justicia.

La devolución de cuatro veces en caso de robo de medios de producción o de productos, hecho que acontecía durante la colecta, estaba prevista en Ex 21,37 (vea también Nm 5,6-7). La propuesta de devolución, como parte de la tradición jubilar judía, es la oportunidad de rehabilitación de personas empobrecidas, para que puedan volver a tener condiciones propias e independientes para producir y vivir, libres de procesos de endeudamiento! Así, los daños pueden ser —si no compensados— al menos aliviados y las personas perjudicadas podrán nuevamente disponer del capital que les fue quitado por medio de fraudes. Ellas podrán reorganizar su vida.

Por tanto, Zaqueo recorre una tradición de su pueblo. Devolviendo cuatro veces más para personas a quienes robó, y entregando la mitad de sus bienes para personas que entraron en un proceso de empobrecimiento tal vez justamente a través de esas acciones fraudulentas. Zaqueo practica el perdón de deudas en amplio y profundo sentido. Con eso, están siendo reavivadas antiguas tradiciones jubilares, proclamadas y ansiadas por el pueblo sufriente.

La gracia de Jesús en relación a Zaqueo se convierte en relaciones de gracia y compromiso en la vivencia social y comunitaria. Solamente así personas ricas tienen espacio en el ministerio de Jesús y en las comunidades de Lucas”.

Continuando el Jubileo...

La praxis y la oración de Jesús y de comunidades judeo-cristianas originarias rescatan y radicalizan tradiciones jubilares del pueblo de Dios. Una de las características más profundas y —¿por qué no decirlo?— incómodas de esa praxis es su realización no solamente de tiempo en tiempo, sino en lo cotidiano, en el HOY como tiempo oportuno de la salvación y de la experiencia plena del perdón, como don que se recibe y se da. Gratuidad y compromiso en la práctica del perdón son características fundamentales de personas y comunidades que se inspiran en el Jubileo divino para transpirar nuevos tiempos en que la economía —las leyes que rigen la forma de organización de nuestras tantas y diversas casas, inclusive nuestra casa que es el mundo (por tanto ¡economía tiene que ver directamente con ecología!)— estará finalmente al servicio de la vida y de la dignidad. Solamente así viviremos un nuevo milenio sin exclusiones, y *podremos celebrar cada día con el júbilo que le es debido...*

Ivoni Richter Reimer

Alameda Alcides, 102

Niterói – RJ

24230 –120

BRASIL

UN JUBILEO EN LA ERA DE LA POSTMODERNIDAD¹

Sobre la necesidad de una hermenéutica permanente. Lectura del discurso programático de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lucas 4,14-30)

Resumen

El año 2000 nos coloca frente a la memoria del acontecimiento que da sentido a nuestra fe: Dios ha entrado con todo su ser en la historia de la humanidad. Con Jesús, la vida de Dios se zambulle en la dimensión del tiempo humano, otorgándole un sentido nuevo, tanto al pasado como al futuro. El evangelista Lucas, imbuido de esta novedad, la comunica de diversos modos a lo largo de su obra, lo cual permite llamarlo “el evangelista del Año de Gracia del Señor”. El pasaje de Lc 4,16-32 leído desde esta clave de interpretación arroja luces a lo que para nuestra teología latinoamericana constituye un auténtico desafío: la tarea de responder a los códigos de la postmodernidad a partir de una hermenéutica permanente.

Abstract

The year 2000 brings back the memory of the event that makes our faith meaningful. The whole of God entered in human history. With Jesus, God's life plunges into the dimension of human time, giving new meaning to the past as well as to the future. Luke the evangelist, immersed in this novelty, proclaims it in several ways throughout his work. Thus, we may call him “the evangelist of the year of Grace of our Lord” The passage of Luke 4, 16-32, read from this interpretive key, sheds light on what is an authentic challenge for our Latin American theology, namely, the task of responding to the codes of postmodernity through a constant hermeneutic.

* Nació en Buenos Aires el 21/12/65. Católica laica, casada y madre de dos niñas. Profesora de Teología por la Pontificia Universidad Católica Argentina, especializada en estudios bíblicos del Nuevo Testamento. Desempeña la docencia en diversas instituciones. Colabora especialmente en la formación de promotores bíblicos, agentes de pastoral; y animación de espacios de Lectura popular de la Biblia desde las mujeres.

¹ En general, este término designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX. Ver Lyotard, Jean: *La condición postmoderna, informe sobre el saber* (Planeta, Buenos Aires, 1993). En nuestro contexto latinoamericano, la posmodernidad se manifiesta en el quiebre de los “grandes relatos” o cosmovisiones que movilizaron las grandes causas por la libertad y la justicia; la tendencia actual, en cambio, presenta una lógica menos rigurosa, llamada también pensamiento débil, light, sin pretensiones de transformación, con el sólo deseo de vivir simplemente el hoy, administrar el presente, ser felices como se pueda.

Introducción

El año 2000, que parecía tan lejano, nos está alcanzando. El siglo XXI, sobre el que han versado tantas obras de ciencia ficción y sobre lo que tanto había fantaseado nuestra imaginación, ya casi está aquí y nosotras/os con él. Universos paradisiacos, armonía de la naturaleza, paz entre los pueblos, saciedad de necesidades parecen no estar en la órbita del nuevo milenio. Como humanidad podemos decir ¿para esto llegamos hasta aquí?; como creyentes, ¿en qué nos equivocamos?

Sin embargo, como deseosos de recuperar una inocencia perdida algunos se preguntan si acaso es posible volver a considerar el tiempo como pasado, presente y futuro; es decir, lo que fue, lo que es, lo que esperamos. En la conciencia de algunos grupos emergentes el tiempo se experimenta en la fuerza de sus tres dimensiones y esto se percibe como una novedad esperanzadora, luego de que el discurso de la postmodernidad cargó demasiado las tintas en las decepciones de fin de siglo. En los últimos años muchas veces se oyó, como un canto de sirenas: “*el futuro ya llegó*”, “*el tiempo es hoy*”, “*nada nuevo hay que esperar*”, “*el futuro es la manifestación más plena de este mismo presente*”; sin embargo, como sobrevivientes de un espejismo, algunos continuaron soñando utopías.

Los sueños de los jóvenes, los sueños de los inmigrantes, los sueños de las mujeres, los sueños de los niños, los sueños de los pobres nos dan muestra de la fuerza de la sospecha ante los discursos que cierran horizontes al anhelo de ser auténticos protagonistas de la vida. Sueños jubilares se están gestando. Y, como gestación de algo inédito, necesitan del tiempo como mediación necesaria. En esta percepción queda al descubierto la gran mentira del slogan “*el futuro ya llegó*” que en verdad significa “*vamos a robarles su vida y la de sus hijas e hijos*”.

Aunque silenciados por la muerte, por el miedo, por la miseria; aunque perplejos en los ojos de los niños, ancianos, mujeres y jóvenes de nuestro pueblo pobre, los sueños no han dejado de ser sueños, de ser utopía para cada día.

Solamente la capacidad de reapropiarnos de la dimensión “tiempo” nos salvará de la irremediable y recurrente tentación de creer que el azar y la magia pueden ser dueños de nuestro destino.

Hablar aquí de Jubileo permite recuperar el discurso sobre la exigencia y la posibilidad, de nuestra esperanza, de que las cosas cambien. Así lo sentimos por lo menos quienes habitamos la violenta cotidianidad de las calles de América Latina, ya sea en Argentina, Paraguay, Colombia o Brasil.

El tiempo es tiempo de las personas, tiempo de los grupos, tiempo de las culturas. Evidentemente, hay relojes diferentes. Los cambios en cada uno aparecen en el momento en que lo indica el propio tiempo. Un Jubileo es necesario cuando es necesario un cambio, sea en el año 2000, como en el 2003.

El desafío que ha de subyacer cuando los cristianos hablan de Jubileo es, por lo tanto, desmentir que “*este presente es eterno*” y afirmar que “*el tiempo nos pertenece*”. De este modo, el pasado no será meramente pasado sino memoria activa, el futuro será todavía utopía y sueños de plenitud aún no soñado; y el presente, compromiso cotidiano y construcción paciente.

El presente artículo se desarrolla en tres momentos: comienza con una descripción del texto de Lucas 4,14-30 para destacar algunos de sus elementos a partir de la exégesis del mismo. Seguidamente, se retoman algunos de sus rasgos en fun-

ción de nuestra clave de lectura: el Jubileo del año 2000. Finalmente, y a modo de conclusión, se propone una breve reflexión sobre la necesidad de una hermenéutica permanente.

Parte I - En diálogo con el texto

a) Introducción: el autor Lucas

Al leer Lucas 4,14-30, no podemos pasar por alto la originalidad del autor. El pasaje es único en todo el Nuevo Testamento, ya que no tiene versiones paralelas en los otros sinópticos; además ofrece al lector la llave para que acceda a la obra que tiene entre manos.

Para Lucas, Israel, y más particularmente Jerusalén, está en el centro del interés de la predicación de Jesús. Pero este destinatario se ha cerrado a sus palabras y a sus obras; la predicación de Jesús no es correspondida, antes bien, criticada y rechazada hasta desencadenar la crisis final. Este rechazo ya se anticipa en el análisis del pasaje.

Bien podría pensarse que el final trágico del Evangelio evidencia el fracaso de las intenciones de Jesús. Pero en la mente del autor, en cambio, Jesús encarna al “verdadero Israel”, cuya misión es ser Luz de las naciones (cf. 1,78-79; 2,32). De este modo serán la resurrección y el mandato misionero unido al don del Espíritu Santo los que dejarán evidenciado el restablecimiento de la persona y de la causa de Jesús por parte del Padre. El libro de los Hechos de los apóstoles dará testimonio del cumplimiento del plan de Dios encomendado a Jesús y su iglesia. El universalismo y la apertura a los gentiles serán elementos claves que dejarán al descubierto la cerrazón y dureza de corazón del pueblo de la Antigua Alianza.

Este “verdadero Israel” no está constituido por la raza, la estirpe o la pureza, sino por la confianza y fidelidad al proyecto de un Dios solidarizado con los pequeños y excluidos de la historia.

Los dos primeros capítulos de este Evangelio colaboran a fin de situar al lector en un determinado escenario histórico-geográfico así como teológico. Mediante recursos narrativos y discursivos, el autor nos sitúa en la lógica de la historia de la salvación como “promesa-cumplimiento”. No es aquí el lugar para desarrollarlos, pero no podemos dejar de mencionar cantos como el *Magnificat* (1,46-55), el *Benedictus* (1,67-79), el *Nunc Dimittis* (2,29-32), densos en la riqueza teológica que se nutre de la savia más genuina del Antiguo Testamento y que Lucas estratégicamente los pone en primera plana a modo de anticipo de lo que desarrollará en el resto de su obra. En estos capítulos, aparecen personajes como Zacarías, María, Isabel, José, Simeón, Ana, Juan Bautista, varones y mujeres, que en la condición de sus vidas de ancianos, viuda, estéril, joven, casados o no, eran justos y piadosos, generosamente abiertos a la acción del Espíritu Santo. Ellos y ellas esperaban con confianza el tiempo de la misericordia de Dios, el tiempo en que Dios hiciera memoria de su pueblo, el tiempo de la “consolación de Israel” (1,16-17.32-33.50-55.68-79; 2,14.25.29-32.34-35.38); estos personajes sitúan al lector en la dimensión de liberación que abre la venida del mesías tan esperado. La historia había dado un vuelco irreversible, el tiempo de la promesa se había cumplido.

Estos son algunos de los elementos que en mi lectura del pasaje de 4,14-30 me llevarán a indagar en la dinámica que juega la dimensión *tiempo* en el plan de Dios.

b. Delimitación y estructura del pasaje

El v.4,13 coloca el punto final al relato de las tentaciones de Jesús en el desierto, en el cual el diablo desiste ante un Jesús lleno del Espíritu Santo que resiste a sus insinuaciones. Los v.14-16b abren la nueva secuencia y junto con los v.28-30 logran un marco para episodio². Luego, los v.16c-20c forman una estructura concéntrica, con la lectura del libro de Isaías por Jesús en v.18-19. En v.20d-22 tenemos otra estructura menor que oficia de “bisagra” entre la anterior y la posterior. Finalmente los v.23-27 presentan otra estructura concéntrica.

A continuación, por razones de espacio e interés temático, nos centraremos en la primera de las estructuras.

- | | | |
|----|--|----------------------|
| 16 | Y vino a Nazará, donde había sido criado,
y entró, conforme a su costumbre, el día sábado
en la sinagoga,
y se levantó a leer. | a
b |
| 17 | Se le entregó un rollo
del profeta Isaías;
y tras abrir el rollo,
encontró el lugar donde estaba escrito: | c
d |
| 18 | <i>(El) Espíritu de (el) Señor (está) sobre mí,
por lo cual me ha ungido
para anunciar buenas noticias a (los) pobres;
me ha enviado</i> | e
f |
| | <i>para proclamar a los cautivos, libertad
y a los ciegos, la recuperación de la vista
para enviar a los oprimidos en libertad</i> | X |
| 19 | <i>para proclamar
el año agradable del Señor</i> | g'
e' |
| 20 | Y tras plegar el rollo
y devolverlo al ayudante,
se sentó.
Y los ojos de todos en la sinagoga
estaban fijos en Él. | d'
c'
b'
a' |

² Para mayores detalles sobre el análisis retórico de la secuencia, ver Meynet, Roland, *L'Évangile selon saint Luc* (Cerf, Paris 1988).

c) La elaboración de Lucas

Es probable que Lucas se base en algunas tradiciones conocidas sobre los inicios de la predicación de Jesús en Galilea y Cafarnaún. No obstante, en ese marco inserta una pieza singular de redacción propia. El escritor elabora un relato a partir de la referencia sobre un dato histórico combinándolo con un texto bíblico. Este método podría asimilarse al ya practicado “*midras haggádico*”, que consiste en comentar un texto bíblico con un pequeño relato.

Para Lucas y, en general, para los hagiógrafos cristianos, la Escritura es comprendida a partir del acontecimiento “Jesús”. Es principalmente Él quien ilumina la Escritura, como también queda de manifiesto en pasajes típicamente lucanos como el diálogo del Resucitado con los discípulos de Emaús en Lc 24, o bien el encuentro entre Felipe y el etíope en Hch 8. Queda así claro que para Lucas toda referencia al Antiguo Testamento es condicionada por el actuar de Jesús o la referencia a su palabra y su persona.

A lo largo de los versículos que forman el texto en cuestión hay una rica variedad de referencias al Antiguo Testamento, ya sea en citas textuales como en personajes paradigmáticos. Alternando con ellas, Lucas inserta la palabra de Jesús y la reacción de sus oyentes.

Veamos qué manifiestan los elementos de la estructura quiásmica (v.16c-20c).

Los v.18 y 19 contienen los elementos que constituyen el centro del mensaje. Jesús ha sido ungido y por lo tanto está bajo la acción del Espíritu de Dios. Esta acción, que caracteriza al verdadero profeta, consiste en el encargo de una misión de anuncio, proclamación y liberación (me ha enviado para) que tiene cuatro objetivo:³

A *anunciar buenas nuevas* a los pobres,

proclamar la libertad a los cautivos,
X y a los ciegos, la recuperación de la vista
para *enviar en libertad* a los oprimidos

A' *para proclamar el año agradable del Señor.*

Hay una correspondencia entre la primera y la última frase (A-A'), ya que ambas apuntan a un plano abarcativo de lo que se especifica en el centro (X): Para Jesús, el Año de Gracia del Señor consiste en anunciar buenas nuevas a los pobres, lo cual se traduce en acciones concretas, que involucran los planos social, político, económico y religioso. Estas acciones tienen como fin el restablecimiento de una condición perdida o avasallada. El ministerio público de Jesús dará cuenta constantemente del cumplimiento de esta misión.

Tal vez aquí tenemos una clave mediante la cual Lucas quiere mostrar cómo entendía la primera comunidad que debía vivirse y construirse el Reino de Dios, esto es, restableciendo un orden de convivencia que permitiera la vida plena de todos, compartiendo los bienes a fin de que ninguno pase necesidad (Hch 2,42-47; 4,32-35).

³ Espíritu Santo, unción, bautismo, envío, misión, liberación, evangelización (anunciar buenas nuevas) pertenecen, en Lucas, a una misma isotopía, por lo tanto, será frecuente tanto en el Evangelio como en Hechos hallar emparentados estos conceptos.

La proclamación del “año agradable del Señor”, así como también la celebración del sábado, el culto en el templo, los ayunos, limosnas y oraciones y en general, el cumplimiento de la Ley tienen en Lucas una connotación claramente social y económica⁴, además de su expresión religiosa y arraigo espiritual.

En otros lugares del Evangelio de Lucas existen pasajes donde el autor concentra nuevamente la fuerza de este mensaje: por ejemplo, en las bienaventuranzas (6,20ss), la respuesta de Jesús a los discípulos de Juan Bautista (7,18ss), la misión de los doce (9,1ss), la multiplicación de los panes (9,10ss), el Evangelio revelado a los pequeños (10, 21ss), la oración del Padrenuestro (11,1ss), el abandono a la providencia (12,22ss.33ss), la parábola del rico y el pobre Lázaro (16,19ss), la historia de Zaqueo (19,1ss) y tantos otros pasajes en los que Lucas va calando cada vez más hondo en lo concreto de las exigencias del Año de Gracia.

Lo que interesa para este estudio es notar cómo Lucas sitúa el conocido mensaje profético de Isaías en una circunstancia en la cual cobra una dimensión actual para el nuevo contexto histórico.

“Hoy se ha cumplido esta escritura que oísteis”: en esta expresión se evidencia que Jesús, tras apropiarse del mensaje de la Escritura para el hoy de su generación, devuelve la acción a sus oyentes. Todos los que en día sábado acudían a santificar el día del Señor a la sinagoga escuchan por primera vez un HOY que clausura una etapa dando lugar a algo nuevo. Y como dijimos, este “hoy” tiene directamente que ver con la misión que Jesús cumple por ser el ungido del Espíritu del Señor.

Parte II - Lectura de Lucas 4,16-30 desde el Jubileo del año 2000, la encrucijada hermenéutica

Como hemos visto, Lucas ha elaborado esta pieza de su Evangelio con gran preocupación y maestría. Movidó por los avatares misioneros de la primera generación cristiana, escribe su obra distinguiendo los tiempos del Mesías y los tiempos de la Iglesia y dejando en claro que hay algo irreversible: *el año agradable del Señor ya ha comenzado en aquel “hoy” pronunciado en la sinagoga de Nazaret.*

Para quienes celebraran el Jubileo del año 2000 el “hoy” de Jesús constituye el nacimiento de una nueva hora, una hora enteramente jubilar. ¿Cómo anunciar la novedad, el hoy, el ya, cuando somos parte de una generación que parece nacer vieja, enajenada, hipotecada?

Aquí es donde se bifurcan las aguas y se pone en juego nuestra hermenéutica, que por más erudita que sea, no puede pecar de neutra. Hasta aquí se llega y no es posible entrar en la lógica del discurso meramente academicista.

Nuestro pueblo tiene la urgencia de un recién nacido cuando reclama vida y vida en abundancia para las generaciones del tercer milenio. Por eso el Jubileo del año 2000 para la Iglesia debe significar el instante de dejarse despertar por el llanto de esta generación recién nacida, que clama en medio de la noche y que no podemos abandonar hasta que recupere la paz.

⁴ Para ampliar este aspecto del estudio véase Cárdenas Pallares, J. Reino de Dios o reino del dinero”, en *RIBLA* 5-6 (1990) p.75-85.

Es tiempo de anunciar un Jubileo de crisis (en su sentido de *juicio*), de ¡basta ya!, de ¡nunca más!... y esta misión involucra a todos los creyentes. A continuación se destacarán algunos rasgos de la exégesis que pueden orientar nuestra hermenéutica.

a) La hermenéutica de Jesús y la de las comunidades cristianas

La inserción de Isaías 58,6 en la lectura de 61,1-2 puede comprenderse a partir del uso del *peser*. De hecho en varios otros lugares del NT encontramos a Jesús interpretando la Escritura y dándole un significado totalmente actualizado para su tiempo. Sabemos que el *peser* implica:

La presencia de un intérprete inspirado (en éste caso Jesús, el Libertador Ungido), el cumplimiento de algo anunciado (en éste caso la fama de Jesús que había corrido desde Cafarnaún hasta Nazaret confirmaba los comienzos del cumplimiento de la hora jubilar) y por lo tanto, el desenlace de los últimos tiempos (el definitivo año de gracia del Señor).

La primera comunidad cristiana relee el Antiguo Testamento a la luz del acontecimiento Jesús. Es por lo tanto lógico que hereden el método *peser* de interpretación, posiblemente usado por Jesús y bastante expandido en la teología judía, siempre preocupada por la búsqueda del sentido de las Escrituras.

Por supuesto, no podemos pasar por alto el rechazo que tal interpretación produce en algunos sectores del judaísmo oficial. Pero es claro que el rechazo no es hacia el método en sí mismo, sino hacia el que se constituye centro y eje de una interpretación totalmente superadora y definitiva: la persona de Jesús (*¿No es éste el hijo de José?*).

Hemos hablado hasta aquí en términos generales, pero para iluminar mejor el caso de la combinación Isaías 58,6 con 61,1-2a, es necesario aludir a un caso particular de entre las múltiples técnicas para extraer el sentido de las Escrituras. Nos referiremos a una de las reglas hermenéuticas llamada *gezerah shawah* (regulación semejante), segunda de las siete reglas (*middot*) de Hillel.⁵

Esta regla se basaba en la analogía de dos textos con la misma palabra. Dicha analogía puede ser analogía de contenido o pura analogía verbal⁶. La *gezerah shawah* se funda en la convicción de que una palabra en dos textos distintos entraña una relación entre ambos. La igualdad de palabras entraña la igualdad en las cosas⁷.

En nuestro caso se trataría del paralelo a partir de la palabra *áfesis* (libertad, perdón) que se lee en LXX:

Isaías 61,1 : a pregonar *libertad* a los cautivos” (Lc 4,18d)

Isaías 58,6 : “a poner en *libertad* a los oprimidos” (Lc 4,18f)

⁵ Muñoz León, D. *Exégesis rabínica* en Comentario Bíblico Internacional (Verbo Divino. Navarra 1999) p.40-42.

⁶ A. Díez Macho *Derás y exégesis del NT* Sefarad 35 (1975) p.47.

⁷ Muñoz León, D. *Derás, los caminos y sentidos de la Palabra divina en la Escritura. Primera serie: Derás targúmico y derás neotestamentario* (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987) p.295-296.

Según otros autores, el vínculo también se daría en el texto hebreo: El verbo *shalah* (“enviar”) se usa en 58,6 y 61,1. El adjetivo *rason* (“agradable”) aparece en 58,5 y 61,2.

En un contexto más abarcativo se pueden señalar otras conexiones: el verbo *qará* (“clamar, proclamar, llamar”) en 58,1.5.9.13 y en 61,1-3.6.

Y, por último, la frase *banu harbot 'olam* (“edificarán las ruinas antiguas”) en 58,12 y 61,4⁸.

La inserción de 58,6 en 61,1-2 estaría implicando un emparentamiento conceptual y por lo tanto, teológico.

Las exigencias estipuladas para la nación en 58,6 son ahora cumplidas en la persona del Mesías quien lo anuncia leyendo y actualizando Isaías 61,1-2.

Las palabras de Jesús, sin ser amenazadoras, sin embargo se tornan incómodas para sus oyentes, ya que el *hoy* de la liberación tenía un claro beneficiario: el sector de los pobres, cautivos, ciegos, oprimidos. Para ellos llegaba el año de gracia del Señor. No obstante, podemos pensar que éste Jesús de Lucas, de un modo muy sutil, deja en evidencia los intereses amenazados de latifundistas y usureros, quienes se beneficiaban a costa del despojo del campesinado pobre convertidos en jornaleros y esclavos debido a los altos impuestos exigidos por el nuevo ocupante. Un panorama propio de una Palestina subyugada por Roma, en la cual no pocos israelitas de las clases altas, religiosas e influyentes estaban comprometidos moralmente. Galilea, como es sabido, fue uno de los focos de temprana resistencia a estas imposiciones.

Como ya dijimos, algunos autores piensan que el furor que desencadenan las palabras de Jesús debe atribuirse a su omisión del juicio y condena al extranjero, en este caso, el ocupante romano. No obstante, la memoria que Jesús hace de los tiempos de Elías y Eliseo deja en claro que el problema no es meramente político sino también económico y socio-religioso. El ejemplo hace clara mención del beneficio que Dios hace, por medio del profeta, para una extranjera gentil viuda y para un extranjero gentil leproso. El Jubileo tiene concreción en los planos mencionados pero la hermenéutica deja entrever que Israel ya no será el principal destinatario. Los tiempos habían cambiado.

Con este punteo se quiere destacar la elasticidad que se tiene en el ejercicio de la hermenéutica. De hecho Jesús, como intérprete inspirado, hace una hermenéutica típicamente judía no sólo al actualizar para su tiempo (*midrás*) los textos de Isaías a partir de una combinación de pasajes, sino también al fijar el cumplimiento definitivo de una profecía como anuncio del fin de los tiempos (*peser*).

Esta hermenéutica se preocupaba mucho (tal vez más que nosotros hoy) de la necesidad de buscar permanentemente el sentido a la Escritura a partir de las nuevas situaciones. De ahí la importancia que tenía el rol del maestro de la ley. En nuestro texto se hace ya alusión a que Jesús era respetado como tal porque era reconocido por la autoridad de sus palabras.

La primera comunidad cristiana no solamente heredó la practica de esta hermenéutica sino que además reconoció en Jesús a su intérprete paradigmático. La composición de los Evangelios, refleja la gestación de una nueva hermenéutica donde frecuentemente hallamos citas del Antiguo Testamento interpretadas a la luz

⁸ Daniel Carrol, *La cita de Is 58,6 en Lucas 4,18: una nueva propuesta* Kairós 11 (1992) p.68.

del acontecimiento Jesús, es decir a la luz del HOY que resonó en la sinagoga de Nazaret, es decir, a la luz de un nuevo y definitivo Jubileo, según nuestra clave de lectura.

b) Nuestra hermenéutica

Ha escrito recientemente Dom Pedro Casaldáliga: “El año de gracia que el cuerno bíblico del "yobel" anunciaba cada siete años para Israel, como la ocasión sagrada para cancelar sus deudas sociales, como respiro para la tierra y libertad para los esclavos, fue proclamado por Jesús, en su primer discurso público, como un tiempo universal y definitivo de gracia, como la Buena Nueva de la Liberación. El Jubileo es, pues, un tiempo kairós —hora de Dios en nuestra hora humana— para cancelar deudas; también las deudas de la Iglesia; y un tiempo fuerte de conversión personal y comunitaria, social y religiosa. A no ser que se pretenda un Jubileo light, un simple gran festival de aniversario”.⁹

Los pobres (léase negros, mujeres, niños, desocupados, indios, excluidos en general) en América Latina hoy reclaman un Jubileo de justicia, de liberación (no un Jubileo de fuegos artificiales), y este Jubileo ha sido demasiado largamente esperado. Tal vez el peso de la dimensión “tiempo” que caiga a la hora cero del año 2000 pueda movilizar a la humanidad entera para comenzar a hacerlo realidad.

Así como Jesús en la sinagoga de Nazaret en aquel “hoy” abría las puertas del Reino para los postergados de la historia, en nuestro hoy, la celebración de un verdadero Jubileo es la única posibilidad de abrir el futuro que ha sido cerrado para muchos. De hecho, el restablecimiento de la propia dignidad de hijo de Dios dado en la recuperación del propio cuerpo de los esclavos, dado en la recuperación de las propiedades hipotecadas, o en el descanso de la tierra, según el sentido bíblico, es lo que asegura la vida de los hijos, de la generación por venir.

El neoconservadurismo del capitalismo liberal hace ya mucho ha hipotecado el futuro de nuestros hijos e hijas, nietos y nietas. La ideología de la postmodernidad refuerza el mensaje.

¿Qué significa pues la evangelización si ya no hay futuro? ¿Cuál habría de ser el lugar del movimiento bíblico y de la teología en tiempos de la postmodernidad? ¿Es posible hablar de la necesidad de una nueva hermenéutica?

Cada uno y cada una, desde su condición social, económica, religiosa, étnica, desde su lugar en el mundo y en la Iglesia, desde sus responsabilidades y dependencias, ha de buscar respuesta a la pregunta “¿*Qué Jubileo hemos de celebrar?*”

Un Jubileo de liberación, de justicia, de la experiencia de un Dios en cuya memoria habitamos, sólo puede ser celebrado por aquellos que se han sentido olvidados, postergados, abusados, explotados, excluidos.

Un Jubileo concreto para el año 2000 reclama en el plano socio económico una condonación de las deudas externas de los países impedidos de todo posible desarrollo. En el plano religioso, reclama menos fundamentalismo y más misericordia en la administración de los sacramentos, en la aplicación del Derecho Canónico, en la predicación de la Palabra; reclama ecumenismo solidario y real, hacia adentro y hacia fuera de la fe cristiana; reclama a los ministros ordenados verdadera actitud de

⁹ Pedro Casaldáliga. *El cuerno del jubileo*. Circular fraterna. (São Félix do Araguaia, MT, Brasil. 1998).

pastores.

Si bien comenzamos hablando de la dimensión tiempo, llegamos a la conclusión de que necesariamente *tiempo es historia* y en ella queda comprometido también el espacio, los vínculos, las personas, con su posibilidad de tener un lugar en el mundo para sí y para los suyos, donde sea posible el amor en todas sus dimensiones, la fraternidad en toda su potencialidad. Donde podamos imaginar con libertad el futuro, deseárselo hasta construirlo.

Parte III - La necesidad de una hermenéutica permanente

Jesús de Nazaret es el anticipo de lo que podemos llegar a ser. El Reino que Él anuncia está por completarse. Para nosotros, celebrar un Jubileo implicará hacer una opción por continuar en la esperanza y construcción de este proyecto.

Hemos visto que en aquel sábado, en la sinagoga de Nazaret, Jesús habla a las necesidades de su tiempo. Lo impulsa la memoria activa de los profetas. A veces es duro en sus juicios, pero la misma dureza es el precio de la misericordia que esperan los olvidados de la historia. Su persona y su propio actuar son “Jubileo”, gracia del Señor desplegada entre los pecadores. Gracia que llega a identificarse en carne propia con la suerte de aquellos mismos que eran víctimas. Gracia que en la resurrección se confirma como auténtico Jubileo ahora vencedor. ¿Creemos realmente esto? Por aquí ha de pasar nuestro examen de conciencia en primer lugar, luego buscaremos ser coherentes con lo que creemos y predicamos.

Leyendo nuevamente a Dom Pedro Casaldáliga: “En medio de esta noche neoliberal, están rompiendo muchas estrellas de creatividad alternativa en el mundo entero. Como réplica de vida a un sistema de muerte que no puede ser el destino de la humanidad. Frente al anunciado “fin de la historia”, nosotros queremos anunciar el fin del neoliberalismo; porque Dios es Dios y la Humanidad es hija suya. Soñamos porque vivimos... Y, como cristianos en Jubileo, soñamos ya para este mundo de tierra y de historia, porque Dios lo ha hecho su tierra e historia suya”.¹⁰

¡Amén! Dom Pedro. Por eso, hablar de una hermenéutica permanente implicará para cada grupo, para cada comunidad, la fidelidad al hoy, y a su hora, aunque sea de noche.

Sandra Nancy Mansilla
Santiago del Estero 1755 PB “D”
1136 Buenos Aires
Argentina

¹⁰ Pedro Casaldáliga, op. cit.

LA PRAXIS DE LAS COMUNIDADES CRISTIANAS AL COMENZAR UN NUEVO MILENIO:

Una lectura comunitaria y actualizante de Hechos 2

Resumen

La reflexión que hacemos en el presente artículo la situamos en el marco de la celebración jubilar del año 2000. Como elementos fundamentales para el trabajo exegético tendremos en cuenta la difícil situación vital en la que las comunidades cristianas de Latinoamérica y el Caribe están viviendo su fe y su compromiso en medio del sistema neoliberal, y el análisis del texto lucano de Hch 2. A partir de la relación entre las necesidades y desafíos más urgentes de la vida de las comunidades y la luz que nos da el texto bíblico, propondremos algunas líneas de acción para la praxis liberadora de las comunidades cristianas al comenzar un nuevo milenio.

Abstract

The reflection in the present article is situated in the context of the Jubilee celebration of the year 2000. As fundamental elements for this exegetical work, we will need to be aware of the difficult situation in which the majority of the Latin American and Caribbean people live, the commitment of their Christian communities to create better living conditions under the neo-liberal system, as well as the analysis of Luke's text in Acts 2. From the point of view of the relationship between the needs and urgent challenges of these communities and the light which the biblical text gives us, we will propose some lines of action for the liberating praxis of these communities beginning a new millennium.

Introducción

¿Tenemos motivos para un Jubileo, para una celebración festiva desde las difíciles condiciones de vida de la mayor parte de la gente de nuestros pueblos de América Latina y el Caribe? ¿No será el final de un milenio la ocasión oportuna para revisar la praxis creyente y los desafíos que se nos presentan de cara al nuevo milenio, en un mundo “neoliberalizado” y globalizado?

Celebrar nuestras luchas, nuestras resistencias, nuestras utopías que intentan crear mejores condiciones de vida para las grandes mayorías empobrecidas, debe llevarnos también a proyectar con responsabilidad nuestros compromisos futuros.

Partamos de algunos hechos que desafían nuestra vida creyente:

En este fin de siglo y de milenio, el 15% de la población mundial posee el 79% de la riqueza y el 85% de esa población ha de quedarse con el 21% restante. La pobreza absoluta castiga a 1.3 mil millones de personas, que tienen que mal-vivir con menos de un dólar por día.

En nuestra América Latina y el Caribe, según la información de la Organización Internacional del Trabajo, más de la mitad de los empleos son informales.

El hambre, es hoy más que nunca, la “bomba silenciosa”, y la más mortal. 25 niños/as mueren de hambre cada minuto en el mundo, 13 millones al año.

El 18% de la humanidad consume el 80% de toda la energía disponible. En dos años no quedaría un árbol en el planeta si el mundo consumiera la cantidad de papel que consume EEUU (que representa sólo el 6% de la población mundial).

El primer mundo invierte en los países en vías de desarrollo unos 50 mil millones de dólares al año, pero obtiene un beneficio superior a los 500 mil millones de dólares anuales.

La discriminación de la mujer continúa en alza en este final de siglo supuestamente democrático. De cada 100 horas de trabajo mundial 67 las realizan las mujeres, pero sólo el 9.4% de los ingresos están en sus manos. La participación de las mujeres en los espacios de toma de decisiones no rebasa el 4%; y de cada 100 anal-fabetos del planeta, 66 son mujeres.

Ante esta situación hay personas y grupos que siguen trabajando y luchando por conseguir mejores condiciones de vida, pero hay también muchas personas que están viviendo en una hora de depresión¹, de incertidumbre, sin saber si vale la pena seguir luchando en medio de un mundo globalizado y estructuralmente injusto.

Con la preocupación de encontrar luz para la vida y la praxis de las comunidades creyentes hacemos un acercamiento exegético al texto de Hch 2.

1. Hechos 2,1-47

Un grupo de discípulos/as, entre los cuales están los Doce, se reúne en el día de “Pentecostés” (cincuenta en griego), nombre dado por los LXX a la fiesta judía de las semanas o “shavuot”, que se celebraba en Israel después de 7 semanas de 7 días (Ex 34,22); Lv 23,15-21; Nm 28,26-31; Dt 16,9-12), a los 50 días de la fiesta más importante, la fiesta de la Pascua que recordaba la liberación de la esclavitud de Egipto. Dicha actividad era originalmente una fiesta de las primicias, de los primeros frutos del trigo, que se celebraba con ofrendas, cincuenta días después de Pascua, y a partir del siglo I d.C. recordaba y hacía presente el acontecimiento importante sucedido en el camino del desierto hacia la tierra prometida: la entrega de los mandamientos dados por Dios a su pueblo en el monte Sinaí.

El relato de Pentecostés se puede poner en relación con leyenda rabínica de la promulgación de la ley en el Sinaí², cuyo recuerdo se celebraba, ya en la época cristiana en la fiesta de las semanas, o Pentecostés³. Según la leyenda rabínica, la

¹ J.M. VIGIL, *Aunque es de Noche. La “hora espiritual” de América Latina en los 90*, Bogotá, Verbo Divino, 1996, p.73-90.

² A. WIKENHAUSER, *Los Hechos de los Apóstoles*. Barcelona, Herder, 1973, p.63-64.

³ Pesahim 68b: “La Torah fue dada en la fiesta de las semanas”.

voz de Dios se dividió en setenta lenguas, número total de las que entonces existían, según la creencia judía, lo que permitiría que cada pueblo recibiera los 10 mandamientos en su propia lengua.

El don de la ley, sería sustituido en la primera comunidad cristiana por el don del Espíritu⁴. Podemos suponer que Lucas quiere hacernos ver que el don del Espíritu Santo es el sello que Dios imprime en la Nueva Alianza y que el Espíritu se convierte en la Nueva Ley (cf. Jr 31,31-34; Ez 36,25-27; Rm 5,5). Además podemos descubrir entre Hch 2 y Ex 19, que nos habla de la teofanía en el Sinaí, ciertos puntos de contacto: “ruido” y “fuego”.

Para los/as discípulos/as de Jesús Pentecostés es la irrupción del Espíritu en la vida de la incipiente comunidad, hecho que la transforma profundamente. Esta presencia del Espíritu se hace posible sólo a partir de la Pascua de Jesús, de su resurrección: “Exaltado por la diestra de Dios, ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido y ha derramado lo que ustedes ven y oyen” (2,33). Podemos decir que el movimiento de Jesús, el surgimiento de la comunidad cristiana, toma su identidad sólo a partir de la llegada del Espíritu que se convierte en el Maestro y guía de la comunidad en la ausencia de Jesús.

La venida del Espíritu sobre los/as discípulos de Jesús lo presenta como un nuevo Elías⁵. Jesús que sube al cielo envía su Espíritu sobre sus seguidores/as, del mismo modo que Elías envía una doble porción de su Espíritu sobre el profeta Eliseo (2 Re 2,9-15). En el momento de la ascensión los/as discípulos/as de Jesús vieron cómo Jesús subía al cielo (Hch 1,9-10), del mismo modo que Eliseo vio a Elías y estuvo consciente de que iba a recibir el espíritu de su maestro (2 Re 2,11-13).

En nuestro comentario exegético tendremos como base la siguiente estructura de Hch 2:

La llegada del Espíritu: v.1-13

Discurso de Pedro: v.14-36

Consecuencias de la resurrección de Jesús y de la presencia del Espíritu: primeras conversiones (v.37-41); la formación de una comunidad alternativa (v.42-47).

1.1. La llegada del Espíritu: v.1-13

Partimos de la hipótesis de que en 2,1-13 encontramos dos relatos: uno que sería más primitivo y tradicional en los v.1-4 y 12-13 y otro más evolucionado y redaccional en los v.5-11⁶.

El primer relato (v.1-4.12-13) es de carácter apocalíptico: de hecho hay ruido que viene del cielo, como el del viento impetuoso. Y se aparecen unas lenguas de fuego que se posan sobre cada uno de ellos/as. La afirmación principal del relato es que todos/as quedaron llenos/as del Espíritu Santo y como consecuencia de ello se ponen a hablar en otras lenguas (glosolalia).

4 E. ARENS, *Serán mis testigos. Historia, actores y trama de Hechos de Apóstoles*, Lima, CEP, 1996, p.287.

5 *Comentario Bíblico Internacional*. Estella, Verbo Divino, 1999, p.1378.

6 P. RICHARD, *El movimiento de Jesús después de su resurrección y antes de la Iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles*, Quito, Verbo Divino, 1998, p.37, J. ROLLOFF, *Hechos de los Apóstoles*. Madrid, Cristiandad, 1984, p.68-69.

El lugar de reunión es una casa, en el ambiente familiar. Quienes estarían reunidos/as serían los 12, después que Matías habría ocupado el lugar dejado por Judas (1,26), junto a las mujeres del grupo⁷ entre las que estaría María la madre de Jesús (1,14)⁸.

Los v.12-13 nos presentan la reacción de la gente que estaría fuera de la casa. Al ver lo que el Espíritu había hecho en los/as creyentes no comprendieron adecuadamente y creyeron que estaban borrachos aquellos/as que fueron inundados/as por la fuerza del Espíritu.

El segundo relato (v.5-11) está situado en otro contexto; el lugar de reunión parecería el templo. De hecho allí se han congregado judíos piadosos, residentes de Jerusalén que habían venido de la diáspora (2,5: 9-11). Y el texto describe la procedencia de cada uno de los grupos de personas que estaban presentes (2,9-11). Se produce el ruido, como en el primer relato, y cada uno oye hablar en su propia lengua. Notemos la diferencia con relación al primer relato; mientras que allí las personas que formaban el grupo de los/as seguidores/as de Jesús hablan en diversas lenguas, aquí simplemente se afirma que cada uno/a de los/as oyentes escuchaba en su propia lengua. Los/as que hablaban se expresarían en arameo, pero los oyentes, los escuchaba cada uno/a en su propio idioma.

Los dos relatos nos hablan de la sorpresa de la gente y de la dificultad para entender lo que ha sucedido, lo que ha realizado el Espíritu a través del grupo de aquellos/as que permanecían unidos en un mismo lugar. El segundo relato nos habla del desconcierto de la gente al poder entender lo que se decía de las “maravillas de Dios” en su propia lengua (2,11).

Intentando juntar los aportes de ambos relatos podemos decir que efectivamente, los/as que estaban reunidos/as en el nombre de Jesús se convierten en comunidad por la presencia del Espíritu que les concede expresarse y oír hablar de las maravillas de Dios en su propia lengua. La presencia del Espíritu impulsa a comunicar el mensaje recibido de Jesús. Los/as que comunican no tienen que preocuparse por lo que van a decir ni por la diversidad cultural de los/as oyentes. El Espíritu se convierte en el “intérprete” de los/as seguidores/as de Jesús.

Parece importante destacar la importancia de la inculturación del mensaje, tal como nos lo presenta el segundo relato. Mientras que el primero mencionaba el hablar en lenguas, sin que nadie pudiese entender, provocando más bien la reacción que les lleva a considerar a los/as que hablan como personas que están borrachas, el segundo destaca la importancia de la recepción del mensaje evangélico que se comunica en la propia lengua, sin tener que abandonar la propia identidad y la propia cultura.

Lo de la reunión de gente de todo el mundo, en el día de Pentecostés, para escuchar a los/as seguidores/as de Jesús, podemos entenderlo como una ficción literaria de Lucas para expresar su concreta intención teológica: en Jerusalén se reúnen personas de todo el mundo, judíos y paganos, que allí reciben el mensaje profético de la primera comunidad apostólica. En Pentecostés el Espíritu es derramado en función de todos los pueblos y culturas del mundo, aunque los judíos tengan una cierta prioridad.

⁷ Ivoni RICHTER Reimer, “Lembrar, transmitir, agir. Mulheres nos inícios do cristianismo”, en *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana* 22 (1995). p.56-59.

⁸ E. ARENS, *Serán mis testigos...* p.288.

1.2. Discurso de Pedro: v.14-36

El discurso de Pedro tiene un cierto parecido con el de Juan Bautista (Mt 3,2.11-12). Pedro provoca remordimientos de conciencia en los oyentes (2,37). A esto Pedro responde con una invitación al arrepentimiento. Así tanto la pregunta que hace la multitud como la respuesta están calcadas de la escena correspondiente de la predicación del Precursor⁹. Según Pedro, en línea con el Bautista, el bautismo de agua es necesario para la recepción del Espíritu Santo (2,37-38). Este discurso, además, por su colocación al principio del libro y por la función que desempeña en el desarrollo siguiente, se puede comparar con el discurso programático de Jesús en Nazaret (Lc 4,1-30)¹⁰.

El discurso de Pedro lo dividimos en dos partes: v.14-21 y v.22-36. En la primera parte del discurso (2,14-21) hay un cambio significativo en cuanto a los portadores del mensaje; mientras que en 2,6 parecería como que era todo el grupo de los 120 (1,15) los/as que hablaban, aquí se limita al grupo de los Doce que tiene a Pedro como portavoz. En el primer relato (2,1-4.12-13) la palabra estaba dirigida a un grupo indeterminado (vv.12-13) y a judíos piadosos, “de todas las naciones” que estarían de paso en Jerusalén (2,5.9-11) en el segundo relato; ahora el discurso está dirigido directamente a “los judíos y habitantes de Jerusalén” (2,14). Y Pedro intenta contradecir a los que escuchan que habían afirmado que quienes hablaban en lenguas estaban borrachos; trayendo a la memoria la profecía de Joel 3,1-5 propone una lectura diferente del acontecimiento de la venida del Espíritu.

Lucas, como lo ha hecho en otras ocasiones, hace una lectura peculiar del texto de Joel. Fijémonos en algunas diferencias entre Jl 3,1-5 y Hch 2,17-21.

Joel 3,1-5	Hch 2, 17-21
v.1 <u>Sucedirá después de esto</u> que yo derramaré mi Espíritu en toda carne. Sus hijos y sus hijas profetizarán, sus ancianos soñarán sueños, y sus jóvenes verán visiones.	v.17 <u>Sucedirá en los últimos días, dice Dios:</u> derramaré mi Espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas; vuestros jóvenes verán visiones y vuestros ancianos soñarán sueños.
v.2 <u>Hasta en los siervos y las siervas derramaré mi Espíritu en aquellos días.</u>	v.18 <u>Y yo sobre mis siervos y sobre mis siervas derramaré mi Espíritu.</u>
v.3 Y realizaré prodigios en el cielo y en la tierra, sangre, fuego, columnas de humo. v.4 El sol se cambiará en tinieblas y la luna en sangre, ante la venida del <u>Día de Yahveh, grande y terrible.</u>	v.19 Haré prodigios <u>arriba</u> en el cielo y señales <u>abajo</u> en la tierra. v.20 El sol se convertirá en tinieblas, y la luna en sangre, antes de que llegue el <u>Día grande del Señor.</u>
v.5 Y sucederá que todo el que invoque el nombre de Yahveh será salvo, <u>porque en el monte Sión y en Jerusalén habrá supervivencia como ha dicho Yahveh, y entre los supervivientes estarán los que llame Yahveh.</u>	v.21 Y todo el que invoque el nombre del Señor será salvo.

⁹ J. RIUS-CAMPS, *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia Cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1-12*, Córdoba, Ed. El Almendro, 1989, p.93.

¹⁰ J. ROLLOFF, *Hechos de los Apóstoles...* p.78.

La citación de Joel 3,1-5, en cuanto anuncio de una futura efusión del Espíritu, está en conexión con numerosos textos del Antiguo Testamento en los cuales se promete el don del Espíritu Santo para los tiempos mesiánicos y escatológicos: efusión del Espíritu sobre Jerusalén (Is 32,15-20); efusión del Espíritu en el corazón del ser humano (Ez 36,26-27); efusión del Espíritu sobre la casa de Israel (Ez 39,29). El texto de Joel forma parte del conjunto de textos que hablan de la presencia del Espíritu en medio del pueblo de Dios y es un escrito postexílico.

La interpretación que podemos hacer de Hch 2,16-21 está directamente ligada al problema textual formado por las diferencias que encontramos entre el texto de Joel y el texto de Hechos¹¹. En el texto hebreo y griego de Joel 3,1 se lee la expresión: “después de estas cosas” (*meta tauta*), que conserva el texto de Hch 2,17 que presenta el códice Vaticano y pocos otros testimonios. Sin embargo la lección que se ha de preferir, en base a las leyes de la crítica textual, es aquella que dice: “en los últimos días”. Se trata indudablemente de una variante lucana del texto veterotestamentario, dirigida a subrayar el carácter escatológico y apocalíptico del evento de Pentecostés.

La expresión “y sucederá en los últimos días” (2,17) y “el día grande del Señor” (2,20), no hacen referencia al día del juicio final sino al “Día grande del Señor” inaugurado por la resurrección de Jesús y que se prolonga por su exaltación (ascensión) y la efusión del Espíritu a lo largo de la historia.

En el v.17 encontramos una segunda variante respecto al texto del Antiguo Testamento y es la inserción de “dice Dios” (*légei o theós*) que subrayaría la procedencia divina de la Palabra profética.

Una tercera variante la encontramos en relación a Joel 3,2; allí se dice “Hasta en los siervos y las siervas derramaré mi Espíritu”, lo cual hablaría que el Espíritu se derrama sobre todas las personas, sin distinción de clases, según el deseo de Moisés (Nm 11,29). En Hch 2,18 la perspectiva es diferente: “Y yo sobre mis siervos y sobre mis siervas derramaré mi Espíritu”. Ya no se trata de derramar el Espíritu sobre cualquier persona, sino sobre los/as seguidores/as de Dios, sobre los/as discípulos/as de Jesús.

Dos elementos más diferencian al texto de Hechos del de Joel; en primer lugar en Hch 2,19 se añaden dos adverbios, “abajo” y “arriba” para subrayar la contraposición entre el cielo y la tierra. En segundo lugar el texto lucano acorta el v.5 del texto de Joel, sin hacer referencia a Sión y Jerusalén. En definitiva Lucas no quiere reducir la posibilidad de salvación al ámbito de la ciudad santa, pues todos los hombres y mujeres están llamados/as a participar en el Proyecto de Dios, vivan en un lugar u otro.

Una última diferencia es que Joel 3,5 hablaba de invocar el nombre de Yahveh para ser salvo, mientras Hch 2,21 hace referencia a Jesús, como Señor. Así se afirma implícitamente que, en la nueva etapa, la salvación viene por medio del Nombre de Jesús.

En la lectura que Lucas ha hecho del texto de Joel 3,1-5, ha querido destacar que el acontecimiento de Pentecostés convierte a los/as discípulos de Jesús en una co-

¹¹ G.C. BOTTINI, *Introduzione all'opera di Luca. Aspetti teologici*, Jerusalén, Franciscan Printing Press, 1992, p.172-174.

munidad profética que, guiada por su Espíritu, se convierte en un espacio de vida y de salvación. En ella, tanto los jóvenes (tienen visiones) como los viejos (tienen sueños) realizan funciones proféticas (2,17), al servicio de la misión evangelizadora.

La segunda parte del discurso (2,22-36) tiene un carácter netamente cristológico y se dirige directamente a los “israelitas” (2,24) y a “toda la casa de Israel” (2,36).

El v.22 habla de la vida pública de Jesús; se destacan las acciones milagrosas, prodigios y señales con los cuales Dios lo ha acreditado ante el pueblo. No se trata de un enviado cualquiera; es alguien que realiza acciones que rompen las leyes naturales porque Dios está con él. Ya al inicio de su obra Lucas había presentado a Jesús como consagrado por el Espíritu para realizar una misión liberadora en medio de los/as empobrecidos/as y oprimidos/as (Lc 4,18-19) y más adelante, en otro discurso, pronunciado por Pedro éste afirmará: “a Jesús de Nazaret le ungió con el Espíritu Santo y con poder, y él pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el Diablo, porque Dios estaba con él” (Hch 10,38-39).

El v.23 nos habla de la acusación al pueblo por su responsabilidad en la muerte de Jesús, aunque podremos suponer que Pedro está acusando sobre todo a los jefes, escribas, fariseos, ancianos y Sumo Sacerdote que fueron los responsables directos de la muerte de Jesús. El pueblo se alió con gente “impía” o “sin ley” (*anómón*) para asesinar a Jesús.

Los v.24-32 se refieren a la resurrección de Jesús. El fue liberado de los lazos (“dolores de parto”) del Hades, de la muerte, porque no era posible que quedara bajo el poder de la muerte quien es el Salvador, el Dios de la vida.

En su discurso Pedro utiliza el Salmo 16,8-11 y aunque el texto no habla del Mesías, ni de su resurrección, sino de una persona perseguida que pone su confianza en Dios, Lucas lo aplica a Jesús. De hecho Jesús ha sido puesto a la derecha (2,25.34), exaltado por Dios. Su corazón y su lengua están llenos de profundo gozo y alegría, al constatar que Dios no permite que la carne de su elegido conozca la corrupción propia de la muerte, porque sus sendas son “camino de vida” (2,28).

Los/as seguidores/as de Jesús, los/as que han recibido su Espíritu se convierten en testigos/as (mártires) de su resurrección (2,32), el acontecimiento fundamental en la vida de Jesús, que permite la existencia de la comunidad que se forma en su nombre. Al ser testigo de la resurrección esa comunidad tiene el desafío de convertirse en portadora de la vida y defensora de la misma en cualquier circunstancia en que ésta esté amenazada.

Los v.33-35 nos hablan de la exaltación de Jesús. Este recibe el Espíritu, la Promesa del Padre (2,33.39), y lo derrama a todos sus seguidores/as. La presencia del Espíritu en la comunidad de Jesús sólo es posible porque él lo ha recibido en su exaltación y no se lo guarda para sí, sino que lo comparte con su comunidad peregrina.

En el v.36 tenemos la conclusión del discurso y el resumen de lo que Pedro ha querido decir. El Jesús que pasó la vida haciendo el bien, y que a pesar de eso fue crucificado como un malhechor, ahora ha sido convertido como Señor y Mesías por la fuerza del Espíritu de Dios que es capaz de destruir las fuerzas del mal y seguir acreditando a su Mesías ante el pueblo y la historia.

1.3. Consecuencias de la resurrección de Jesús y de la presencia del Espíritu

1.3.1. Las primeras conversiones (2,37-41)

El pueblo que está escuchando se siente interpelado por las palabras de Pedro e interrumpe el discurso para hacer una pregunta clave: ¿qué hemos de hacer, hermanos? El pueblo ahora no se dirige a los fariseos, a los ancianos y a los jefes del pueblo para que les orienten en su praxis vital, ahora quienes deben orientar la vida son los/as discípulos/as del Maestro de Galilea, quien ha sido confirmado por Dios, en su doctrina y en su praxis, por la resurrección y la exaltación.

La respuesta de Pedro es directa: “conviértanse” (*metanoésate*), cambiar de mente, de corazón, de praxis, es la postura más adecuada ante el mensaje de vida que propone el vencedor de la muerte. La conversión es el fruto de haber acogido la Palabra proclamada por los/as seguidores/as de Jesús (2,41); lleva al bautismo en el nombre de Jesucristo, lo cual integra en la comunidad de los/as creyentes, y supone el inicio de una vida liberada de los pecados, lo cual es posible como consecuencia de la victoria del maestro sobre la muerte. Continuar viviendo en el pecado sería mantenerse en la muerte; por eso sólo los/as que se deciden por la vida liberada, fundamentada en los valores del amor, la justicia y la fraternidad, pueden convertirse en discípulos/as de Jesús.

El bautismo cristiano tiene su propia peculiaridad. De hecho el bautismo había sido practicado por los profetas y mesías populares, como fue el caso de Juan Bautista. El precursor había afirmado claramente: “mi bautismo es bautismo de agua y significa un cambio de vida. Pero otro viene después de mí y es más poderoso que yo... El los bautizará en el fuego o sea, en el sople del Espíritu Santo” (Mt 3,11). Lo propio del bautismo cristiano es la recepción del Espíritu Santo, la Promesa de Jesús, y la integración en la comunidad de los/as creyentes, en el grupo de hombres y mujeres liberado de sus pecados, de sus egoísmos y ambiciones, lo cual no significa que se les libere totalmente de su condición humana pecadora, sino que están en la disposición continua de vivir de acuerdo al proyecto de vida liberada propuesto por Jesús.

En el v.40 hay una exhortación clara y precisa: “Sálvense de esta generación perversa” (Hch 2,40). ¿A qué generación se refería? Probablemente a la formada por los/as descendientes de todos/as aquellos/as que en el desierto se rebelaron contra Dios y su Proyecto (Dt 32,5) y por aquellos/as que rechazaron a Jesús, y fueron responsables directos de su muerte –fariseos, jefes, ancianos, Sumo Sacerdote– y se negaban a ponerse en el camino de la conversión, del cambio de vida, los/as que se resistían a recibir la Promesa del Padre que es su Espíritu.

El v.41 habla de la adhesión al grupo de los/as creyentes de unas 3000 personas. De alguna manera Lucas quiere destacar el hecho de la acogida que tiene el Proyecto liberador de Jesús en medio de un pueblo en el que, aunque parece que la mayoría permanece indiferente ante el llamado que se les hace, hay un significativo grupo que decide vivir de una forma alternativa. A ello se referirá la siguiente sección que habla de la vida de la primera comunidad cristiana.

1.3.2 La formación de una comunidad alternativa (2,42-47; 4,32-35; 5,12-16)

Para nuestro comentario relacionaremos el sumario de 2,42-47 con otros dos más que encontramos en los primeros capítulos de Hechos y que tienen una conexión temática con éste: 4,32-35 y 5,12-16.

En primer lugar, visualizamos los textos en columnas paralelas para intentar hacer una adecuada interpretación:

Hch 2,42-47	Hch 4,32-35	Hch 5,12-16
v.42 Acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones. v.46b Partían el pan por las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón.		
v.46 ^a Acudían al Templo todos los días con perseverancia y con un mismo espíritu. v.47 ^a Alababan a Dios.	v.12b Solían estar todos con un mismo espíritu en el pórtico de Salomón.	
v.43 El temor se apoderaba de todos, pues los apóstoles realizaban muchos prodigios y señales.	v.33 ^a Los apóstoles daban testimonio con gran poder de la resurrección del Señor Jesús.	v.12.15-16 Por mano de los apóstoles se realizaban muchas señales y prodigios en el pueblo... hasta tal punto que incluso sacaban los enfermos a las plazas y los colocaban en lechos y camillas, para que, al pasar Pedro, siquiera su sombra cubriese a alguno de ellos. También acudía la multitud de las ciudades vecinas a Jerusalén trayendo enfermos y atormentados por espíritus inmundos; y todos eran curados.
v.44a Todos los creyentes vivían unidos.	v.32a La multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma.	
v.44b Tenían todo en común. v.45 Vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno.	v.32 b Nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo era en común entre ellos. v.34-35 No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que poseían campos o casas los vendían, traían el importe de la venta, y lo ponían a los pies de los apóstoles, y se repartía a cada uno según su necesidad.	
v.47b Gozaban de la simpatía de todo el pueblo.	33b Y gozaban todos de gran simpatía.	v.13b El pueblo hablaba de ellos con elogio.
v.47c El Señor agregaba cada día a la comunidad a los que iban siendo salvos.		v.14 Los creyentes cada vez en mayor número se adherían al Señor, una multitud de hombres y mujeres. v.13a Nadie de los otros se atrevía a juntarse con ellos.

En Hch 2,42 encontramos una síntesis que consta de dos pares. El primer binomio hace referencia a la praxis cristiana y el segundo a la vida espiritual. Se hace referencia a cuatro elementos fundamentales de toda comunidad cristiana: 1. Las enseñanzas de los “apóstoles” (tradicón kerigmática y catequética), 2. La koinonía, 3. La celebración eucarística, 4. La oración. El primer binomio se retoma en 2,44-45; el segundo en 2,46-47.

a) *La perseverancia en la enseñanza de los apóstoles.* El primer elemento a destacar es la perseverancia en la enseñanza de los apóstoles (2,42) (en griego “didajé”) que tiene como contenido fundamental: “todo lo que Jesús hizo y enseñó” (1,1), como realización concreta del Proyecto de Dios (Reino de Dios) (1,3). Los apóstoles se autodefinen como personas que anduvieron con Jesús y son testigos de su resurrección (1,21-22); por eso están capacitados/as para la enseñanza, para comunicar las experiencias que vivieron junto al maestro. La comunidad está fundamentada sobre esta enseñanza. La comunidad en la que están presentes los testigos directos se convierte en la “memoria histórica” de Jesús de Nazaret y del Proyecto de Dios, por el cual Jesús dio la vida.

b) *La comunión de vida.* El término koinonía, del griego *koinós* (común), evoca un estilo de vida propuesto en diferentes ocasiones por diferentes filósofos (Pitágoras, Platón, Aristóteles), y hasta cierto punto vivido por los esenios de Qumrán¹², con su fuerte sentido de comunidad. El pensamiento filosófico griego señalaba que “los amigos ponen todo en común”. La primera comunidad cristiana, traducía esto con la expresión: “Un solo corazón y una sola alma” (4,32). La koinonía es el resultado de la apertura al Espíritu y de la vivencia coherente del compromiso bautismal. Sin embargo no era algo meramente subjetivo, la comunión se manifestaba en la creación de bienestar para todos los miembros de la comunidad.

Los/as creyentes “tenían todo en común”; la consecuencia lógica de esto era que “nadie llamaba suyos a sus bienes” (4,32). Había creyentes que tenían posesiones, campos, casas, pero al no considerarlas como exclusivamente suyas, las vendían y traían el dinero y lo ponían al servicio de la comunidad. Hemos de suponer también que había personas que mantenían sus bienes, pero el usufructo de los mismos era compartido en la comunidad.

Había comunidad de bienes que se concretizaba en dar a cada uno según sus necesidades, con lo que la comunidad vivía una forma alternativa de organización económica y social en donde se ponía a la persona antes que los bienes y el dinero. La consecuencia lógica de este estilo de vida era la ausencia de necesitados/as en medio de ellos (4,34). Se había constituido una unidad tan fuerte que había hecho posible, al interior de una organización económica en la que unos tenían muchos bienes y otros pasaban hambre, un estilo diferente en el que se ponía en primer lugar el bienestar de todos/as y cada uno/a de los/as hermanos/as de la comunidad, antes que el bienestar individual.

E. Arens¹³ ha afirmado que Lucas, y sólo él, había destacado, en su Evangelio, la exhortación de Jesús a vender los bienes y darlos a los pobres (cf. Lc 12,33; 18,22).

¹² Sobre los esenios de Qumrán puede verse: K.H. SCHEKLE, *La comunità di Qumran e la chiesa del NT*. Roma 1970, p.46-51; J.A. FITZMYER, “Jewish Christianity in Acts in Light of the Qumran Scrolls” en: E. KECK-J.L. MARTYN, *Studies in Luke-Acts*, Nueva York, 1996, p.240-244; P.BENOIT, “Qumran et le Nouveau Testament”, en NTS 7 (1960-61) p.287-288.

¹³ E. ARENS, *Serán mis testigos...*, p.305.

Sin embargo Hechos no habla de “pobres”, sino de “necesitados”. Esto puede querer significar que para Lucas no se trata de una especie de mística de la pobreza o desprendimiento de los bienes al estilo de los esenios, los estoicos, los cínicos o los neopitagóricos, sino de la ayuda real a los/as necesitados/as de la comunidad.

Podemos suponer que no eran muchas personas las que vivían este estilo de vida; supongamos que serían unos tres mil, tal como nos dice Hech. 2,41. Tenemos el testimonio de gente que como Bernabé fueron capaces de vender sus posesiones para ponerlas al servicio de la comunidad (2,36), y que otros/as no fueran del todo generosos/as como Ananías y Safira (5,1-11). De todas maneras, parece que tal norma de vida no era impuesta como se dice en Hch 5,3-5, sino algo que brotaba espontáneamente de cada hermano/a como consecuencia de la vivencia de una fe comunitaria comprometida. Sin embargo, ese conglomerado de personas que vivían esa experiencia se convertía en un signo de otro estilo de vida.

c) *La realización de señales y prodigios* (2,43; 4,33; 5,12.15-16). La comunidad no se preocupaba sólo por resolver los problemas internos y por mantener un buen clima de relaciones fraternas al interior de la comunidad. Como fruto del testimonio de la resurrección de Jesús y de la presencia del Espíritu, la comunidad, tal como lo había hecho Jesús durante su vida pública (Lc 4,18; 7,22), ahora realiza acciones concretas a favor de la gente necesitada. Es una acción abierta a todas las personas. Es la manifestación del poder del Jesús resucitado y exaltado. Esas acciones son definidas como “señales y prodigios” (2,43; 5,12) y se habla concretamente de la sanación de los enfermos, y de la liberación de los endemoniados (5,15-16).

Como fruto concreto de la resurrección de Jesús llega la vida y la salvación para el pueblo necesitado, se hace presente y actuante el Proyecto de Dios; por eso se proclama que el mal ha sido vencido y “todos eran curados”, pues ha comenzado el tiempo de la vida plena (Hch 5,16).

d) *La perseverancia en la fracción del pan y en las oraciones* (2,42). El texto que estudiamos destaca la importancia de la “fracción del pan” en la vida comunitaria. Se trata aquí ciertamente de la celebración eucarística. Y el texto nos habla del clima que se creaba en esas celebraciones: “Partían el pan por las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón” (2,46). Se trataba de una comida fraterna en la que el Jesús resucitado era el primer invitado.

Es importante destacar que estas comidas se hacían en el ámbito de las casas. Tenemos que suponer que dicha celebración era presidida por el jefe de la comunidad, coordinador de la pequeña comunidad que se reunía en su casa. Este, según la costumbre judía, tomaba el pan en sus manos, recitaba sobre él la oración de acción de gracias (o de alabanza), lo partía y luego, daba un pedazo a cada uno de los comensales. Era costumbre en Palestina que el pan se partiese no con cuchillos, sino con las manos. De aquí la expresión “partir el pan”, que, mientras en el lenguaje judío designa el gesto de partir el pan (oración, fracción y distribución), en los Hechos, en cambio designa toda la comunidad; es decir todo el conjunto de detalles con que los primeros cristianos tomaban el alimento en común. A. Wikenhauser señala que dichas celebraciones podrían tener cuatro partes: 1. La instrucción de los apóstoles a los fieles; 2. Colecta de auxilios para los miembros necesitados de la comunidad; 3. La comida en común; 4. Las oraciones recitadas en la comunidad¹⁴.

14 A. WIKENHAUSER, *Los Hechos de los Apóstoles...* p.85.

Se celebraba lo que se vivía. De hecho al compartir los bienes y dar a cada uno según sus necesidades se compartía el pan de una forma justa. Ahora en la celebración se parte el pan de Jesús, el que fortalece para impedir que entre en el corazón de los/as hermanos/as de la comunidad el egoísmo que impediría que el pan se compartiese adecuadamente.

La vivencia de la vida comunitaria creaba simpatía en medio del pueblo sencillo, en aquellas personas que no pertenecían a la comunidad. El texto afirma explícitamente que “gozaban de la simpatía de todo el pueblo” (2,47; 4,33) y “El pueblo hablaba de ellos con elogio” (5,13).

El testimonio de la comunidad estimulaba al pueblo de tal manera que cada vez más personas se añadían al grupo de los/as creyentes (5,14). Sin embargo, se subraya el protagonismo de la acción del Resucitado en la captación de nuevos integrantes: “El Señor agregaba cada día a la comunidad a los que iban siendo salvos” (2,47).

De todas maneras, la vida de la primera comunidad cristiana no era tan idílica, como podría parecer en la descripción de Hch. 2,42-47. Hch 5,13 nos dice que mientras los/as seguidores/as de Jesús se reunían todos/as en el templo, en el pórtico de Salomón, “nadie de los otros se atrevía a juntarse con ellos” (5,12). De alguna manera aquí se están ya preanunciando las dificultades y los conflictos que esta comunidad va a tener con los jefes del pueblo. Al convertirse en una comunidad mal vista por los que tenían el poder económico, político y religioso la gente comienza a tener miedo a juntarse con los miembros de una comunidad que comienza a ser fuente de conflictos. Sólo los/as que estén guiados/as por la fuerza del Espíritu estarán dispuestos/as a afrontar las dificultades y el conflicto por la causa del Jesús Resucitado; éstos se decidirán a entrar en la comunidad de los/as que están en el camino de la salvación.

Podemos decir, en resumen, que la vida comunitaria tiene como elementos fundamentales: la enseñanza de los apóstoles, la fracción del pan, el compartir los bienes según la necesidad de cada uno al interior de la comunidad y en realizar acciones solidarias y liberadoras en bien de la gente necesitada pertenezcan a la comunidad o no. Todo eso es el fruto de la resurrección de Jesús y de la presencia del Espíritu de Dios en la comunidad.

2. Algunas líneas de acción de cara al nuevo milenio

Ahora detengámonos a destacar algunas pistas que la lectura reflexionada de Hch 2 nos ha sugerido como elementos importantes para la praxis de las comunidades cristianas ante los desafíos de un nuevo milenio que comienza.

La celebración del jubileo tendría que ser una oportunidad adecuada para celebrar los logros y las luchas de las comunidades cristianas por conseguir mejores condiciones de vida; al mismo tiempo tendría que ser un momento para tomar fuerzas para responder adecuadamente a los desafíos sociales que nos encontramos en un nuevo milenio que comienza bajo el imperio neoliberal, excluyente de las mayorías empobrecidas¹⁵.

15 J. M. VIGIL, “Seguir a Jesús bajo el imperio neoliberal en América Latina”, en *Globalización, neoliberalismo y resistencia*, Managua, Lascasiana, 1996, p.179-199.

2.1. La apertura hacia el Espíritu

En Hch 1-2 encontramos una cierta tensión entre la tendencia institucionalizadora (para lo cual lo importante era la reconstitución del número de los 12 apóstoles) y la irrupción del Espíritu que empuja a los/as seguidores/as de Jesús a cambiar de mentalidad, a salir del círculo cerrado del judaísmo y formar un movimiento misionero que tiene como límite el mundo entero.

De cara a un nuevo milenio las comunidades cristianas tendrán que re-inventar su praxis para que ésta esté de acuerdo con los desafíos de un nuevo milenio que comienza marcado por la grande brecha entre ricos y pobres, entre los países del norte y los países del sur y por la exclusión de las grandes mayorías empobrecidas por la distribución desigual de las riquezas. Ver la opresión de nuestros pueblos, escuchar sus gritos, tener un corazón compasivo, y junto con las organizaciones populares y comunitarias intentar dar una respuesta creyente, será un desafío fundamental e insoslayable.

2.2. Mantener la memoria histórica del proyecto de Jesús

En el centro de la vida y de la praxis de la comunidad cristiana está Jesús, su vida, su Proyecto, su muerte y su resurrección. Por eso es importante comparar continuamente nuestra praxis con la de Jesús, para ver hasta qué punto está guiada por sus criterios, por su forma de ver la realidad y de actuar sobre ella transformándola.

Se hace necesario re-formular nuestros procesos de formación y de educación en la fe. ¿Hasta qué punto estos ayudan a nuestras comunidades a identificarse con el Jesús que asumió la causa de los débiles y excluidos sociales? ¿Hasta qué punto hemos manipulado la figura de Jesús, identificándola con el Señor todopoderoso que se pone del lado de los que tienen poder y dinero en nuestras sociedades?

Nuestras celebraciones de fe tienen que seguir haciéndose en un clima de alegría, sencillez y compromiso liberador; será siempre la memoria de Jesús lo que estará en el centro de nuestras fiestas comunitarias; y esa memoria nos ayudará a retomar las fuerzas que necesitamos para mantenernos en el camino de salvación que hemos escogido y que da sentido a nuestras vidas.

2.3. Hacer una re-lectura inculturada de la Palabra de Dios

En el acontecimiento de Pentecostés se nos dice que mientras los Galileos hablaban en su lengua natal todos los extranjeros escuchaban en su propia lengua. Eso fue posible por la presencia del Espíritu. Hoy también se nos invita a inculturar el mensaje, de tal manera que éste llegue a cada persona en su propia realidad cultural. Sólo así la Palabra se hará carne y producirá los frutos de amor y de justicia que necesitan nuestras sociedades estructuralmente injustas.

Es necesario y urgente re-leer la escritura desde los acontecimientos que vivimos, desde los desafíos que nos presenta la realidad de la vida que nos toca vivir. Hacer una lectura fundamentalista de la Palabra, que no parte ni interpela la vida, sería quitarle toda su fuerza actualizante y transformadora.

2.4. Mantener y re-crear nuestros sueños y proyectos alternativos¹⁶

El texto de Joel, citado en Hch 2,17-21, nos dice que como fruto de la efusión del Espíritu, muchas personas se convierten en profetas. Como consecuencia, como sucedía con los/as portavoces de Dios, los jóvenes tienen visiones y los ancianos tienen sueños.

Vivimos en un mundo en el que algunos proclaman el fin de la historia, el fin de los sueños que han permitido que hasta ahora muchos hombres y mujeres hayan sido capaces de vivir de una forma alternativa. Esta misma situación hace más urgente la re-creación de nuestros sueños. Se necesita tener corazón de profeta para seguir soñando, a pesar de la situación de desesperanza que vivimos en el Continente¹⁷, para seguir creyendo en la promesa de Dios: “Nuevos cielos y nueva tierra, en los que habite la justicia” (3,13).

Mucha gente en América Latina y el Caribe, inserta en las luchas por conseguir mejores condiciones de vida para las mayorías populares excluidas, tiene la convicción de que en la actual coyuntura no existen las condiciones para la realización de grandes proyectos alternativos. Por eso se hace necesario trabajar y vivir de forma alternativa, desde lo pequeño, desde lo simple, desde la cotidianidad. Pequeños proyectos alternativos, que se pueden ir coordinando con otros, podrán convertirse en grandes proyectos en un futuro próximo o lejano, cuando las circunstancias así lo permitan.

2.5. Promover la creación de organizaciones comunitarias y populares alternativas

Como fruto de la llegada del Espíritu el grupo de los/as seguidores/as de Jesús se constituye en una comunidad de gente que vive de acuerdo al mandamiento del amor liberador de Dios. Tenemos la misión de hacer llegar el Evangelio hasta los confines del mundo. Sin embargo no se trata sólo de un anuncio que se quede en el aire. Tal como lo hizo Jesús es necesario constituir núcleos comunitarios en donde se haga presente el Proyecto de Dios. Pablo de Tarso también nos enseñó con su praxis, la importancia de constituir núcleos comunitarios en todos los lugares posibles.

Esas pequeñas comunidades cristianas, esos grupos comunitarios y populares, situados en cada rincón o sector del barrio o comunidad rural, se convertirán en una luz en medio de la oscuridad. Se constituirán al mismo tiempo en un elemento aglutinador e integrador de las organizaciones populares y comunitarias que luchan por conseguir mejores condiciones de vida para todos/as.

La opción por la pequeña comunidad profética supondrá que las iglesias cristianas tengan que cuestionarse sus métodos tradicionales y actuales, para que la Palabra de vida llegue al corazón del mayor número de personas posible.

¹⁶ G. GIRARDI, “Para una alternativa a la globalización cultural y educativa”, en *Globalización, neoliberalismo y resistencia*, Managua, Lascasiana, 1996, p.135-148.

¹⁷ J. M. VIGIL, *Aunque es de noche...*, p.17-62.

2.6. Defender la necesidad y la urgencia de dar a cada uno según sus necesidades

Las comunidades cristianas tienen hoy el desafío de seguir viviendo, en su interior, el ideal de las primeras comunidades de la comunión de bienes, donde nadie llamaba suyo lo que tenía, lo ponía a disposición de los demás, y cada uno/a recibía según sus necesidades. La consecuencia de esto era la ausencia de necesitados/as en medio de la comunidad.

Ese ideal de vida que se tiene que vivir al interior de la comunidad se puede convertir también en una propuesta alternativa para la organización socio-económica que se ha impuesto en nuestras sociedades “neoliberalizadas”.

Al intentar vivir alternativamente es probable que muchos/as nos tomen por ilusos/as. Sin embargo eso no quiere decir que no tengamos que seguir proponiendo que el ideal cristiano de una sociedad justa es aquel en donde las personas estén antes que el dinero y el mercado; por eso seguiremos defendiendo que lo más justo y humano es que cada persona tenga lo suficiente para tener sus necesidades básicas cubiertas, ya sean éstas de índole material o espiritual.

2.7. Asumir la conflictividad

Como hemos mencionado más arriba, la comunidad cristiana tiene su origen en la decisión de Dios de enviar a su Hijo para que hiciera realidad su Proyecto de vida en plenitud para todos los hombres y mujeres que acogieran dicho Proyecto. El Hijo, para realizar su misión tuvo que asumir la conflictividad que conllevaba su palabra des-estabilizadora y su praxis liberadora. La conflictividad fue subiendo de tono hasta llegar a la muerte en cruz aplicada a los peores malhechores por el imperio romano. Sin embargo la resurrección fue la confirmación de la validez de la palabra anunciada y de las acciones realizadas.

Los/as seguidores de Jesús, organizados/as en comunidades cristianas cuentan con la presencia del Espíritu que les fortalece para seguir siendo testigos/as de Jesús aún en medio de las tensiones y los problemas que vienen como consecuencia de la vivencia comprometida de la fe.

La capacidad profética de nuestras comunidades, que necesariamente tienen que enfrentar los efectos y las consecuencias del sistema neoliberal, se demostrará por su constancia en seguir creyendo en el Proyecto de Dios, en seguir denunciando la maldad intrínseca del proyecto de muerte neoliberal y seguir mostrando el testimonio de gente insobornable, cuyas conciencias no están en pública subasta.

En **conclusión**, la celebración del año jubilar, es una buena ocasión para celebrar junto a nuestros pueblos, a sus organizaciones populares y comunitarias lo que hemos logrado como parte de nuestro proyecto de defensa de la vida. Es también la ocasión propicia para analizar seriamente la praxis que debemos proyectar y asumir de cara a un nuevo milenio proyectos alternativos, en un mundo que ha impuesto la dictadura del mercado, que ha profundizado las diferencias sociales y ha condenado a la muerte prematura a millones de seres humanos.

Bibliografía escogida

- Aguirre Monasterio, R. / Rodríguez Carmona, A., *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Verbo Divino, Estella 1994
- Aguirre Monasterio, R. / Rodríguez Carmona, A., *La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX*. Verbo Divino, Estella 1996.
- Arens E., *Serán mis Testigos. Historia, actores y trama de Hechos de Apóstoles*, CEP, Lima 1996
- Benoit P., Qumran et le Nouveau Testament, en *NTS* 7 (1960-61) p.287-288
- Bottini G.C., *Introduzione all'opera di Luca*. Aspetti teologici, Franciscan Printing Press, Jerusalén 1992
- Cassidy R., *Society and Politics in the Acts of the Apostles*. Orbis Book, Mariknoll 1989
- Comentario Bíblico Internacional*. Verbo Divino, Estella 1999
- Fitzmyer J.A., Jewish Christianity in Acts in Light of the Qumran Scrolls, en E. Keck-J.L. Martyn, *Studies in Luke-Acts*, Nueva York 1996
- Girardi G., Para una alternativa a la globalización cultural y educativa, en *Globalización, neoliberalismo y resistencia*, LASCASIANA, Managua 1996, p.135-148
- Richard P., *El movimiento de Jesús después de su resurrección y antes de la Iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles*, Verbo Divino, Quito 1998
- Richard P., As diversas origens do cristianismo. Uma visão de conjunto (30-70 dC) en *RIBLA* 22 (1995) p.7-21
- Richter Reimer, I., Lembrar, transmitir, agir. Mulheres nos inícios do cristianismo, en *RIBLA* 22 (1995) p.45-59
- Richter Reimer, I., *Women in the Acts of the Apostles. A feminist Liberation Perspective*. Fortress Press, Minneapolis 1995.
- Rius-Camps J., *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia Cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1-12*, Ed. El Almendro, Córdoba 1989
- Rius-Camps J., Orígenes del cristianismo. Perspectiva de Lucas (Hch I-XII) en *Biblia y Fe* 18 (1992) p.65-110
- Roloff J., *Hechos de los Apóstoles*. Cristiandad, Madrid 1984
- Schelkle K.H., *La comunità di Qumran e la chiesa del NT*. Roma 1970
- Vigil J. M., Seguir a Jesús bajo el imperio neoliberal en América Latina, en *Globalización, neoliberalismo y resistencia*, LASCASIANA, Managua 1996, p.179-199

Vigil J.M., *Aunque es de Noche. La “hora espiritual” de América Latina en los 90*, Verbo Divino, Santafé de Bogotá 1996, p.17-62

Wikenhauser A., *Los Hechos de los Apóstoles*. Herder, Barcelona 1973

Frank Pimentel

Apartado 142

San Cristóbal

República Dominicana

LA PREPARACIÓN DEL CAMINO HACIA EL JUBILEO Y SUS MÁRTIRES

Resumen

Partiendo de una presentación del concepto de Jubileo en la Biblia, el presente artículo enfoca las demandas de justicia social con un sentido más amplio, teniendo en cuenta a los oprimidos y empobrecidos en general. Así mismo, el Jubileo considerado como un tiempo especial de liberación, se presenta como un camino abierto, señalado y transitado por muchos mártires que encarnaron los sufrimientos y esperanzas de muchos pueblos en diferentes épocas, evocándose la memoria de algunos.

Abstract

Abstract After an exposition of the biblical notion of the jubilee, this article focuses on the demands for social justice in a wider and more comprehensive sense, taking into account the oppressed and impoverished especially. Likewise, as a special time for liberation, jubilee is disclosed as an open road, pointed out and traversed by thousands of martyrs who embodied the suffering and the hope of their peoples through the ages. The inspiring memory of some of those martyrs is evoked here.

I. El Jubileo en la Biblia

Debido al sentido y uso tan amplio que se le está dando ultimamente al término “Jubileo”, es apropiado comenzar con una definición bíblica, tratando de ser fieles al sentido original en su contexto. Así, con esta base, resulta más fácil considerar sentidos análogos y su pertinencia.

Para esto se propone hacer un breve recorrido por los textos de referencia principales. Sin duda es Lv 25,8-55 el texto más extenso sobre el asunto, y el que da informaciones más amplias sobre su alcance. El texto citado de Lv 25 pertenece a lo que se conoce como “Ley de Santidad” (Lv 17-26), que es un código de leyes referidas al culto y al sacerdocio, originado en la época postexílica¹. Es en este capítulo donde aparece el término *yôbel*, que se traduce como “Jubileo” por la influencia del latín *iubileus*².

¹ Cf. REIMER, Haroldo, “Leis dos tempos jubilares na Bíblia”. Ensaio de uma perspectiva histórica, *Estudos Bíblicos* 58, Petrópolis/São Leopoldo, 1998, p.17.

² En su origen hebreo, *yôbel* es un término antiguo para designar un carnero y luego el cuerno del carnero que era utilizado como una trompeta para anunciar celebraciones muy solemnes, y en este caso el jubileo. Más adelante, este instrumento rudimentario de viento se denominó *sôfar*, término con el cual es ampliamente conocido hasta hoy.

Así, en el contexto bíblico, “Jubileo” significa un tiempo especial, luego de siete semanas de años (el año número 50). En el propio texto (Lv 25,10a) se proclama, de manera sintética pero clara, el significado básico de este año como “año especial” (santo) y tiempo de “liberación” (en hebreo *deror*³) para la tierra y todos sus habitantes.

En la Biblia, y particularmente en los códigos legales del pentateuco, la concepción del Jubileo (Lv 25), está estrechamente ligada a las leyes sobre el “sábado”, día de descanso semanal (cf. el cuarto mandamiento en Ex 20,8-11; Dt 5,12-15, y otras formulaciones más antiguas como Ex 23,12 y 34,21); y sobre todo a las formulaciones legales referidas al séptimo año, “año sabático” para el descanso de la tierra y sus habitantes (cf. Ex 21,1-11; 23,10-11; Lv 25,1-7; Dt 15,1-18; Jr 34,8-22)⁴.

En la formulación del cuarto mandamiento sobre el “sábado” en las dos versiones mencionadas del decálogo (Ex 20 y Dt 5), se remarca la coincidencia de ambos en lo que se refiere al alcance humanitario y social como día de descanso, una pausa en el trabajo para todos los habitantes (incluyendo siervos y animales); siendo a su vez significativa la doble argumentación que se da en sendas versiones para la justificación del mismo. En Ex 20,11 es el recurso a la teología de la creación, el principio constitutivo del cosmos; y en Dt 5,15, será la teología del éxodo, memoria viva y recurrente de la prodigiosa liberación de la esclavitud de Egipto.

En lo que concierne al “año sabático”, son varios los textos que abordan desde diferentes perspectivas. Ex 21,1-11 y 23,10-11 pertenecen a un antiguo conjunto de leyes conocido como Código de la Alianza (Ex 20,22 - 23,33), cuyo origen estaría ligado a la influencia del profetismo radical del siglo VIII (Amós, Oseas, 1-Isaías, Miqueas), con un fuerte énfasis en un pacto social (*berit*) y en la justicia⁵. En Ex 21,1-11, se establece la liberación de los esclavos, y en Ex 23,10-11 se presentan ordenanzas para el descanso de la tierra formuladas como una ley humanitaria, poniendo el producto de la tierra de ese año a disposición de “los pobres del pueblo” y de los animales del campo.

Es probable que el origen de dichas disposiciones sean actualizaciones de antiguas prácticas relacionadas con el tratamiento y respeto por la tierra en una economía agraria primitiva, que luego fueron tomando un matiz social y hasta religioso. Se comprende también que la proclamación de este año de descanso para la tierra no tendría jurisdicción universal, sino local, pues de lo contrario pondría en bancarrota a la economía de toda la región.

Por último, el texto de Jr 34,8-22, refleja con mucho realismo la fragilidad de este tipo de pactos sociales y las dificultades con que se encontraban frecuentemen-

³ En hebreo *deror* es un término poco frecuente que aparece en Lv 25,10; Is 61,1; Jr 34,8,15,17 y Ez 46,17, referido principalmente a la liberación de esclavos o presos, y a la condonación de deudas (cf. ALONSO SCHÖKEL, Luis, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Madrid 1994, p.183)

⁴ En cuanto al contenido, alcance y argumentación de los textos señalados, no es objeto del presente trabajo hacer un análisis detallado de las diversas variantes y estratificaciones que representan. En este aspecto serían útiles varios de los artículos del presente número de *RIBLA*, como así también los de REIMER (ver nota 1) y CRÜSEMANN, Marlene y Frank, “O ano que agrada a Deus”. As tradições do ano da remissão e do ano jubilar na Torá e nos Profetas, Antigo e Novo Testamento (Dt 15; Lv 25; Is 61; Lc 4), *Estudos Bíblicos* 58, Petrópolis/São Leopoldo, 1998; y además el libro de NORTH, Robert, *Sociology of the Biblical Jubilee* (série: Analecta Biblica 4), Roma: Pontifical Biblical Institute, 1954). Aquí sólo nos limitaremos a señalar algunos aspectos que consideramos relevantes.

⁵ Cf. REIMER, p.17.

te en su implementación. Aquí, en un contexto de amenaza externa, por la influencia de la profecía de Jeremías, se proclama un año sabático en acuerdo con la dirigencia y los patrones, disponiendo la libertad de los esclavos. Luego, pasado el peligro y para escándalo del profeta, los patrones volvieron a apoderarse de sus exsiervos y los volvieron a someter a la esclavitud, ultrajando de esta manera, deliberadamente los preceptos de Yavé.

Sintetizando los principales aspectos que incluye el Jubileo bíblico, a saber:

a) El descanso de la tierra: contempla disposiciones de respeto y buen trato a la tierra en sí misma, incluyendo muchas veces preceptos humanitarios como el del “rebusco” (Lv 19,9-10; 23,22), en orden de favorecer a los marginados del sistema (pobres y extranjeros). Se afirma que la tierra es de Yavé, quien la presta provisoriamente a sus usuarios (Lv 25,23).

b) La restitución de tierras y propiedades a sus dueños originales: agrupa disposiciones contra la acumulación ilimitada e injusta de bienes, con el objetivo de proteger y evitar el despojamiento de los pequeños propietarios. Representa una reforma agraria periódica que procura distribuir con justicia los bienes y propiedades, contra el latifundio y los monopolios.

c) El perdón de las deudas: considerando el duro sistema tributario que señala el contexto bíblico, imperante en diferentes tiempos y lugares, es bien comprensible la situación agobiante a que estaba sometida la gran mayoría de la población. En este contexto, no exageran los textos bíblicos cuando describen el sometimiento a la esclavitud, cuando no a la prisión, de aquellos que habían caído en desgracia y no podían pagar.

d) La liberación de los esclavos: aquí se hace especial referencia a los que habían caído en situación de esclavitud por deudas, pero también a todos aquellos que por diferentes razones estaban en dicha situación.

Cabe señalar además, que en el contexto de la legislación bíblica existen disposiciones legales que permitían el “rescate” de propiedades y personas, como recurso alternativo a la espera del “año sabático” o “Año Jubilar”. En este tipo de gestión debía intervenir el goel, quien tenía el derecho al rescate, y que usualmente era un pariente cercano. Un testimonio de este tipo de disposiciones y prácticas, se encuentra en lo que se conoce como ley del levirato (Dt 25,5-10) y en Rut 4,1-12.

De esta manera tenemos los lineamientos principales que orientan el sentido del “Jubileo bíblico”, como un año santo, un tiempo especial (kairós) de liberación para la tierra y todos sus habitantes. Esto también implica la denuncia de la injusticia social que causa la escandalosa existencia y proliferación de pobres y excluidos, y una actualización constante de la teología del éxodo (cf. Lv 25,38.42.55; Dt 5,15; 15,15; Jer 34,13).

II. La memoria de los mártires que señalaron el camino hacia el “Jubileo”

El presente inciso está dedicado a todos aquellos, que de una u otra manera, de forma individual o colectiva, religiosos o no, creyeron en un “Jubileo”. Aquellos que lo soñaron, lo proclamaron y hasta dieron su vida para que se hiciera realidad.

De aquí en adelante tomaremos el término “Jubileo” en su estricto sentido de “Jubileo bíblico” que definimos más arriba, sino que lo utilizaremos con un sentido más amplio, designando un tiempo de liberación para los oprimidos y empobrecidos en general.

Así también se justifica hablar de mártires con relación al “Jubileo”, aun sabiendo que la mayoría de ellos no apoyaban su línea de acción en los textos bíblicos referidos en el inciso anterior, y que el término ni siquiera estaba en boga en otras épocas. Por lo tanto, en este caso, el término utilizado no sería lo más importante, sino su analogía de contenido y proyección con las ideas que animaron la acción de aquellos mártires. Éstos seguramente coincidirían con la actual propuesta de “Jubileo”, sobre todo si lleva al compromiso, la unión y la movilización concreta en dicho sentido.

Por motivos de espacio, sólo se hace mención de algunos nombres que ya son emblemáticos en las luchas por un mundo más justo y solidario; sin dejar de resaltar desde un comienzo su estrecha relación con los pueblos oprimidos de todos los tiempos, que nunca se conformaron o acostumbraron a las injusticias, y que siguen soñando y luchando, muchas veces de manera anónima y callada, por un “Jubileo”. Ellos, son a su vez el terreno más fértil donde se actualiza la memoria y el testimonio de los mártires.

A pesar de los poderes totalitarios de turno y de la siempre compleja realidad que ha rodeado su actuación, nunca faltaron “testigos” fieles, que se transformaron involuntariamente en “mártires” obedeciendo la palabra profética y el Evangelio. Éstos no se dejaron acobardar por las consecuencias que su mensaje podría causar: la movilización, las crisis y tensiones, a veces profundas, a las cuales casi indefectiblemente se veían enfrentados; y no se confundieron ni dejaron relativizar la urgencia del llamado a luchar contra todo tipo de injusticia.

Un elemento esencial de esa lucha ha sido su actitud decidida para la acción, de resistencia y denuncia constante hacia los responsables de la injusticia y la explotación, donde quiera que fuere. Es finalmente este enfrentamiento con los detentores del poder y la riqueza lo que distingue al verdadero profeta y lo que lo deja expuesto a todo tipo de peligros y persecuciones. Podríamos decir que ayudar a los pobres en sus necesidades, está ampliamente aceptado como buena acción humanitaria y cristiana, e incluso existen ministerios gubernamentales y ONG que se ocupan de ello; pero cuestionar el origen de esa pobreza e injusticia, produce casi únicamente problemas y enemigos. Dom Helder Câmara⁶, ex obispo de Olinda y Recife en Brasil, y verdadero testigo de la fe en América Latina, lo sintetizaba de la siguiente manera: “cuando doy de comer a los pobres, dicen que soy un santo; cuando pregunto por qué esos pobres no tienen qué comer, dicen que soy un comunista”. Cabe reflexionar si no es por esa razón que auténticos profetas como Camara, en vez de premios Nobel, recibieron persecuciones y censuras de todo tipo.

Como se ha sugerido anteriormente, el sueño y la lucha por un “Jubileo” no es monopolio exclusivo de los cristianos o religiosos en general, pero el objeto del presente trabajo, es iluminar la riqueza de la tradición bíblica en tal sentido y la memoria de una iglesia que nació de la sangre de los mártires, como nos lo recuerda la

⁶ Cf. Varios, *Dom Helder Câmara. Testigo de la fe en América Latina*, (Buenos AiresSan Pablo: Paulinas, 1986).

Carta Apostólica Tertio Millennio Adveniente⁷, reconociendo hasta qué punto esto es esencial y constitutivo de nuestra fe. En ese aspecto los cristianos tenemos un compromiso indelegable.

Han pasado los años, ha cambiado la política, la economía, los modos de producción y los discursos que los justificaban; la ciencia ha aportado conocimientos más profundos sobre la naturaleza y el universo; el hombre ha alcanzado verdaderos milagros en la era tecnológica, “pero” a pesar de todo este “progreso”, las desigualdades e injusticias, no sólo se han mantenido, sino que se han incrementado de manera desproporcionada. Es por esta razón que el ideario del Jubileo, con sus demandas de justicia social, y la memoria de los mártires caídos en pos de ese ideal, están más presentes que nunca.

En el comienzo de su ministerio profético, Jesús fue un día a la sinagoga de su ciudad, Nazaret, y leyó un texto del libro de Isaías: “El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor” (Lc 4,18-19)⁸.

“Las palabras y las obras de Jesús constituyen de este modo el cumplimiento de toda la tradición de los Jubileos del Antiguo Testamento... Una de las consecuencias más significativas del año jubilar era la *emancipación de todos los habitantes necesitados de liberación*... El año jubilar debía devolver la igualdad entre todos los hijos de Israel... (y) debía servir de ese modo al restablecimiento de esta justicia social”⁹.

De esta manera Jesús se convierte en un referente central, catalizador de las tradiciones proféticas veterotestamentarias, y primogénito de toda una genealogía de mártires posteriores. Entre ellos destacamos los nombres de Dietrich Bonhoeffer, Martin Luther King Jr. y Enrique Angelelli. Todos ellos fueron cristianos llevados por su fe a hacer opciones decisivas a las cuales se apegaron hasta las últimas consecuencias en los diferentes contextos en que les tocó vivir y servir.

Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) fue un pastor y teólogo alemán, ejecutado por el Tercer Reich, en el campo de exterminio nazi de Flössenburg, la madrugada del 9 de abril de 1945, poco antes de que finalizara la Segunda Guerra Mundial.

Desafortunadamente Bonhoeffer no es de los teólogos más renombrados o conocidos en el mundo cristiano, cosa que no desmerece la importancia de su obra y su visión. A menudo la fama y el reconocimiento no son los signos distintivos de los verdaderos profetas, quienes casi permanentemente se ven envueltos en polémicas, cuestionados y acusados de agitadores. En todo caso cabe preguntarse sobre los criterios e intereses de quienes controlan el saber, para decidir qué es teología y la forma de hacerla.

Todavía queda mucho camino a recorrer para descubrir y apreciar en su justa medida el aporte de Bonhoeffer al mundo cristiano, y a la sociedad en general. De cualquier manera, con el correr de los años la figura de Bonhoeffer se ha venido agrandando, y se ha constituido en un símbolo irreductible de una espiritualidad

⁷ JUAN PABLO II, *Mientras se aproxima el tercer milenio. Carta Apostólica del Sumo Pontífice en preparación al Jubileo del Año 2000* (Buenos Aires: Claretiana, 1994) art.37.

⁸ *BJ*, 1967.1998.

⁹ JUAN PABLO II, art.12 y 13.

creadora de comunidad y comprometida en la lucha contra los poderes totalitarios y la discriminación. Estos aspectos son los que hacen a Bonhoeffer tan cercano y reconocible desde nuestra América Latina, brindando valioso material orientador para los proyectos de liberación.

Bonhoeffer tuvo una corta, fecunda y sobresaltada vida activa, que le llevó rápidamente a verse censurado y perseguido, teniendo que optar muchas veces por la clandestinidad. Y aunque provenía de una clase social acomodada, voluntariamente buscó desprenderse de sus privilegios, acercándose a los más pobres y marginales en la sociedad.

Como teólogo buscó en Cristo la base de todo el desarrollo de su pensamiento, aunque más que teólogo prefería considerarse predicador, poniendo siempre el púlpito más alto que la cátedra. Como creyente consideraba de fundamental importancia el concepto de Iglesia, y no veía futuro sin una reconsideración profunda y renovada de dicho concepto, tan devaluado en el protestantismo de su época.

Bonhoeffer como hombre de acción, comprometido con la realidad socio-política de su tiempo, reclamaba una participación directa de la Iglesia, cumpliendo el rol que le correspondía como tal: en primer lugar como vigilante frente al Estado de los derechos de toda la población, luego en la asistencia a las víctimas de discriminación e injusticia, y en última instancia intentando detener de alguna manera la maquinaria estatal¹⁰.

Uno de los aspectos centrales en la vida y ministerio de Bonhoeffer, fue su profunda confianza en un único Dios, Señor de la historia, y su eterna palabra presente en la comunidad de creyentes. Siempre se esforzó en ser obediente a la misma hasta las últimas consecuencias. Fue decisivo también su fino discernimiento sobre cuál era la verdadera batalla que se estaba librando y las consecuencias que eso implicaba. Cabe recordar los poderosos aparatos de propaganda nazi, para reconocer que aquello no era tarea fácil ni obvia. Bonhoeffer fue un hombre que se quedó en su país, a pesar de muchas recomendaciones en contra, y se jugó en medio de una tormentosa y compleja realidad como la de Alemania en las décadas del 30 y 40.

Quizás uno de los aportes importantes y pertinentes de la espiritualidad de Bonhoeffer para el mundo de hoy, es la unidad e integración de la vida interior y la acción política. Estos aspectos que muchas veces se presentan como antagonicos, en Bonhoeffer están profundamente unidos y se complementan¹¹.

“La obediencia sólo se aprende obedeciendo, no preguntando. Sólo en ella conozco la verdad. En medio de la división de nuestra conciencia y de nuestro pecado llega a nosotros la llamada de Jesús a la sencillez de la obediencia”¹².

Martin Luther King Jr. (1929-1968) fue un pastor bautista afroamericano, que desplegó su actividad principalmente en los estados del sur de EEUU, conocidos por su animosidad racista. King se convirtió en uno de los líderes mundiales más importantes en la lucha por los derechos civiles y la igualdad entre los seres humanos, encabezando un movimiento de concientización y lucha contra los poderes segregacio-

¹⁰ Cf. ZORZIN, Alejandro, “La Iglesia ante el estado: Dietrich Bonhoeffer y la cuestión judía (marzo/abril de 1933)”, en: *Dietrich Bonhoeffer a 50 años de su ejecución por el tercer reich*, Cátedras Carnahan 1995 (Buenos Aires: ISEDET, 1998) p.142-43,150.

¹¹ Cf. HEISE, Ekkehard, “La espiritualidad de Dietrich Bonhoeffer”, en: *Dietrich Bonhoeffer a 50 años de su ejecución por el tercer reich*, p.72.

¹² BONHOEFFER, Dietrich, *El precio de la gracia* (Salamanca: Sígueme, 1986) p.43.

nistas establecidos. Por esto tuvo que afrontar muchas veces la cárcel, todo tipo de amenazas y campañas de difamación, y finalmente la muerte.

Su fogosa predicación, cargada del más puro espíritu profético bíblico, su fuerza de voluntad y carisma, le llevaron a ser un auténtico representante de su pueblo, sin que esto le impidiera ampliar rápidamente el alcance de su causa, atrayendo a afroamericanos más radicales, a muchos blancos y a no pocos intelectuales. También, asumiendo las implicancias de su propio mensaje en materia política, se declaró abiertamente contra la guerra de Vietnam.

King extrajo del sistema democrático una gran fuerza moral, nacida durante las duras pruebas de la historia y las creencias norteamericanas; emergiendo de esta manera una asombrosa unión de gentes con anhelos semejantes para desafiar a las jerarquías, y para cuestionar si Dios y líder eran sinónimos de “blanco”.

A pesar de las diversas situaciones y tipos de violencia a las que se vio expuesto, King fue un tenaz partidario de un pacifismo a ultranza, método tomado de Gandhi en su lucha por la liberación de la India, y que podría describir como la resistencia activa no-violenta. “Sabemos por dolorosa experiencia que la libertad nunca la concede voluntariamente el opresor. Tiene que ser exigida por el oprimido”¹³, decía King.

La implementación de esta metodología en su movimiento, le llevó a organizar diversas acciones civiles, como la convocatoria de boicots y el llamado a la desobediencia civil. Planificó un “escandaloso” campamento antipobreza en la capital del país, donde posteriormente también lideró una marcha y concentración multitudinaria (1963). Allí proclamó un vibrante mensaje, que se constituyó en una de las más bellas páginas de su visión profética: “tuve un sueño”. Asimismo es oportuno recordar, que dicho sueño de igualdad entre los hombres, más de una vez se le transformó en pesadilla, cuando veía la violencia y agresividad que despertaba en algunos sectores más extremistas de la sociedad.

“El mandamiento de amar a nuestros enemigos, lejos de ser la piadosa exhortación de un soñador utópico, es una necesidad absoluta si queremos sobrevivir. El amor hasta para nuestros enemigos es la clave para resolver los problemas de nuestro mundo”¹⁴.

Martin Luther King Jr. fue asesinado en Memphis, Tennessee, el 4 de abril de 1968.

Enrique Angelelli (1923-1976) fue un obispo católico de La Rioja (Argentina) comprometido con su pastoral, que luchó por la justicia y la paz, siendo la voz de los sin voz. Le tocó vivir su ministerio en una época de grandes turbulencias políticas que agitaban el continente, sufriendo el hostigamiento de las oligarquías terratenientes locales y las políticas represoras de las dictaduras nacionales.

Imbuido del espíritu de cambios que se operaban en su iglesia a partir de la década del 60, se identificó fielmente con las líneas directrices y conclusiones del Concilio Vaticano II. Puso todo su esfuerzo y entusiasmo para llevarlas al terreno de los hechos, siempre “con un oído en el pueblo y otro en el Evangelio”.

“Enrique Angelelli, obispo y mártir, fue pionero en la Argentina de una Iglesia preocupada no de sí misma sino por el mundo y la historia que transitaba, una

¹³ KING, Martin Luther Jr., *Porqué no podemos esperar*, (Barcelona: Aymá, 1968) p.110.

¹⁴ KING, Martin Luther Jr., *El clarín de la conciencia* (Barcelona: Aymá, 1969) p.8.

Iglesia entregada al servicio de todo el hombre y de todos los hombres, como signo e instrumento del Reino. Y que ésta es la causa por la que fue considerado ‘peligroso’ por ricos y opresores, y tachado de temporalista por gente de la institución-Iglesia anclada en el pasado”¹⁵.

A pesar de su fidelidad a Jesucristo, a su Iglesia y al pueblo, y de tener la confianza personal del papa Pablo VI, Angelelli fue acosado y amenazado de muchas maneras. Tuvo que afrontar virulentas campañas cuyo único objetivo era desacreditarle públicamente, pretendiendo a toda costa asociarlo a la insurgencia revolucionaria de izquierda y calificándolo como obispo rojo, comunista o tercermundista.

Es oportuno señalar que la línea de acción desplegada por Angelelli, surgía del propio imperativo del Evangelio liso y llano, y una decidida “opción preferencial por los pobres” definida por la misma Iglesia en el Concilio Vaticano II. Pero igualmente Angelelli, como otros mártires de su época, empezó a transitar una senda tremendamente incómoda y peligrosa, acosado por el enemigo declarado (las dictaduras), y dentro de su institución eclesiástica, por lo menos sospechado por reconocidos representantes del clero que adherían a la tradicional postura de neutralidad complaciente.

Pero Enrique Angelelli hoy es ejemplo de una vida de fe fecunda, fundamentalmente porque hubo un pueblo que comprendió su mensaje; un pueblo empobrecido y postergado, de una región olvidada por los centros urbanos e industriales del país. Ese pueblo, que muchas veces fue atemorizado y paralizado por la soberbia de los patrones y los dueños del poder, percibió quizás por primera vez un aire nuevo, una verdadera Buena Noticia.

Asimismo es importante reconocer, en lo que concierne a la institución eclesiástica, que Angelelli, tuvo el apoyo incondicional de varios obispos (tres o cuatro) y de muchos amigos, sacerdotes y laicos, que pertenecían a un sector de la Iglesia sensible al escándalo de la injusticia, y obediente al mandato evangélico de compromiso.

Angelelli tampoco fue el primero ni el único mártir contemporáneo de la Iglesia argentina, sino que hubo muchos más entre los que mencionamos al padre Carlos Mugica asesinado en 1974, la masacre en la comunidad palotina de San Patricio, el secuestro y posterior asesinato de Gabriel Longueville y Carlos de Dios Murias, dos sacerdotes bajo la responsabilidad del obispado de Angelelli, ocurrido días antes del atentado que le costara la vida al obispo.

Enrique Angelelli fue asesinado el día 4 de agosto de 1976, en el camino que va de Chemical a La Rioja. El hecho, que en un primer momento quiso hacerse pasar por un accidente de tránsito, luego fue comprobado por un dictamen de la justicia en 1986¹⁶.

“Mi vida fue como el camino pegadito al arenal,
para que la gente lo transite pensando:
¡ Hay que seguir andando nomás !”
(Enrique Angelelli)

¹⁵ Cita de Miguel Esteban Hesayne en el prólogo del libro de KOVACIC, Fabián, *Así en la Tierra, Una biografía de Enrique Angelelli* (Buenos Aires: Lohlé-Lumen, 1996) p.7-8.

¹⁶ Cf. KOVACIC, p.137.

III. El Jubileo hoy

Hemos ya revisado las fuentes bíblicas que nos dan los trazos principales del concepto de Jubileo como “tiempo especial de liberación”. Hemos destacado la vida de algunos mártires que encarnaron el sufrimiento y la esperanza de pueblos oprimidos, y que no sólo creyeron en la posibilidad de un “Jubileo” en esta dirección, sino que además ampliaron y actualizaron las demandas sociales.

Sin embargo, así como está instalada en la opinión pública actual la idea, aunque sea vaga, de un “Jubileo”, también se levantan preguntas que cuestionan su posibilidad de implementación hoy: ¿Es aplicable hoy la propuesta del Jubileo bíblico? ¿De qué manera? ¿Qué implicaciones y alcance tendría? Más allá de la cuestión sobre la historicidad de los Jubileos en el contexto bíblico: ¿Hasta qué punto es posible hoy un nuevo Jubileo? ¿De qué manera las nuevas formas de gobierno, la economía de mercado, los descubrimientos tecnológicos, las nuevas condiciones para el trabajo, afectarían la realización de un nuevo Jubileo?¹⁷

Buena parte de este tipo de preguntas son genuinas, sobre todo cuando están acompañadas de una firme voluntad de realizar avances concretos en pro de la justicia. Pero debemos reconocer que muchas veces son utilizadas sólo como excusas para esconder intereses propios, irresponsabilidad sobre hechos cometidos e indolencia. Un ejemplo claro de esta última actitud, es el consenso entre los países ricos, de que sería imposible reparar los daños materiales y morales causados por el colonialismo a los países explotados, debido a que en la práctica resultarían muy difíciles de calcular¹⁸. En contrapartida, resulta casi imposible comprender, cómo es posible que después de cinco siglos de explotación y saqueo de todo tipo de bienes (minerales, materias primas, mano de obra barata, etc.), los países pobres siguen con deudas exorbitantes, impagables y que crecen día a día de manera desproporcionada. Es evidente que esta historia no está muy bien contada.

No pretendemos que este sea el espacio para intentar responder todas estas cuestiones, pero sí señalar que el principio de la respuesta se encuentra fundamentalmente en una toma de posición frente a las injusticias que se siguen perpetuando actualmente, aunque sea bajo sistemas más sofisticados. Hemos visto que las injusticias siguen siempre, más o menos, en la misma línea, y básicamente tienen que ver con los excesos de los detentores del poder y la cada vez más injusta distribución de la riqueza¹⁹. Este es nuestro tema de fondo, y no la discusión de teorías económicas y políticas, sobre la viabilidad o no de una distribución más equitativa.

Muchas veces se plantea el tema de la justicia de forma teórica, como la búsqueda de una fórmula del equilibrio entre la “eficiencia económica” y la “justicia so-

¹⁷ GOTTWALD, Norman K., “The Biblical Jubilee: In Whose Interests?”, en: UCKO, Hans (ed.), *The Jubilee Challenge: Utopia or Possibility? Jewish and Christian Insights* (Ginebra: WCC Publications, 1997) p.38-40, levanta una serie de preguntas de este tipo que ayudan a ubicar y actualizar la cuestión del jubileo, salvando de cierta manera las distancias con el contexto bíblico.

¹⁸ Cf. Centre for Society and Religion, “The Jubilee 2000 Alibis concerning Reparation and Compensation”, en el Documento de trabajo: *Jubilee 2000* (281, Deans Road - Colombo 10 - Sri Lanka, 1998) punto (d).

¹⁹ SPRAY, Paul, “Five Areas for Jubilee Today”, en: UCKO, Hans (ed.), *The Jubilee Challenge: Utopia or Possibility?* p.137, indica que el sistema de mercado tiende a beneficiar al rico y no al pobre, y que en los últimos treinta años la brecha entre el 20 por ciento más rico y el 20 por ciento más pobre fue duplicada, pasando de 30 por 1, a 60 por 1.

cial”, pero mientras se espera el resultado de las ecuaciones, los pobres se hacen cada vez más pobres, y los ricos cada vez más ricos. De esta manera, resulta evidente que las injusticias y desigualdades, no son productos fortuitos, ni contingencias de un accidente involuntario e imponderable, y ni siquiera producto de la incapacidad de los técnicos, sino por el contrario, es el programa premeditado de la voluntad tenaz de ciertas minorías para apoderarse astutamente de lo que no es suyo. En este contexto, suena al menos sospechoso, cuando tecnócratas y políticos, utilizando el recurso a la razón, llaman a tener paciencia y moderación, cuando la realidad resulta cada vez más inmoderada.

El milenio se acaba y es tiempo de reflexión, autoevaluación y examen. Ésta es una práctica habitual para muchas personas en el final de cada año, cuanto más al final de un siglo y al final de un milenio. Entonces, ¿Habrà llegado el tiempo de un nuevo Jubileo? ¿Ya se cumplieron los siete o cincuenta años? En 1992, cuando se cumplieron 500 años del comienzo de la conquista y explotación del “Nuevo Mundo”, muchos se preguntaron si ya no era hora de un Jubileo. Hubo conferencias sobre ecología, se habló de tener un poco más de respeto por la “Pacha Mama” y el medio ambiente. Se hicieron campañas de revalorización de los pueblos aborígenes, proponiendo la devolución de tierras a sus habitantes originales. Hubo llamados de muy diversos sectores para proponer la condonación total o parcial de la deuda externa (y eterna) de los países “subdesarrollados”. Muchas de estas iniciativas están encuadradas en el concepto de Jubileo que hemos esbozado en el presente artículo, y debemos reconocer igualmente que en ese sentido “algo” se hizo.

Sin embargo, y a pesar de estos bien intencionados esfuerzos, ni siquiera se alcanzó a impedir que la brecha entre ricos y pobres se siga agrandando, y esto vale también para las iniciativas provenientes de asociaciones de diversas iglesias. Haciendo un poco de memoria, desde la década de los sesenta, se formaron muchas asociaciones de iglesias del mundo occidental para cooperar con las del Tercer Mundo, cooperación que no se limitó estrictamente a lo religioso, sino que incluyó también otros aspectos para el desarrollo²⁰. Entre esas iniciativas estuvo por ejemplo la creación de la Comisión sobre la Participación de Iglesias en el Desarrollo, en la asamblea del Concilio Mundial de Iglesias, Uppsala 1968. Lamentablemente hoy se puede constatar que luego de más de tres décadas de trabajo en pro del desarrollo, para reducir la pobreza en el Tercer Mundo, los países pobres están cada vez más pobres²¹.

Hoy tampoco hacen falta llamados de este tipo desde diversos sectores, como ONG, artistas y Juan Pablo II. En su Carta Apostólica en preparación al Jubileo del año 2000, además de proponer revivir el espíritu del Concilio Vaticano II y mantener viva la memoria de los mártires, el Papa se pronuncia explícitamente a favor de un esfuerzo solidario de todos los cristianos para demandar “una notable reducción, si no una total condonación, de la deuda internacional, que grava sobre el destino de muchas naciones”²².

²⁰ Cf. WIDYATMADJA, Josef P., “Partnership to Eliminate the Debt: A Historical Perspective”, en: UCKO, Hans (ed.), *The Jubilee Challenge*, p.184-185.

²¹ Ibid, p.185, también presenta un interesante cuadro comparativo, subrayando las similitudes entre la era colonial y la era de los programas para el desarrollo.

²² Cf. JUAN PABLO II, art.51.

Tomado en su sentido más amplio, podríamos decir que hoy ya es tiempo de un verdadero Jubileo que pase de la simple declamación, y que siempre es pertinente en tanto que continúen o se agraven las situaciones de injusticia, desigualdades y opresión. Al igual que el llamado profético de Isaías 61,1-2, que no establece una periodización determinada de siete o cincuenta años, para realizar las acciones de justicia que exige el Dios de Israel.

Por eso queremos sumarnos al clamor por justicia que surge de muchos pueblos empobrecidos y explotados, como lo expresa el Documento sobre la Colonización, realizado en Sri Lanka: “No queremos ayuda. Queremos justicia. Queremos compensación. Queremos reparación de todo lo que nos fue robado. La condonación de la deuda externa sería un pequeño paso en compensación, aunque insuficiente para la inmensa pérdida sufrida durante los últimos siglos. El objetivo mayor es cambiar las estructuras que perpetúan la injusticia”²³.

Samuel E. Almada

Camacué 252

1406 Buenos Aires

Argentina

²³ Centre for Society and Religion, “The Debt Trap and Impoverishment”, en el Documento de trabajo: *Christianity and Colonisation and Globalisation* (281, Deans Road - Colombo 10 - Sri Lanka, 1998) artículo 3 (traducción propia).

“ESCUCHEN LA TROMPETA DEL ESPÍRITU”: *Para que vivamos una espiritualidad del Jubileo*

Resumen

Partiendo de la concepción bíblica del Jubileo como un llamado de Dios para vivir una nueva realidad, este ensayo procura rescatar dimensiones importantes de la necesidad y urgencia de la práctica jubilar en la actualidad, tanto por parte de personas cristianas como por parte de instituciones eclesiológicas. A pesar del año 2000 estar marcado por solemnidades especiales, el tiempo del Jubileo es cotidiano. Para este desafío nos llama el Espíritu en la actualidad.

Abstract

Starting with the Biblical conception of the Jubilee as God's call to live a new reality, this essay seeks to recover important dimensions of the need and the urgency of jubilar activity at the present time, on the part of Christians as individuals and also on the part of ecclesiastical institutions. In spite of the special solemnities which mark the year 2000, the time of Jubilee is every day. It is to this that the trumpet of the Spirit is calling us now.

Todo fin de siglo provoca ondas de miedo e inquietudes sobre el fin del mundo. El fin del milenio favorece, todavía más, lecturas apocalípticas de la realidad. De esta forma, en esta oportunidad, el asunto fue asumido oficialmente y de forma positiva por la Iglesia Católica Romana. A través de la carta *Tertio Millenio Adveniente*, (noviembre 10 de 1994), el papa Juan Pablo II propuso el “Jubileo extraordinario del año 2000”. Él presenta el fin del milenio como un tiempo especial que trae consigo gracias y responsabilidades propias. Con algunas reticencias, la propuesta del “Jubileo 2000” recibió la aprobación de otras Iglesias y organismos ecuménicos. Incluso entidades de la sociedad civil y organizaciones no gubernamentales (ONGs) se reunieron en una campaña internacional que asumió el nombre dado por el papa: “Jubileo 2000”. Es una campaña ecuménica que pide la cancelación de las deudas de los países del tercer mundo.

En la encíclica, el papa se apoya en textos bíblicos y hasta relee la ley del Jubileo, actualizándola para la Iglesia y para el mundo. “Jubileo” es un término de-

¹ Marcelo BARROS, 54 años, monje benedictino y escritor. Fue cofundador del CEBI. Ha publicado 23 libros, de los cuales los últimos son la novela “A noite do Maracá” (Editora de la UCG-Rede) y “Conversando com Mateus” (CEBI, Paulus, Rede), un comentario al evangelio de Mateo a partir del diálogo con el judaísmo y otras religiones.

rivado de *yobel*, trompeta, instrumento usado para convocar el pueblo para los juicios. El Jubileo es el momento de la "trompeta" o del juicio de Dios para liberar el pueblo oprimido. Cada 50 años, la trompeta era tocada para iniciar el año del Jubileo. Debía realizarse la liberación de todos los esclavizados, cancelar las deudas y rescatar la liberación de la tierra.

Muchos afirman que en la historia del Israel bíblico, esta ley nunca fue puesta en práctica. El Jubileo sólo sería una meta espiritual a alcanzar, una palabra de Dios interpelando al pueblo y mostrando un camino. Conforme la antigua Halaká, una tradición judía, el *yobel* sólo podía ser practicado cuando todas las tribus de Israel estuviesen residiendo en su tierra. Solamente cuando la justicia social que se refiere a todo el pueblo está siendo realizada, pueden aplicarse las normas que correspondiesen a los derechos de cada familia y de cada individuo².

Cuando las personas leen la Biblia tienen la impresión de no encontrar realizaciones concretas del Jubileo. La tradición judía ve el año del Jubileo realizándose después de la entrada del pueblo en la tierra, según narra Nm 36,4. Cuando el profeta Ezequiel reglamenta las responsabilidades de los sacerdotes en el nuevo templo, él alude al año del Jubileo como una institución conocida y respetada (cf. Ez 46, 13-17).

El Jubileo refuerza los principios éticos que fundamentan las antiguas sociedades orientales y de manera particular la comunidad de Israel. En la historia de Israel, el Jubileo tiene aún la finalidad de asegurar la unidad de las tribus y mantener el sentido de pertenencia al pueblo. Su primer fundamento es una mística o espiritualidad de la unidad colectiva y de la justicia social. El Jubileo se caracteriza por realizaciones sociales: cancelación de deudas, descanso, redistribución de la tierra y liberación de los esclavos.

Hoy, retomando esa tradición, es importante que el Jubileo del año 2000 ayude a las Iglesias a retomar una mística comunitaria y social, una sensibilidad, la cual Jesús llamó de "hambre y sed de justicia" y "justicia del Reino". Que ese Jubileo posibilite encuentros de profundo diálogo entre las Iglesias y también con las religiones abrahámicas. Entre tanto, lo más importante del Jubileo sería una propuesta de espiritualidad personal y comunitaria. Propongo que conversemos sobre lo que sería, en los tiempos bíblicos y actualmente, esa "espiritualidad del Jubileo".

1. "Él llamó" – Las bases de la tradición del Jubileo en el Levítico

En la Biblia, el texto más claro y completo sobre la ley del Jubileo es Levítico 25. Ese capítulo forma parte del llamado "Código de Santidad" (Lv 17-26), conjunto que autores recientes creen que fue redactado posteriormente a la llamada "fuente sacerdotal". Se trata de una redacción de tradiciones antiguas, atribuida a los sacerdotes, después del exilio en Babilonia. Parece que "la Ley de Santidad" hasta corrige la fuente sacerdotal. Por ejemplo, en relación a la tierra, la redacción sacerdotal subraya que el Señor dio la tierra a Abraham y sus descendientes como herencia (cf. Gn 17,8; 28,4; Ex 6,4.8 y otros). La Ley de Santidad insiste en que la tierra

² Cf. Rabino Joseph LEVI. *Giubileo fra Fede e Giustizia*. Ed. Comune Aperto, Firenze, 1997, p.5-6.

continuará siendo siempre propiedad exclusiva del Señor (Lv 25, 23s). Para la redacción sacerdotal, la alianza del Señor con su pueblo es unilateral e irrevocable (cf. Gn 17; Ex 6,2-8). Para el Código de la Ley de Santidad la promesa y la alianza tienen condiciones (cf. Lv 26,3-39). Los textos sacerdotales parecen mostrar que la santidad es una característica exclusiva del altar, del santuario y del sacerdocio (Ex 29,42-46). La Ley de Santidad enseña que la santidad es una exigencia de Dios para todo el pueblo (Lv 19,2; 20,24-26)³.

A pesar de las actuales críticas a la teoría de las cuatro fuentes⁴, se sostiene que el contexto histórico de esos textos es el período post-exílico. El contexto redaccional de Levítico 25 está vinculado a los que regresaron del cautiverio y no a los que permanecieron en la tierra. En América Latina, esto genera cuestionamientos. Cuando la ley del Jubileo propone la restitución de la tierra a sus antiguos dueños, ¿será que se trata históricamente de una restitución justa en la perspectiva de la reforma agraria o, por el contrario, de una recuperación de la tierra por parte de los nobles que regresaron de Babilonia, en perjuicio de los pobres que habían permanecido en la tierra?

El ejercicio de lectura crítica de los textos es fundamental, pero no me parece que avance mucho cuando construye tesis medio maniqueístas, más a la luz de nuestros conflictos que inspiradas en el contexto histórico dentro del cual la tradición judía siempre leyó esos textos. La mayoría de actuales exégetas reconoce que casi todas esas leyes tienen un origen pre-israelita. Leyes semejantes se encuentran en legislaciones de pueblos vecinos y ya existía un código elaborado en los tiempos del rey Ezequías (siglos VIII-VII)⁵. Existe una ambigüedad en los textos. El Código de Santidad habla para los que tienen esclavos y, por tanto, de clase superior. Sin embargo, propone normas de justicia social que parecen favorecer a los pobres. Proponen el rescate de la tierra, de los esclavos y de las deudas y no sólo de la tierra. Además, no podemos olvidar que esta ley se inscribe en el llamado Código Sacerdotal. A pesar de haber sido hecha por sacerdotes, esa tradición dice que, en la repartición de Canaán, los levitas y sacerdotes no heredarían tierra y no deberían tener propiedades (cf. Nm 26,62). Un signo de que ese Código no fue hecho para defender los antiguos propietarios, que regresaron de Babilonia, que querían garantizar sus tierras, es el hecho de nunca haber logrado ser verdaderamente practicado en aquella sociedad que, sin embargo, poco a poco, pasó a ser orientada por esos recién llegados del exilio.

Es cierto que, leyendo la Biblia a partir de la historia y de las condiciones socio-políticas en las cuales los textos fueron redactados, alguien puede sentir simpatía por el Levítico. Entre tanto, quiero invitarlos a una lectura que no se limite solamente a las condiciones históricas del origen del texto, sino a la interpretación que la tradición judía y Jesucristo hicieron de estos textos, así como a poner atención al papel que esos pasajes bíblicos desempeñaron en la historia. Hay textos que no na-

³ E. OTTO. "Del libro de la alianza a la Ley de Santidad", *Estudios Bíblicos* 52 (1994), p.195-217.

⁴ Para un buen resumen de esa historia y de las críticas actuales: Jean Louis SKA, *Introduzione alla Lettura del Pentateuco*, Roma, Ed. Dehoniane, 1998. Ver, especialmente, el capítulo VII: "Gli sviluppi recenti nell'esegesi del Pentateuco", p.145s.

⁵ Marcelo BARROS, *A dança do Novo Tempo – Uma Espiritualidade ecomênica para o jubileu*. Ed. CEBI, Paulus e Sinodal, 1997, p.12s.

cieron de los pobres, pero ellos supieron apropiarse de ellos para sacarles una palabra liberadora de Dios.

En la espiritualidad hebrea, las primeras palabras del Levítico definen bien el sentido del libro: "*wayykra*": "*Y Él llamó*". El libro es un llamado a vivir la libertad conquistada en el Éxodo como don de Dios y como vocación propia de Israel a ser diferente y consagrado al Señor como su pueblo. "Soy yo, quien te santifica y te hizo salir de la tierra de Egipto para ser tu Dios" (Lv 22,33). Como otros, este texto establece una relación de correspondencia entre las dos acciones: santificar y hacer salir de Egipto. Es claro que la noción de santificar es comprendida en los límites de la pureza legal y de la separación entre Israel y otras naciones. Tradiciones de Israel, presentes en libros como Ruth y Jonás, critican esto y en el Nuevo Testamento, esa crítica será aún más radical. Sin embargo, incluso con ambigüedades y a pesar de los intereses de los redactores, esos textos sirvieron para que Israel mantuviera su identidad cultural y religiosa y afirmara su misión en el mundo como pueblo consagrado. Esa consagración (santidad) es vocación ("*Él llamó*") permanente y es la base de realización de la justicia que parte de la defensa de los pobres y excluidos de la sociedad.

2. La proclamación del Jubileo de Jesús

Según Lucas, en la sinagoga de Nazaret, Jesús anuncia el programa de su misión, a partir del relato de la vocación del tercer Isaías: Is 61,2s. El relato evangélico resalta que él escogió "las palabras de gracia", dejando de lado la advertencia de la ira de Dios y de un año de venganza, parte constitutiva del relato profético. Aún más, dice que los oyentes quedaron "espantados" porque él había "seleccionado" las palabras de gracia. Decidieron matarlo. Jesús cerró el libro, lo entregó al servidor y dijo: "Hoy se realiza esta palabra que ustedes acaban de oír" (Lc 4,16s).

La mayoría de los comentaristas ve en esa proclamación el anuncio extraordinario de un año de Jubileo. Es extraordinario por dos motivos: 1 – nada indica que fuese el año normal de Jubileo. 2 – El hoy de Jesús se refiere a toda su misión que no es pasajera ni se limita a un año.

En el evangelio de Lucas parece haber cierto paralelismo entre esta escena en la cual Jesús provoca la rabia de sus adversarios y las curaciones realizadas en los sábados. El jefe de la sinagoga dice al pueblo: "Hay seis días para trabajar. Vengan esos días para que sean curados, pero no en el sábado" (Lc 13,14). Pero Jesús prefería curar justamente el sábado. Sus explicaciones de que "el sábado es para el ser humano" corresponden a la palabra: "Hoy, esa palabra se realiza". El sábado es la palabra de Dios para liberar la humanidad. Los antiguos rabinos decían que el sábado existe para recordar a todo ser humano que él es un príncipe. Jesús procuró dar al sábado el pleno sentido de descanso, libertad sagrada y liberación: el sentido de una especie de Jubileo de cada semana. De hecho, el año de Jubileo era la radicalización de los años sabáticos. El séptimo año es el sábado de los años, el Jubileo, el sábado de los años sabáticos. Es común en las religiones desarrollar una noción cíclica del tiempo. Con sus fiestas que regresan cada año, el judaísmo quería hacer un memorial histórico del proceso de liberación y de alianza que se renueva constantemente. Pero, muchas veces, el pueblo acabó interpretando en el sentido de repeti-

ción cíclica. Así como los ciclos de la luna y las estaciones retornan cada año, también las fiestas litúrgicas se repiten dentro de un ciclo anual. Así, nuestra relación con Dios termina presa a esta “rueda del tiempo” en la cual no hay novedad ni verdadera transformación.

Según los primeros cristianos, Jesús rompió con esa repetición cíclica de la vida y del tiempo. Las primeras comunidades eclesiales continuaron vinculadas a la sinagoga y observaban los sábados y las fiestas judías, pero de un modo más libre. Pablo escribe: “Unos hacen diferencias entre día y día. Otros consideran iguales todos los días” (Rm 14,5). Lo importante es “levantarse y vivir como en pleno día, pues nuestra salvación está más cerca que cuando abrazamos la fe” (Rm 13,11).

Un autor del siglo II, escribe: “En verdad, el año es símbolo de la eternidad. Siendo su órbita circular, el año gira continuamente sobre ella sin parar. Pero Cristo, padre del nuevo mundo, como que anuló nuestra existencia anterior, proporcionándonos, por el bautismo del nuevo nacimiento, el comienzo de otra vida, a semejanza de su muerte y resurrección. (...) Quien llegó a este conocimiento, se esfuerza por aceptar el comienzo de la vida nueva, sin pretender regresar a la antigua vida que fue superada”⁶.

3. “El inoportuno de la media noche”⁷

Según los evangelistas, una de las expresiones constantes en la palabra de Jesús es lo que podemos llamar “prisa escatológica”. En muchas parábolas Jesús insiste en ese afán. “El banquete está listo. Salgan de prisa y traigan aquí los pobres...” (cf. Lc 14,21). “Ya llegó la hora...” (Cf. Jn 4,21; 5,25.28; 12,23 y otros).

Jesús dice que, si usted está acostado y, a la media noche, alguien golpea en su puerta para pedir una ayuda, aunque no atienda por opción, lo atenderá para verse libre del inoportuno (cf. Lc 11,5-8). En otro momento, dice que Dios es este amigo inoportuno que viene como ladrón, cuando menos se espera (Lc 12,39). Nadie tiene el derecho de decir al visitante que viene a media noche a pedir comida: “El Jubileo es el próximo año. En el año 2000 yo te ayudaré”. En el pensamiento de Jesús, el Jubileo es ahora y es permanente. Pablo insiste: “Hoy es el tiempo oportuno. Ahora es el día de la salvación” (2 Cor 6,2). Esto no excluye que, psicológica y metodológicamente, podamos tener tiempos especiales que nos recuerden la necesidad de intensificar aquello que debemos vivir siempre.

En la historia, solamente la Iglesia Católica desarrolló la costumbre de celebrar el Jubileo cada 50 años. En el año 1300, el Papa Bonifacio VIII proclamó el primer Jubileo. De allá para acá, con mayor o menor intensidad, Roma es el punto de peregrinaciones y promete bendiciones e indulgencias a quien, durante el año de Jubileo, visita la tumba de los apóstoles Pedro y Pablo. En el Jubileo del año 2000, el papa fue más allá: propuso una profundización de la fe trinitaria y una renovación de la vida de la Iglesia y de su misión de paz y justicia en el mundo.

⁶ Cf. Autor anónimo, *Homilia Pascal, sec. II*, Patrologia Grega 59, 723-724, en: Liturgia das horas II, Vozes, Paulinas, Paulus, Ave Maria, 1995, p.581.

⁷ Escuché esa expresión de Giovanni Batista Franzoni en una conferencia sobre el Jubileo (Roma, 1997). Sé que él la desarrolló en algunos de sus escritos sobre el Jubileo del año 2000.

Invitar al mundo entero para celebrar los 2000 años del nacimiento de Jesucristo puede ser importante en el sentido de una búsqueda de comunión con toda la humanidad y especialmente con otras religiones y culturas. Es necesario que ellas perciban que no se trata de un proyecto triunfalista y etnocéntrico que pretende imponer a todas las religiones una visión eclesiástica en nombre de Jesús y bajo el pretexto de celebrarlo. Incluso entre las religiones abrahámicas, el calendario no es el mismo y en el año 2000 no comienza para todos un nuevo milenio. Como tampoco éste es el calendario de los pueblos indígenas y de las comunidades afro-americanas. Todos esos pueblos y culturas pueden ser invitados para un nuevo tiempo de paz y justicia. Pero es necesario partir del respeto a su diversidad cultural y religiosa.

Un elemento importante de la espiritualidad del Jubileo es la atención a los signos de los tiempos. No podemos reconocer este año como un tiempo más sagrado que otros. Hoy, la Iglesia está llamada a dar una respuesta urgente y eficaz a los graves problemas de la humanidad y del mundo como forma de atender al "visitante de la media noche".

4. Pasos de una espiritualidad del Jubileo

El propio término "espiritualidad" es extraño al mundo bíblico. Podemos subrayar lo que corresponde a él en la propuesta bíblica de vivir la alianza con Dios. Con relación al Jubileo, destaco algunos pasos o dimensiones, que implican, todos, la misma actitud fundamental y un elemento ya incluido en el otro. Llamo pasos, destacando aspectos que van, poco a poco, delineándose con más nitidez, dentro de un mismo conjunto. Estos son algunos "pasos" en el camino espiritual de Jubileo:

- Retomar el camino del Éxodo, conducido por la compasión de Dios (Espiritualidad de la liberación social y personal).
- Vivir ese Éxodo como salida de sí mismo al encuentro del otro (espiritualidad de la descentralización).
- Retomar una espiritualidad de la tierra y de la liberación.
- Redimensionar el uso del tiempo y el modo de vivirlo (espiritualidad del sábado).
- Profundizar el carácter pascual de su vida (la dimensión de novedad y de reinicio).

Rápidamente, comprendamos mejor cada uno de esos elementos:

a) Abrirse a la acción divina

La espiritualidad es dejarse conducir por el Espíritu de Dios. Según la Biblia, el camino para eso es abrirse a la fe y adherir al proyecto divino. Una espiritualidad evangélica tiene que acentuar la acción divina. Es Dios que hizo y hace nuestra salvación. A nosotros sólo nos resta agradecer y corresponder a su amor gratuito. En un artículo reciente, Arturo Paoli revela que cuando ve toda la movilización de los medios eclesiásticos para el Jubileo del año 2000, escucha a Dios gritando desde el cielo, protestando. Traduzco así sus palabras: "¿Ustedes están queriendo festejarme o festejarse a sí mismos y sus instituciones y su belleza? ¿Qué los hace pensar que

me agradan este tipo de fiestas? ¿Cuántas veces hablé por medio de los profetas que no quiero sacrificios, ni cultos y sí la misericordia y la justicia? Dejen de presentarme ofrendas inútiles y si quieren solemnidades para satisfacer su narcisismo, ¡por lo menos, no usen mi nombre!”.

Concretamente, esto nos lleva a relativizar el carácter institucional de la religión y de sus obras y nuevamente acentuar el elemento de gracia y gratuidad de la fe y de la práctica cristiana, personal y comunitaria.

b) El Jubileo nos pone en Éxodo

Para la Biblia, la relación con Dios es presentada como una alianza de vida que el Señor hace con nosotros. Él hace esta alianza, revelándose como Aquel que hace salir su pueblo de la esclavitud. Es en el éxodo que Dios se revela. Es en el éxodo que vivimos la relación con Dios. El rescate de la tierra como propuesta de reforma agraria, el cuidado con la liberación de todo ser humano esclavizado y la cancelación de las deudas expresan el espíritu del éxodo, revivido en el contexto actual.

A partir de la década del 60, en América Latina, muchas Iglesias vivieron una caminata centrada en la mística del Reino de Dios. En los últimos años, está presente la tendencia de cambiar de camino espiritual hacia un eclesiocentrismo en el cual la iglesia vive en torno de sí misma y de sus estructuras, en un narcisismo anti-espiritual. Que el Jubileo nos ponga nuevamente en una mística del Reino de Dios y de una Iglesia, servidora de la humanidad y pastora de la creación de Dios.

c) El Éxodo para fuera de nuestras propias tiendas

Cuando, en el desierto, el pueblo de Dios veía bajar la nube, señal de la presencia divina en el campamento, todos salían de sus tiendas para ir al encuentro del Señor. La trompeta del Jubileo bíblico nos llama a salir de nuestras tiendas, o sea, de nosotros mismos e ir al encuentro del otro.

El propio modo de Dios revelarse en la Biblia se caracteriza por una “descentralización”: movimiento de salida de sí para revelarse al otro. Es el propio sentido de la vida de Jesús, como los Evangelios lo revelan: la *kenosis*, “rebajamiento/quedar vacío” (cf. Fp 2,5-11). La fe bíblica, seguimiento del Señor, implica retomar el camino de la descentralización, tanto en la vida de cada creyente, como en la manera de ser Iglesia. Esta comprensión de la fe trae para nosotros una importante clave de interpretación de toda la revelación y, por tanto, de hermenéutica de muchos textos bíblicos. Toda pastoral y espiritualidad orientada para el propio creyente o para la Iglesia como centro de todo es lo contrario de la propuesta bíblica del Jubileo. El camino de la descentralización es la base de una espiritualidad verdaderamente ecuménica.

Además de las comunes peregrinaciones de católicos a la tumba de los apóstoles en Roma, el Jubileo del año 2000 propone una peregrinación a las fronteras de la fe. Si las personas quieren marcar eso con un viaje, pueden ir a Roma, Jerusalén, Belén o al Sinaí. En América Latina, algunos grupos eclesiales están proponiendo peregrinaciones de uno al otro. Que cada comunidad peregrine al encuentro de la otra, de una comunidad diferente, para recibir y compartir juntas la Palabra de Dios y poder abrirse mejor y de forma nueva a lo que “el Espíritu dice a las Iglesias”.

d) El Jubileo como un Sábado de Dios en el mundo de hoy

La propuesta espiritual del Jubileo es la de un tiempo sabático y de una atención especial a los nuevos signos de los tiempos. En la espiritualidad judía, el sábado es el memorial que cada semana el pueblo hace de su liberación (cf. Dt 5,12). El sábado es como una parada en el tiempo para percibir mejor la acción de Dios en el tiempo que es el nuestro. Esa parada tiene un aspecto social liberador. En el hebreo moderno, el término *shabbat* puede significar, por ejemplo, una huelga de trabajadores. Las leyes bíblicas sobre el sábado insistían en el descanso y en la libertad con relación al tiempo.

Según el texto bíblico, ese reposo es tanto de las personas como de la tierra. El Jubileo nos recuerda que la tierra tiene derechos sagrados que deben ser respetados. Desafortunadamente, nuestras Iglesias desarrollaron poco una espiritualidad ecológica que, hoy, el mundo parece recibir del contacto con el budismo y otras fuentes religiosas de oriente. Es bueno que aprendamos de los otros la Palabra que Dios ya nos había dado en la Biblia. Mientras tanto, el Jubileo sería una buena ocasión para hacer una síntesis de una ecología humana y social.

En un mundo en el cual se ve el tiempo como dinero y producción, una dimensión sabática de la fe nos hace descubrir un modo más gratuito y humano de vivir el tiempo, como un "hoy" dado por Dios para convivir y amar, para agradecer y reconciliarse. El es el modo de vivir hoy la libertad que Dios conquistó para nosotros y que nos hace más humanos en el compromiso efectivo por la reforma agraria y por la liberación de los pueblos oprimidos. Es necesario reaccionar a una concepción de mundo y de Iglesia dominados por una eficiencia capitalista y consumista inhumana.

e) Por el Jubileo, Dios "hace nuevas todas las cosas"

El Jubileo llama a las Iglesias a un tiempo nuevo de fe. Sólo se puede hablar de "espiritualidad del Jubileo" donde la Iglesia acepta renovarse y presentar un rostro de iglesia nueva y renovadora. Para el papa Juan Pablo II, en la Iglesia Católica, la preparación para el Jubileo del año 2000 comenzó hace casi 40 años, con el Concilio Vaticano II. El Consejo Mundial de Iglesias fue marcado por la Asamblea General de 1968 en Upsala (Suecia) con el tema: "Hago nuevas todas las cosas" (Ap 21). Es un programa que debe continuar en todas las Iglesias y hoy, por varios motivos, está amenazado. El espíritu del Jubileo lo reanima, lo incentiva y profundiza. Comentando el Cantar de los Cantares, Bernardo de Claraval, abad del siglo XI, decía: "el Espíritu de Dios es como el viento que va y viene. Nunca para. Si interiormente y en tu vida tú te acomodas y dejas de evolucionar, no solamente te alejas del que nunca para, como él mismo se aparta de ti".

Marcelo Barros

Caixa Postal 5

Goiás – GO

76600 – 970

Brasil

Fax: (55 – 62) 372 1135.

Email: mostannun@zaz.com.br