

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 65

Espiritualidad Bíblica
en una perspectiva ecológica



QUITO, ECUADOR

2010/1



Contenido

MERCEDES LOPES. Presentación	5
Claves de interpretación	
MERCEDES LOPES. Lo que entendemos por “eco-espiritualidad”	9
VICENTA MAMANI BERNABÉ. El <i>apthapi</i> teológico desde las mujeres aymaras	14
DIEGO IRARRAZAVAL. Don y responsabilidad eco-espiritual	22
JOSÉ LUIZ ISIDORO. Místicas de las Comunidades afro-descendientes: revisión de paradigmas conceptuales y el desplazamiento de los ejes hermenéuticos	30
TIRSA VENTURA. Hablar de Espiritualidad desde rupturas epistemológicas. Una propuesta para pensar en la Espiritualidad de Jesús	41
HAROLDO REIMER e IVONI RICHTER REIMER. Espiritualidad ecológica en la Biblia	47
Hermenéuticas en perspectiva de eco-espiritualidad	
ELIAS BRASIL DE SOUZA. Alégrate: La nueva creación se aproxima (Sof 3:9-20)	60
CARLOS MESTERS y FRANCISCO OROFINO. Los dos Decálogos en defensa de la vida	68
JOÃO LUIZ CORREIA JÚNIOR y JÔNATAS DE MATTOS LEAL. La relación entre el “conocimiento de Dios”, el comportamiento ético y la ecología - Una interpretación a partir de Os 4,1-3	77
MERCEDES LOPES. Fue tejida en secreto, en la tierra más profunda. Una interpretación del Salmo 139 como narrativa mística	88
OBERTAL XAVIER RIBEIRO. Resuena la voz de Dios en vez de los pobres (1Sam 2,1-10)	94
LUIGI SCHIAVO. El “de-venir” del “sujeto negado”. Elementos para una mística social en Pablo	106
SANDRO GALLAZZI. Para que la doctrina no sea blasfemada (1Tim 6,1)	116

Reseñas:

- RICHTER REIMER, Ivoni. Terra e água na espiritualidade de Jesus. Contribuições para um mundo globalizado. Goiânia: PUC Goiás; São Leopoldo: Oikos, 2010 125

- REIMER, Haroldo. Inefável e sem forma: estudos sobre o monoteísmo hebraico. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2009. 127

- REIMER, Haroldo. *Bíblia e ecologia: um olhar hermenêutico*. São Paulo: Editora Reflexão, 2010. 131

Presentación

Este número de RIBLA se aproxima a una recurrente crítica a la edad moderna, época en que el materialismo pasó a dominar nuestra visión del mundo, des-espiritualizando nuestro contacto con el universo. Hoy vivimos rodeados por la cultura del mercado global, caracterizado por la propaganda que estimula un acentuado consumo como pretexto de felicidad. Esta comprensión utilitaria y consumista de todo lo que nos rodea nos lleva a comprender el universo como una colección de objetos sin vida ni dinamismo propio. Desafortunadamente, algunos enfoques occidentales de la lectura bíblica ayudaron a fortalecer esta visión utilitarista, fragmentada y dominadora de fuerzas de la naturaleza.

Con este número 65 de RIBLA queremos contribuir a la convicción de que todo el universo está organizado en un movimiento continuo de expansión, donde planetas, estrellas y galaxias se relacionan entre sí con inmensa sabiduría. La visión del universo que comunicamos se inspira en recientes descubrimientos de la física cuántica a la que, sin embargo, citamos sólo nominalmente. Partimos del concepto de que todo el cosmos es misterioso y sagrado. Por lo tanto, nuestra relación con la creación de Dios debe ser de admiración y cuidado reverentes.

En la búsqueda para ofrecer claves de interpretación bíblica para esta nueva postura frente al universo, iniciamos con un artículo de Mercedes Lopes, quien define lo que entendemos por "Eco-espiritualidad" y nos muestra la distorsión que ocurre, tanto a nivel conceptual como práctico, cuando los intereses de grupos económicos influyen en el discurso y en la postura de los ambientalistas. De ahí la importancia de comprender el universo como un retal de vida, y de experimentarnos como segmento participante de este misterioso y sorprendente tejido.

Vicenta Mamani nos ofrece algunos aspectos cotidianos de la cosmovisión aymara, con sus tradicionales ritos que expresan reciprocidad y cuidado con la Pacha Mama y con todos los elementos de la naturaleza, entendidos como seres vivos y sagrados. En su artículo, Diego Irrazaval nos muestra cómo en América Latina las comunidades redescubren la Palabra al asumir que son tierra y agua, y al percibir que cada ser es cuerpo dentro de la creación divina. De esta manera, la tarea de cuidar se vuelve parte integrante del don recibido, es decir del don de existir. El autor reconoce en la eco-espiritualidad que se manifiesta en dinámicas recreadoras del medio ambiente y de la humanidad, la presencia del espíritu de Jesucristo.

El artículo de José Luiz Izidoro nos muestra la mística de las comunidades afro-descendientes, cuyos conceptos definidos en la antropología como fronteras étnicas, culturales, históricas, de identidad, con su fluidez y sus interrelaciones, forman parte de una de las pautas de debate actual sobre las religiones, las etnias, las culturas y las sociedades en el contexto de las Américas y del mundo contemporáneo. Estos debates desafían a la interdisciplinariedad y exigen la revisión de paradigmas conceptuales, lo que provocaría el desplazamiento de los ejes hermenéuticos y el apoyo para adoptar nuevas posturas frente de lo diferente.

Tirsa Ventura nos ofrece una reflexión sobre la espiritualidad como experiencia que lleva a rupturas epistemológicas, y sugiere posibilidades de transformación en la manera de observar el universo y de vivir una relación con él. Una experiencia tan nueva, que convida a preguntar, a ser libre, a la irreverencia y a la desobediencia vital, para poder pensar y ver el mundo a partir de diferentes miradas. Tres aspectos de esta nueva epistemología

son fundamentales para alcanzar una nova visión del mundo: la espiritualidad como una dimensión no linear, la estética y el sentido de la espiritualidad.

Cerrando este bloque sobre claves de interpretación, Haroldo Reimer e Ivoni Richter Reimer presentan un artículo sobre la espiritualidad ecológica en la Biblia, destacando inicialmente la sensibilidad del lector y la lectora respecto a la cuestión ecológica. Esta sensibilidad genera una conciencia ecológica que puede presentarse en diversos grados de intensidad. Lo importante es que ella permite que el sujeto de la interpretación entre en sintonía con el sentido ecológico o de espiritualidad ecológica registrados en los textos bíblicos por parte de sus autores. Una gran contribución de este artículo es el destacar los elementos de espiritualidad ecológica en pasajes selectos de las tradiciones bíblicas.

Un segundo bloque de artículos presenta hermenéuticas bíblicas orientadas por los principios ecológicos de cuidado y defensa de nuestra casa común, que es el universo. El primer trabajo de este bloque es de autoría de Elías Brasil de Souza, quien aborda el mensaje de esperanza y restauración comunicado en los últimos versos de la profecía de Sofonías (Sof 3,9-20). A través de un análisis retórico e intertextual, el autor analiza todo el libro, mostrando que la universalidad y cobertura de la promesa final, con un tono admirable de alegría, contrasta con el tono sombrío al inicio del libro, donde se anuncia una reversión de la situación generada por el dominio de Asiria. En los últimos versos del libro de Sofonías se invita al pueblo a cantar con alegría por la nueva creación que ya está ocurriendo, gracias a la acción de un resto pobre y humilde, generando un nuevo mundo y una sociedad humanizada que tiene en Yahvé su centro y su fuente de vida.

En seguida, Carlos Mesters y Francisco Orofino presentan una relación entre los dos Decálogos, para evidenciar el lento cambio de mentalidad del pueblo bíblico con relación a la observancia de la Ley de Dios y a los fenómenos de la naturaleza. Según estos autores, fue justamente el fracaso en la observancia de los Diez Mandamientos lo que generó este cambio. Fue el redescubrimiento de la Palabra de Dios en los fenómenos de la naturaleza lo que provocó una visión liberadora del propio Decálogo.

João Luiz Correia Júnior y Jônatas de Mattos Leal presentan una relación entre el “conocimiento de Dios”, el comportamiento ético y la ecología, a partir de un análisis de Os 4,1-3. Presentan una visión general de la profecía de Oseas, situándola en el contexto sufrido por el pueblo del Reino del Norte (Israel), en la época del reinado de Jeroboam II, que viola principios fundamentales para la vida del pueblo. Los israelitas matan, roban, cometen adulterio, mienten, toman el nombre de Dios en vano. Por eso, el mundo está en crisis; se cierne una amenaza de muerte sobre los seres humanos y sobre todos los seres vivos de la tierra y del mar. Los autores aplican este texto a la realidad actual y concluyen que estamos en un momento privilegiado para realizar una conversión, religando la dimensión de fe con la ética y la ecología, buscando una unión más íntima con Dios, con las personas y con la naturaleza.

Mercedes Lopes, interpreta el Salmo 139, situándolo inicialmente en el momento histórico en que vivimos, relacionándolo de modo especial con las situaciones de amenaza a la vida en el planeta Tierra. Luego, lo contextualiza en la época y la situación histórica en que fue compuesto, esto es, en el post-exilio. Analiza el salmo 139 como una narración mística y como literatura, presentando su organización interna como un círculo concéntrico. La autora termina destacando las antiguas culturas que están por detrás de la experiencia compartida, y muestra la importancia de las comunidades originarias, es decir de las antiguas culturas en defensa de la vida del planeta hoy.

Obertal Xavier Ribeiro toma el cántico de Ana (1Sam 2,1-10) como luz para mostrar que Dios “retira al pobre del muladar”. Recoge el discurso de los pobres que narran la experiencia de hacer la colecta selectiva de la basura en *Baixada Fluminense* – Brasil, desde 1993. Son relatos o discursos que nacen de experiencias comunitarias y cotidianas, que van transformando la vida de las personas y también la realidad. Relaciona los discursos de los recolectores de material reciclable con el discurso de Ana (1Sam 2,1-10) para afirmar la importancia de nuestros cuerpos, de nuestra vida, en este momento en que vivimos con vista a un proyecto diferente de cuidado con la vida y con el mundo.

Sandro Gallazzi recuerda que al final del siglo primero, las cartas pastorales proponen un modelo de iglesia que pueda ser aceptado por el imperio, y así volverse una religión lícita, dejando de ser considerada una superstición. Por eso fue necesario elaborar e imponer una única doctrina, una organización sólida y una práctica de “piedad”, expresión máxima de la religiosidad greco-romana. Afirma que este es el tema principal de las cartas a Timoteo y de la carta a Tito: la *didaskalia*, la doctrina, la instrucción; el *proistemi*, el gobernar, presidir; la *eusebeia*, la piedad, la religiosidad. Dice que estas son palabras casi exclusivas de las cartas pastorales y constituyen los asuntos centrales de las mismas. A través de este ensayo, el autor se aproxima críticamente a estos valores y a este modelo de iglesia vigente en el momento actual.

Esperamos que la lectura de estos artículos proporcione una comprensión más densa de lo que significa el *shalom* cósmico, que supone la búsqueda continua de vivir en armonía interior, con las otras personas y con la creación. Esta nueva consciencia nos permitirá disfrutar todo el potencial de vida que existe en cada ser, asumiendo e integrando el ciclo de vida/muerte/vida y cuestionando nuestras relaciones interpersonales cotidianas, preconceptuales y excluyentes, afirmando la dignidad e importancia de todas las criaturas. Que estas experiencias nutran nuestra espiritualidad bíblica en una perspectiva ecológica, posibilitando un encantado y comprometido mirar del universo y de todos los seres.

Mercedes Lopes

Lo que entendemos por “eco-espiritualidad”

Resumen

Este primer artículo presenta una descripción y definición sobre la “eco-espiritualidad” y sus consecuencias en la vida de quien la cultiva. Muestra la distorsión que existe tanto a nivel conceptual como práctico, cuando los intereses económicos de algunos grupos influyen en el discurso y en la postura de los ambientalistas. De allí la necesidad de mantener el tema de la ecología estrechamente ligado a la propuesta del Reino de Dios y de su justicia. El desafío de contribuir al cuidado de nuestra “casa común” ha llevado a los biblistas a ofrecer fundamentos bíblicos para la Eco-espiritualidad. El presente número de RIBLA es ya un testimonio de este esfuerzo.

Eco-espiritualidad es la capacidad de contemplar y asumir el dinamismo misterioso de la vida, intentando percibir la interrelación que existe entre la micro y la macro realidad. Una contemplación que brota del descubrimiento de una fuerza misteriosa que recrea continuamente la naturaleza, generando nuevas energías y haciendo cambiar la conciencia planetaria. Una espiritualidad que nace de la experiencia de la presencia amorosa de Dios, irrumpiendo en todo el cosmos. Ella nos proporciona la alegría de situarnos dentro de un movimiento cósmico esencial y de percibir lo englobante de su misterio. Al mismo tiempo nos lleva a acoger su complejidad, llena de apelaciones y responsabilidades. Es una nueva comprensión del sentido de nuestra existencia dentro de la creación, como un todo, llevándonos a acoger a todo ser viviente como parte y partícipe de un mismo proceso que tiene su origen en el inmenso amor de Dios por toda su obra.

Hoy existen muchos ecologistas que se preocupan por el medio ambiente, sin embargo algunos tienen sus miradas y enfoques condicionados por los intereses de personas, de grupos y de empresas a las cuales están ligados. Por ejemplo, al discutir sobre la devastación de la Amazonía, poca gente recuerda que ella “es el lugar donde 1/3 de la población vive en condiciones de indigencia, sin salud básica, ni agua potable”¹, con inmensas dificultades para obtener atención y cuidado de la salud o para encontrar alternativas para la educación y nuevos conocimientos en técnicas agrícolas. Surge, entonces, el desafío de ligar la ecología con la justicia del Reino, haciendo una experiencia profundamente espiritual que impulse a luchar serena y decididamente por proyectos de vida y de sustentabilidad.

Como sabemos, ecología viene de dos vocablos griegos: ‘eco’ = *oikoō*, casa, y ‘logia’, que viene de *lógoō* y significa la capacidad de racionalización individual o el principio cósmico de organización y de belleza. Esta palabra está ligada a otra, también de origen griego: economía: ‘eco’: *oikoō*, casa y ‘nomia’ *nómoō*, ley, norma, cuidado, manejo, administración de la casa. Entonces, la ecología es un estudio que posibilita una forma racional de

* Mercedes Lopes mjc, es brasileña, asesora del CEBI y de la CRB, diplomada en espiritualidad por la PUComillas, de Madrid, maestra y doctora en Ciencias de la Religión, en el área de Literatura y Religión en el Mundo Bíblico, UMESP.

¹ D. Moacyr Grechi y Don Antonio Possamai, “A Amazônia, as CEBs e a V Conferência de Aparecida”, Ponencia en el Seminario Nacional de las CEBs, ecología y misión, en <http://www.cebs12.org.br/Palestras.html>, día 10/10/2008, a las 16h15.

cuidar (economía) nuestra casa común que es el universo, el planeta Tierra, nuestro país y nuestra ciudad, buscando el bienestar de todas las personas.

1. Los desafíos piden cambios

Uno de los grandes desafíos del momento actual, para nosotros los biblistas, es ofrecer elementos que posibiliten una lectura bíblica a partir de los cambios climáticos que amenazan la vida del planeta, para que esa lectura pueda nutrir una espiritualidad comprometida con la vida del universo, especialmente con la vida de los empobrecidos. El calentamiento global y toda la cuestión del medio ambiente, los propios desastres ecológicos vividos trágicamente o divulgados en forma sensacionalista por los medios de comunicación social, están llevando a la población a percibir que es la hora del cambio. Sin embargo, una nueva postura ecológica frente a la vida amenazada aún no está muy percibida. Las fuentes, riachuelos, ríos y mares siguen siendo contaminados y esterilizados por las grandes y las pequeñas industrias, por las alcantarillas y por todo tipo de suciedades producidas por el consumismo insaciable e inconsecuente.

De esa manera, el agua que siempre fue una de las principales fuentes de vida se transforma en causa de muerte, a través de inundaciones, contaminaciones, envenenamientos. En nuestra vida diaria, también se manifiesta una postura incongruente en el uso del agua, de la energía eléctrica, de los materiales desechables, de los agroquímicos y de todo tipo de elementos químicos que comprometen la vida humana y la naturaleza. A más de ello, la acumulación de bienes necesarios para la vida, así como de millones de hectáreas de tierras cultivables en manos de una minoría, así como una cultura consumista e individualista, están generando la más perversa desigualdad social y vuelve aún más terribles las consecuencias de los trastornos ecológicos. Inundaciones, sequías, terremotos encuentran a una densa población en lugares inhabitables, en viviendas sin ninguna seguridad, en condiciones de desamparo total por parte de las políticas públicas.

Poblaciones enteras están dejando regiones afectadas por los cambios climáticos, para establecerse en lugares más adecuados para su sobrevivencia. Motivos económicos y sociales también están presentes entre las causas de ese movimiento. Un conversatorio reciente en las Naciones Unidas informa que “no existe prácticamente ningún país o ciudad latinoamericana que no sea parte del proceso migratorio, sea como emisor o como receptor de migrantes. En muchos casos, ambas condiciones ocurren al mismo tiempo. Los salarios y las relaciones familiares se negocian en el ámbito transnacional. En América Latina existe, a más de las fronteras de la región, otras áreas geográficas donde las condiciones económicas, políticas o sociales generan atractivos para la búsqueda de aspiraciones individuales o familiares, temporales o permanentes”.² Pero, en este tránsito, en este movimiento migratorio, no siempre las poblaciones pobres encuentran la vida mejor que soñaban. “Las comunidades más vulnerables, es decir, las mujeres, los niños y los pueblos indígenas son y serán los más afectadas. Esta afirmación, venida del campo científico, nos lleva a decir que los cambios climáticos no representan sólo una cuestión política o social, sino que es también una cuestión de justicia. Paradójicamente, las comunidades que menos contribuyen con las causas de los cambios climáticos son las que más sufren con sus efectos”.³

² Jéssica Retis, Doctora en América Latina Contemporánea,

<http://www.educoea.org/portal/pt/tema/tinteres/temaint52.aspx?culture=pt&navid=71>, día 09-10-2010, a las 11h10.

³ Guillermo Kerber, “Mudanças climáticas desafiam a teologia”, Fórum Mundial de Teología y Liberación, Belén, 27/01/2009.

2. De la contemplación crítica nacen una nueva espiritualidad y un nuevo lenguaje

Y los desafíos crecen. La búsqueda de una espiritualidad integradora de todas las dimensiones de la vida humana, en su relación con el universo, no puede dejar de ser una espiritualidad crítica con el mercado global, que hace de los cuerpos mercaderías u objetos de lucro. Esta nueva espiritualidad, que llamamos “eco-espiritualidad”, brota de la experiencia de contemplación y observación atenta y crítica de la vida diaria en la familia, en el trabajo, en la comunidad, en la sociedad. Una contemplación anclada en hechos históricos, en procesos de cambio de visiones y descubrimientos de diferentes sujetos sociales que influyen en esos cambios. La eco-espiritualidad brota también de una seria contemplación “del universo real, un universo de estrellas, continentes, anfibios y océanos”⁴.

La visión de la Tierra y del Universo como una realidad sorprendentemente más diversificada, más amplia, compleja y bella de lo que podemos imaginar, parece pertenecer más al ámbito de la ciencia que de la religión, esto en perspectiva de la modernidad y de la posmodernidad. Sin embargo, si las religiones consiguieran percibir que los sentidos fundamentales que la sustentan están presentes en la dinámica de un universo de desarrollo, ellas encontrarían un lenguaje más actual, profundo y transformador, para comunicar las verdades y los valores que defienden. De esa nueva percepción, de una relectura de los textos sagrados, a partir de la perspectiva más amplia del universo, nace la eco-espiritualidad que brota de la experiencia, que tiene fundamentos sólidos y, al mismo tiempo, lleva a una postura dinámica, creativa y transformadora, en lugar de acomodada y alienante.

3. Aprender a admirar la complejidad y la belleza del universo

Más que nunca, llegamos a la conclusión de que necesitamos aprender a convivir con los más de seis billones de seres humanos que habitamos el planeta Tierra y con los otros diez billones de especies que la componen, en la búsqueda de una vida recíproca y básica que garantice la vida de todos los seres vivos, dentro de un desarrollo sustentable. Nuestros fracasos en la puesta en práctica de una nueva conciencia sobre el calentamiento global y de todas las cuestiones ecológicas residen en el hecho de que hay un total desconocimiento sobre lo que el universo significa y representa para nosotros.

Necesitamos aprender a admirar las más sutiles complejidades del universo, que incluye tanto los eventos de nuestro momento presente, como los grandes acontecimientos del pasado y los eventos que serán creados a partir de nuestra postura proactiva, que prevé el futuro, propone y realiza acciones en cadena para impedir los desastres ecológicos, en vez de quedarnos apenas reaccionando.

4. Desarrollar en nosotros la cultura del cuidado

Para que esto sea posible, es necesario que el ser humano desarrolle en sí mismo una postura de percepción y sensibilidad para que sea capaz de captar las tendencias y escuchar los gritos de la Tierra, actuando creativamente y de forma solidaria en el cuidado y defensa de la vida del planeta. Ese espacio de intervención y creación del ser humano consciente y responsable es un dato de la naturaleza. Así como ella constantemente busca rehacerse, el ser humano necesita buscar la forma de realizar una intervención justa en el

⁴ Brian Swimme, *O coração oculto do Cosmos. A humanidade e a nova história*, São Paulo: Cultrix, 1996, p. 23.

cuidado y atención del misterioso proceso de la vida, no de una vez por todas, sino continuamente, atenta a lo que está ocurriendo en la naturaleza y dentro de sí mismo⁵.

Según Boff, “la actitud de sentir cuidado debe transformarse en cultura y demanda. Un proceso pedagógico que se suscita más allá de la escuela formal, que supera a las instituciones y hace surgir un nuevo estado de consciencia y de conexión con la Tierra y con todo lo que en ella existe y vive”⁶. Este nuevo estado de consciencia genera en nosotros un ritmo de vida semejante al propio ritmo del universo: el ritmo de la entrega y la donación gratuita, continuada, armoniosa. Un dinamismo de vida que podemos contemplar, por ejemplo, en el sol.

4. Carecemos de mitos y de poesía para comunicar la nueva experiencia

Brian Swimme nos informa que “cada segundo el sol transforma cuatro millones de toneladas de sí mismo en luz. Cada segundo, una enorme parcela del sol desaparece, transformada en energía radiante que se lanza en todas direcciones. En nuestra propia experiencia, tal vez hayamos visto velas quemándose o maderas siendo consumidas por las llamas hasta sólo quedar en cenizas. Sin embargo, nada en nuestra experiencia humana se compara a esta hoguera casi sobrenatural que devora océanos enteros de materia diariamente”⁷.

Cuando conocemos el hecho de la transformación masiva del sol en energía, quedamos paralizados. Carecemos de mitos y de poesía que nos permitan asumir estas nuevas realidades. Todo se reduce a tan solamente un nuevo dato de las ciencias que se pone allí y que nos observa. Y nos parece tan lejana, tan extraña esta prodigiosa y monstruosa descarga de energía. Tal vez tomemos distancia de esto. Es otra verdad asombrosa sobre el universo e, inconscientemente, nos aislamos de ella.

Este es otro pasaje a través del cual la imaginación cosmológica se encamina a una nueva síntesis de la ciencia y de la religión. En el caso del sol, tenemos una nueva comprensión del significado cosmológico del sacrificio. El sol, a cada segundo, da parte de sí mismo para convertirse en energía que nos comparte en cada rayo. Difícilmente reflexionamos sobre este hecho básico de la biología y, por lo tanto, su significado espiritual es inconmensurable. El sol se transforma en un flujo de energía que la fotosíntesis descarga en las plantas que son consumidas por los animales. De manera que, a cuatro billones de años, los seres humanos disfrutamos de la energía del sol, acumulada en forma de trigo, arroz o ganado, en la medida que el sol cada día muere como sol y renace como vitalidad terrestre. Y esas llamas solares dan fuerza para el emprendimiento humano. Ellas son fuente de fuerza humana. Todo niño necesita aprender esta simple verdad: somos energía del sol. Y, como adultos, deberíamos organizar las cosas para que nuestro rostro brille con el mismo gozo radiante...

En la cosmología del nuevo milenio, el inmenso residuo de energía del sol puede ser considerado una manifestación espectacular de un impulso subyacente a todo el universo. En la estrella, este impulso se revela como una enorme y permanente disipación de energía. En el corazón humano, él es sentido como un impulso permanente para dedicar la propia vida al bienestar de la comunidad... Para experimentar ese impulso, levante un poco más la vista y observe el nacimiento del sol cada día. Frente a las innumerables tone-

⁵ Cfr. Leonardo Boff, *Saber Cuidar. Ética do humano – compaixão pela terra*, Petrópolis: Vozes, 2001, p. 116.

⁶ Leonardo Boff, *Saber Cuidar. Ética do humano – compaixão pela terra*, Petrópolis, Vozes, 2001, p. 117.

⁷ Brian Swimme, *O coração oculto do Cosmos. A humanidade e a nova história*, São Paulo: Cultrix, 1996, p. 56.

ladas de luz provenientes del sol, escuche el relato del don solar. ¿Cómo, hace cinco billones de años, los átomos de hidrógeno, creados cuando nació el universo, se reunieron para formar nuestro gran sol, ese que ahora derrama su propia energía primordial, como siempre lo ha hecho desde el principio del tiempo? ¿Cómo algo de esa luz solar es interceptada por la Tierra para nadar en los océanos y cantar en los bosques? ¿Y cómo algo de eso fue derramado en la aventura humana, para que los seres humanos puedan estar aquí y pensar por qué en su sangre circulan moléculas energizadas por el sol?⁸.

5. Vivir en permanente búsqueda

La espiritualidad es, antes todo, una dimensión del ser humano. “Toda persona humana es un ser fundamentalmente espiritual”⁹, cuya profundidad se va construyendo a partir de sus búsquedas, indagaciones, experiencias y relaciones. Pero, la profundidad espiritual no ocurre simplemente por el hecho de que la persona exista. Ella crece a partir de la permanente búsqueda de sentido para su vida; del asumir continua y pacientemente las dificultades en las relaciones interpersonales; de la opción por una postura tierna y acogedora de todas las criaturas; de la visión comprometida y crítica de la historia y de una seria y permanente auto-crítica que genera el proceso personal de conversión. La profundidad espiritual nace y crece, sobre todo, a través de la entrega libre e incondicional, para que todas las personas tengan derecho a una vida digna y feliz, en un universo en continua, acelerada y armoniosa evolución.

Referencias bibliográficas:

- BOFF, Leonardo. *Saber Cuidar. Ética do humano – compaixão pela terra*, Petrópolis: Vozes, 2001, 199p.
- CASALDÁLIGA, Pedro y VIGIL, José María. *Espiritualidade da libertação – A libertação na história*, Petrópolis: Vozes, 3ª edición, 1994. 247p. (Colección Teología y Liberación).
- GRECHI, D. Moacyr y POSSAMAI, Don Antonio. “A Amazônia, as CEBs e a V Conferência de Aparecida”, Ponencia en el Seminario Nacional de las CEBs, ecología y misión, en <http://www.cebs12.org.br/Palestras.html>, día 10/10/2008, a las 16h15.
- KERBER, Guillermo. “Mudanças climáticas desafiam a teologia”, en Fórum Mundial de Teología y Liberación, Belén, 27/01/2009.
- RETIS, Jéssica. “América Latina Contemporánea”, en <http://www.educoea.org/porta/pt/tema/tinteres/temaint52.aspx?culture=pt&navid=71>, día 9-10-2010, a las 11h10.
- SWIMME, Brian. *El corazón secreto del Cosmos*. Buenos Aires: San Pablo, 1997, 128p.
- SWIMME, Brian. *O coração oculto do Cosmos. A humanidade e a nova história*, São Paulo: Cultrix, 1996, 130p.

Mercedes Lopes
 Capitão Teles, 439
 Mesquita – RJ Brasil
 CEP. 26551-190
 lopesmercedes@hotmail.com

⁸ Brian Swime, *O coração oculto do Cosmos. A humanidade e a nova história*, São Paulo: Cultrix, 1996, p. 60.

⁹ Pedro Casaldáliga y José María Vigil, *Espiritualidade da libertação – A libertação na história*, Petrópolis: Vozes, 3ª edición, 1994, p. 25 (Colección Teología y Liberación).

El Apthapi teológico desde las mujeres aymaras

Resumen

El tema de este artículo está estructurado de la siguiente manera: primero vamos a aprehender conocimiento de los significados de la palabra *Apthapi* en la cultura aymara. Luego, describiremos nuestra forma de ver el mundo y de relacionarnos con las divinidades, presentando aspectos cotidianos de nuestra espiritualidad y de nuestra cosmovisión. Finalmente, haremos una breve conclusión.

1. Aclarando sobre el *Apthapi* teológico

El Apthapi es una de las prácticas comunitarias realizadas por las mujeres aymaras que viven en áreas rurales. Esta práctica consiste en que las mujeres cocinan diferentes tipos de comida para compartir todos y todas en un encuentro o reunión de la comunidad, en las fiestas matrimoniales, en los bautizos de los niños y niñas, en las techadas de las casas, en los funerales, en las fiestas patronales y hasta en las movilizaciones sociales.

Cada mujer coloca en el suelo su aguayo o una prenda larga que se llama bayeta de la tierra, sobre las cuales ponen la comida que han preparado para que todos sentados alrededor se sirvan y saboreen dicha comida. Antes de este ritual siempre se agradece a la *Pachamama* - Madre tierra, a los *Apus* y *Samiris* –espíritus protectores– por los frutos recibidos. En muchos casos esta práctica se convierte en un banquete comunitario ya que normalmente se come bien e incluso sobra comida, y hasta alcanza para llevar a la casa, debido a que generalmente todos aportan con algo. El Apthapi es un encuentro donde se comparte el pan, donde se comparten las alegrías y las tristezas, es un espacio para poner en común la vida de las familias, de los cultivos, los problemas y las esperanzas. Se dice que hasta los enfermos que no quieren alimentarse en sus casas, saborean de esta comida porque tiene sabor y olor muy especiales.

Entonces, desde esta imagen comunitaria queremos aportar con un tipo de reflexión o *apthapi* teológico, con la esperanza de que podamos apreciar, saborear juntos – juntas, si es posible hasta saciarnos. Con este esfuerzo, de alguna forma, pretendemos afrontar a la teología tradicional que se considera dueña y señora de la verdad absoluta. Desde nuestro ser femenino, la imagen del ser divino o divina está en todos y en todas partes, por lo que ya no podemos estar dispuestas a aceptar los absolutismos, sino aceptar y respetar las diferentes expresiones y vivencias teológicas.

2. Nuestra manera de ver y relacionarnos con el mundo.

Desde nuestros antepasados hemos aprendido que el mundo en el que habitamos está interrelacionado. Si alguno de los elementos de la naturaleza comienza a decaer, esto genera el desequilibrio del todo. En ese sentido, los pueblos originarios respetamos y convivimos con toda la Pacha¹, la vida de cuanto existe en todo el planeta, tanto en el espacio de arriba como en el de esta tierra y el de abajo.

¹ *Pacha* significa tiempo y espacio.

La vida que existe en el espacio de arriba:

A este espacio lo denominamos el *Alaxpacha*, que se traduce como cielo. Existen el sol y la luna, las estrellas, el aire, las nubes, la lluvia que llega del cielo, el gran *Mallku* - Cóndor de los Andes que vuela por las altas montañas, cantidades de aves que viven entre el espacio de arriba y esta tierra.

La vida que existe en el espacio de esta tierra

En nuestro idioma la nombramos *Akapacha* - tierra habitada por el ser humano y todos los seres vivientes que respiran la energía del misterio. Digo misterio porque cuando caminamos por el altiplano, contemplamos el lago Titicaca, las altas montañas que nos hacen sentir nostalgia, recuerdos y alegría, al igual que la tonada del "*sikuri, la zampoña, la quena, la phuna, la moseñada y la wankara*"². Llegamos a sentirnos muy cerca del cielo y del sol.

La vida que existe en el sub-suelo.

En el *Manqhapacha* existen los minerales y el agua que da vida. Por lo tanto, el *Alaxpacha, el Akapacha y el Manqhapacha* forman un todo. Para el pueblo andino, todo lo que hay en el cosmos es para que vivamos de él, pero sin ambición, sin abusar, sino en reciprocidad. Este es nuestro principio fundamental. En nuestra concepción, no cabe estas imposiciones, porque fragmenta la naturaleza y atenta contra nuestra vida.

3. La comunidad y la relación con los protectores

En nuestra espiritualidad ancestral los protectores tienen nombres concretos y nos dan vida. Decimos protectores porque son seres sagrados que están presentes en la naturaleza y se manifiestan en sus diferentes formas y tiempos.

Véamos algunas de ellas. Los seres humanos o el "*jaqi*"³ nos consideramos hijos e hijas de la madre tierra, hermanos y hermanas de la naturaleza, porque hemos nacido, crecido en ella, y por último volvemos al seno mismo de la tierra. Por eso, la *Pachamama* es la razón del ser aymara, por la cual luchamos por defenderla, en muchos casos hasta dar la vida. Siempre ha habido el respeto a la naturaleza desde nuestras raíces. El ser humano debe cuidar y administrar la naturaleza de la mejor forma posible a fin de que continúe la vida.

El *Uywiri* y *Kunturmamani*:

El ser *jaqi* vive y convive en una casa, la cual es entendida como el espacio físico y espiritual de la familia. La casa como tal, está habitada por espíritus protectores que se denominan *Uywiri* y *Kunturmamani* -*Qulqi tapa, Quri tapa*- nido de plata, nido de oro, es decir, la pareja. El primero representa a la deidad femenina que significa la que cría, la que abraza y el segundo representa la deidad masculina que también cuida y abraza a cuantos existen en el hogar. Se mencionan estos nombres mayormente en ceremonias especiales, para agradecer e invocar la buena acogida y la salud de la familia.

² Instrumentos de viento que se acostumbra usar en el pastoreo, en las fiestas familiares y comunales. Sus ritmos inspiran el amor profundo a nuestra música y a nuestro ser aymara.

³ Se refiere al ser humano, la pareja, hombre - mujer. El principio de dualidad es fundante en la cultura aymara.

Como ya hemos señalado, el principio de dualidad es fundamental en nuestra cultura, tanto en los seres humanos como en las divinidades, en los animales y en las plantas.

Es decir, las fuerzas opuestas no son una barrera para la vida del *jaqi*, sino más bien se complementan y hacen posible la vida equilibrada. Entonces, siguiendo con los espíritus tutelares de la casa, los y las aymaras hacemos ofrendas y le rendimos culto a ella; decimos que “sólo ella sabe cómo vivimos, en la pobreza o en la riqueza, en la alegría o en la tristeza, etc”. Por ejemplo, las personas mayores al salir de la casa para emprender un largo viaje siempre hacen una breve oración encargándole al protector y protectora del hogar que la cuiden bien.

Además, la casa de una familia aymara es igual a una *Sayaña*⁴ –tierra y territorio, es decir la casa no es solamente las habitaciones, sino también la gente, los animales, los cultivos y la tierra, mientras que el concepto de casa en la ciudad se refiere a las viviendas protegidas con murallas de todo lado.

La Ispalla

Es el nombre espiritual de los productos agrícolas, concretamente de la papa, que es el alimento principal del pueblo aymara. Este producto muypreciado es la cara misma de la divinidad. Por lo que siempre le guardamos un alto respeto a la papa. Por ejemplo, en la época de la siembra decimos que la semilla de la papa está embarazada por lo que se la debe manejar con cuidado. Nuestras madres nos enseñan a levantar cualquier papa que encontremos caída en el camino, besarla en actitud de respeto y cariño, rendirle homenaje con rituales durante la siembra, su crecimiento y la cosecha, los cuales son dirigidos principalmente por las mujeres.

Queremos motivar a la generación joven, que no debe perder esta costumbre de respetar a los productos, porque se dice que cuando maltratamos al alma alimenticia, ella llora, no quiere producir más y se va a otros lugares. La alimentación es nuestra *qipa*, es una parte del tejido que forma nuestro ser. Gracias a ella somos fuertes y resistentes, hasta hablamos en voz alta.

Los agricultores andinos han sobrevivido a lo largo de la historia con una economía de subsistencia y no con una economía de mercado o acumulación. Es decir, cultivamos y producimos para comer, intercambiar productos, y no necesariamente para vender. A esta práctica podemos denominar solidaridad económica o economía solidaria, práctica que no debemos perder y si nos la han hecho perder, debemos recuperarla.

La Illa

La *Illa* es otra divinidad importante en nuestra tradición milenaria. Se trata de lugares sagrados para la fertilidad de los animales y hasta de los seres humanos. Se practican rituales para la fertilidad con más frecuencia los días de San Juan que en realidad nuestro año nuevo originario y de la Navidad, etc. Esta costumbre se debe a que la gente aymara que habita en el campo vive de los animales. Por eso se requiere que se multipliquen como una de las fuentes de recursos económicos para el sostén de las familias.

Inclusive hay cantos rituales para los animales. Pero, en la actualidad esta costumbre se está perdiendo por la influencia de las iglesias cristianas que no valoran la tradición ancestral y por la influencia de la mentalidad occidental. Además, debido a la migración

⁴ Es símbolo de todo cuanto posee una familia, por lo que los y las que habitamos en ella, tenemos que prestar servicio a la comunidad ejerciendo cargos de autoridad y en trabajos comunales.

constante del campo a la ciudad, algunos rituales aymaras tienen otra connotación., como sostiene Albó:

En la ciudad la Pacha Mama o los Illa ya no se refieren a la fertilidad de la Tierra para producir buenas cosechas o multiplicar ganados; pero se les sigue invocando – junto a Dios y a los santos- para generar más dinero, asegurar una buena vivienda y lograr todo lo necesario para sobrevivir con abundancia en el nuevo medio urbano. No se trata, por tanto, de un mundo simbólico cerrado a una determinada situación socio-económica.” (Albó 1997, 44).

Entonces la *Illá* como una deidad importante no debe ser olvidada porque es el espíritu que favorece la procreación de los animales, lo cual beneficia tanto a la gente del campo como a la que vive en la capital. Más bien se debería pensar en mejorar las razas y los pastos para lograr buenos resultados.

El Tío

El Tío es el dios de la *Qhuya* o los minerales. Los mineros rinden ceremonias a esta divinidad porque es su fuente de trabajo. El *Tío* es dueño de las minas, se lo considera un ser viviente, el cual es muy respetado, por lo que le ofrecen rituales para pedirle permiso a fin de explotar la riqueza que posee.

La famosa fiesta de carnaval de Oruro, en el trasfondo es un ritual en que se vive esta fe y espiritualidad en honor al Tío, en el cual mucha gente participa sin saber de qué trata. Esta tradición, inminentemente minera, durante la colonia y la cristianización fue identificada equivocadamente con el diablo. Mientras nos han lavado la mente con el discurso de que el Tío es el diablo, los ricos y las empresas transnacionales, ajenos a nuestra cultura, explotan los recursos naturales y minerales a su gusto y antojo.

Entonces, en nuestro concepto el *Tío* no es el diablo, porque el diablo es una construcción social e histórica. Más bien, desde la perspectiva aymara los *anchañchu*, *supaya*, *saxra* y *wak'a* son seres sobrenaturales a los que se les considera espíritus malignos que suelen aparecer a una determinada hora, sea de noche o de día para hacer maldades a la gente.

El *Tío* es la identidad cultural y espiritual de los mineros que merece mucho respeto y consideración de todos. En todo caso, sería mejor que los ricos no acaparan las riquezas minerales, sino que más bien las compartieran para mejorar la calidad de vida de todos y todas.

Illapa

El *Illapa* o el *Q'ixu Q'ixu* es el rayo – relámpago. Con respecto a esto los aymaras tenemos muchas creencias y prácticas religiosas. Como observamos en las palabras de Llanque:

Según la creencia de los aymaras, el rayo es una señal de Dios, para llamar la atención de sus hijos que viven una vida equivocada y estos pueden ser: peleas en la comunidad, enemistades entre comunidades, la mala vida de los casados y abortos. El rayo puede caer tanto a los culpables como a los inocentes, pero para aplacar la ira de Dios, es necesario que toda la comunidad haga la penitencia mediante rogativas. (Llanque 1995, 158)

En las comunidades del altiplano la mayoría de los “*yatiris* y *ch'amakanis*”⁵ son tocados por el rayo. La caída del rayo es algo misterioso. Por ejemplo, las personas que han

⁵ Son sacerdotes aymaras que tienen conocimiento de cosas sobrenaturales, que interpretan la hoja de coca, celebran rituales, en tanto que son intermediarios entre Dios y la humanidad.

experimentado el impacto del rayo que, en muchos casos, les deja casi muertos y luego reviven, se les considera hombres y mujeres elegidos por Dios, amados por Dios –*Tatitun munat wawanakapawa*, ya que no les mató definitivamente. Desde esa experiencia comienzan a ejercer como maestros o guías espirituales de la comunidad.

También es importante recordar que esta divinidad desde la colonia fue yuxtapuesta con la fiesta patronal de Santiago, pero en el fondo la gente aymara sigue rindiéndole culto al *Illapa* y no tanto a Tata Santiago.

El Marani

En nuestra vivencia espiritual originaria, decimos que los *Maraninaka* o los *Achachilana* son espíritus tutelares y protectores que gobiernan a las comunidades, razón por la cual, las altas montañas de la cordillera de los Andes, aparte de que son profundamente misteriosas, son muy mentadas. Algunas de ellas ya las hemos mencionado anteriormente.

Los Achachila, Pachamama y todos los otros espíritus tutelares, son los que controlan directamente la vida: interrelaciones personales, actividades, etc.. El control que ejercen sobre el comportamiento humano es con el fin de corregir mediante las enfermedades inflingidas a los individuos; a las comunidades mediante las fuerzas adversas de la naturaleza. (Llanque 1990, 115)

Al subir a las montañas tenemos fe de que estamos cerca de Dios, presente es esos lugares. Desde nuestros antepasados las montañas siempre han sido espacios apropiados para comunicarse con lo trascendente, para sensibilizar los corazones duros, para arrepentirse de las faltas cometidas, para perdonarse unos a otros, a fin de que vuelva la paz interior –*sumankaña* o el bienestar de la comunidad.

Almanaka – Difuntos

Según nuestra concepción cuando muere una persona, no muere totalmente, sino que continúa la vida, pero de otra forma. Decimos que las almas se convierten en *Sullka* Dios que significa Dios menor porque los difuntos se convierten en espíritus que están junto al trascendente y desde allí nos acompañan y no pecan más.

En la vida cotidiana es frecuente escuchar pensamientos relacionados con la muerte. Por ejemplo: somos pasajeros en esta vida, cada instante caminamos junto a la muerte. Cualquier momento podemos dejar esta tierra, la muerte no discrimina edad ni sexo. Puede morir una persona joven, un hombre o una mujer, etc. –*jiwampix chikt' atatanwa, janitw waynatw, tawakuw siskisa*. Nuestra vida es prestada no es eterna, por eso mientras estamos en vida “hay que comer y beber bien”, ¿qué vamos a llevar cuando muramos? Es la pregunta diaria de la gente.

Es así que celebramos varias ceremonias en conmemoración a los difuntos; comenzando con el velatorio, luego el entierro, la ceremonia a los ocho días, la del año, misas para almas y los *acullicos*⁶ que se ofrecen los días lunes. Sin embargo, las fiestas grandes para las almas son Todos los Santos y la Semana Santa, para las cuales se prepara comida y bebida para las personas que van a participar con sus oraciones en memoria de los difuntos.

⁶ Se hacen oraciones para las almas de los difuntos y se ofrece un poco de hoja de coca triturada, cigarrillo partido en trozos, acompañado de leña y todo esto se echa a la brasa del fogón.

Dicha fiesta está relacionada con la agricultura, ya que en el mes de octubre comienza la siembra en el altiplano y se les encarga a las almas que pidan a Dios para que nos bendiga con abundante lluvia, a fin de que haya buena cosecha para los vivos. Por lo tanto, es un acontecimiento de relaciones entre los vivos y los muertos, denota claramente que existe la reciprocidad entre los vivos y los muertos, mantenemos los lazos familiares entre los que se van y los que nos quedamos.

En todo caso, no podemos dejar de señalar que en la actualidad mucha gente experimenta muerte forzada y otros tantos sobreviven como muertos en vida, debido a la pobreza, la miseria, las enfermedades etc, que son males causados por el sistema, que hay que afrontarlo.

La Pachamama

Como se habrán dado cuenta, hemos estado remarcando constantemente sobre el valor de la *Pachamama*. Sin embargo, queremos explicitar un poco más acerca de nuestra Madre por excelencia. El término Pachamama viene de la unión de dos palabras: Pacha que quiere decir espacio y tiempo, o sea TODO; Mama que significa mujer y madre. Por lo tanto la Pachamama se interpreta como la madre del espacio y del cosmos, es decir madre de la humanidad.

Nos animamos a nombrarla a ella como nuestra Diosa porque nos alimenta, nos cría y nos abraja; genera vida, es el centro integrador de la comunidad humana, es nuestra razón de existencia, es la gran casa en la que vivimos grandes y pequeños, pobres y ricos, de diferentes colores y culturas.

Por todo lo anteriormente mencionado, los aymaras siempre estamos pendientes de dar ofrendas solemnes a los dioses, con la esperanza de que se nos retribuya. Pero uno de ellos, la Pachamama, es la que recibe más sacrificios y ofrendas de parte nuestra, es decir, hay una correspondencia, una reciprocidad entre ella y nosotros por los dones recibidos.

Desgraciadamente nuestra madre tierra está amenazada de muerte porque está siendo constantemente fragmentada y explotada, y su sangre (el agua) usurpada al extremo que a nosotros, los nativos, nos hacen sentir extranjeros en nuestra propia tierra. Últimamente se conoce que muchos ricos pretenden privatizar el agua en todo el mundo y hacer negocio con ella, otros se creen dueños absolutos de grandes extensiones de tierra y se sienten con el derecho de comercializarla. Para nosotros el agua es la sangre de la tierra y la tierra es el cuerpo de nuestra madre, por lo que ambos elementos no son para ser comercializados sino para ser compartidos como dones gratuitos de la sabiduría divina.

Nos preguntamos permanentemente, ¿será que algún día el mundo comprenderá que esta forma de ver y relacionarnos con la naturaleza es la alternativa para salvar la vida del planeta tierra?, ¿cuántos de nosotros y nosotras estamos trabajando para que esto se haga realidad?, ¿no creen que por lo menos deberíamos de colaborar en no contaminar el medio ambiente?. Así que, si no lo hemos hecho, ahora estamos invitados a meternos en este proyecto de vida.

Los y las Yatiris

Teológicamente hablando los y las Yatiris son teólogos y teólogas del pueblo sencillo y humilde. ¿Será que esta forma de hacer y vivir 'teología'⁷ es mala frente a otras teologías?, ¿o será más bien un aporte para enriquecer a otros tipos de sabores y colores teológi-

⁷ Teología es saber dar razón a nuestra fe.

cos?. ¡Nos toca reflexionar profundamente con el corazón, no sólo con la mente y los libros!.

Para concluir esta parte, queremos poner en relevancia que la cultura aymara siempre estuvo y está constituida por un pueblo creyente, profundamente religioso y misterioso, razón por la cual no se puede decir que Dios sólo existe desde hace 2000 años, o que lo han traído los colonizadores en 1492, sino que antes ya existía el dador y dadora de vida con diferentes nombres y en diferentes lenguas.

Además, como podemos apreciar, nuestra visión del mundo funciona en forma de una espiral que está en constante movimiento y cambio. Mientras que en la cultura occidental la visión del mundo es lineal y obviamente existe choque de cosmovisiones. Sin embargo, estamos obligados a sobrevivir en medio de estas dos maneras de ver el mundo. Con estas afirmaciones pasemos a analizar brevemente la relación entre la religión ancestral y los distintos tipos de las iglesias de hoy.

4. La espiritualidad ancestral frente a las iglesias y las nuevas corrientes religiosas

Como es bastante sabido, la religión originaria fue y sigue siendo rechazada por las iglesias cristianas. Es catalogada de hereje y pagana y, por lo tanto, la gente que practica esta religión es considerada servidora del diablo. La denominan religiosidad popular, sincretismo religioso. Estas maneras de ver nuestra religión nos han obligado a practicar nuestra fe ancestral de una manera clandestina.

Sin embargo, a partir de 1992 (con el motivo de los 500 años de la colonización) nuestra religión originaria volvió a salir a la luz. Desde entonces la iglesia católica y algunas personas de las iglesias evangélicas históricas (Metodista y Luterana) tímidamente han comenzado a valorar lo nuestro. Se comenzó a hablar de la aculturación e inculturación del evangelio. Se realizaron muchos encuentros para tratar sobre la teología andina y también se comenzaron a producir materiales escritos. Pero el problema sigue con mucha intensidad.

Conclusión

Al concluir este trabajo queremos expresar nuestra admiración a la fuerza y a la resistencia de la cultura aymara porque a pesar de haber sido sumamente afectados por la influencia occidental, citadina, individualista y globalizante, ha sabido preservar muchos de los valores positivos de nuestra identidad.

En este caminar de la resistencia, las mujeres aymaras sin hacer mucho ruido, hemos seguido practicando las sabidurías y los valores espirituales que nos ayudaron a vivir como *jaqi* – gente con dignidad en la vida de los “*Ayllus*”⁸. Como hemos enfatizado en nuestro abordaje, en las comunidades se vive en base al espíritu comunitario y al valor de la madre tierra. Es así que, “la habilosa población andina ha conjugado Dios y mundo, espíritu y materia, ciencia y lenguaje simbólico.”⁹

De modo que nuestra forma de relacionalidad entre seres humanos, con la naturaleza y las divinidades debe ser validada porque nadie debe creerse, ni sentirse el poseedor de la verdad y de la sabiduría. En esta línea la religión autóctona, que es el alma del andino, debe ser permitida y fomentada en nuestro medio y no sólo el cristianismo.

⁸ El Ayllu es la organización antigua de los Aymaras, que actualmente se la conoce como comunidad rural.

⁹ Irrarázaval, Diego. “Pachamama, tierra-madre”. Documento inédito.

Finalmente, antes que ser cristianos católicos o evangélicos, políticos, lo que sea, somos aymaras y quechuas. Por consiguiente, hermanos y hermanas de mi cultura, “hemos nacido aymaras, y aymaras tenemos que serlo hasta los huesos, para no perderlos jamás”.

Bibliografía

Libros

- Albó Xavier. *Pueblos indios en la política*. La Paz: CIPCA, 2002. Cuadernos de investigación n° 55.
- Albó, Xavier. *Una casa común para todos: Iglesias, ecumenismo y desarrollo en Bolivia*. La Paz: CLAI E/eed/eze/CIPCA, 2002.
- Buss, Theo. *El movimiento ecuménico en la perspectiva de la liberación*. La Paz: hisbol/CLAI, 1996.
- Irarrázaval, Diego. *Tradicón y porvenir andino*. Lima: IDEA/TAREA, 1992.
- Jolicoeur, Luis. *El cristianismo aymara ¿Inculturación o culturización?*. Quito: Abya-Yala, 1996.
- Jordá S.J., Enrique. *Teología desde el Titikaka: Cosmovisión aymara en diálogo con la fe*. Cochabamba: UCB-Compañía de Jesús- editorial verbo divino, 2003.
- Kolata, Alan L. *Valley of the Spirits. A Journey into the Lost Realm of the Aymara*. Nueva York: John Wiley & Sons, Inc., 1996.
- Lazo Quintanilla, Efraín. *El Yatiri ¿Ministro del Tercer Milenio?*. Cochabamba: UCB/Editorial Guadalupe/Verbo Divino, 1999.
- Llanque Chana, Domingo. *La cultura aymara: desestructuración o afirmación de identidad*. Lima: IDEA/TAREA, 1990.
- Llanque Chana, Domingo. *Ritos y espiritualidad Aymara*. La Paz: ASETT/IDEA/CTP, 1995.
- Mamani Bernabé, Vicenta. *Ritos espirituales y prácticas comunitarias del Aymara*. La Paz: Fundación SHI – División de mujeres metodistas de Junta de Ministerios Globales, 2002.
- Que seamos uno*. La Paz: Conferencia Episcopal Boliviana Secretariado de Dialogo, 1998.
- Ramos Salazar, Humberto. *Hacia una teología aymara: desde la identidad cultural y la vida cotidiana*. La Paz: CTP-CMI, 1997.
- Van den Berg, Hans. *La tierra no da así nomás: los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. La Paz:hisbol-UCB/ISET, 1990.

Revistas

- Albó, Xavier y Quispe, Calixto, compiladores. “Religión Aymara Liberadora”, *Fe y pueblo* 18 (1987):1-52.
- Beltrán, Guzmán, Francisco Donnat, Ramiro Argandoña y Calixto Quispe, editores. “Inculturación”, *Fe y Pueblo* 1 (1996): 1-56.
- Medina, Javier y otros. “La fiesta de difuntos en los andes”, *Fe y Pueblo* 19 (1988) 1-52.

Don y responsabilidad eco-espiritual

Resumen

Las comunidades en América Latina redescubren la Palabra, al asumir el ser tierra y agua, y ser cuerpo en la creación divina; la tarea de cuidar va de la mano con el don de cada día. Se considera la celebración andina, la simbología guaraní, y la nueva práctica del voluntariado. Por otra parte es confrontado el éxito pragmático y privado. La eco-espiritualidad (en las dinámicas recreadoras del medio ambiente y la humanidad) reconoce al Espíritu de Jesucristo.

Abstract

In Latin America communities rediscover the Word, when they acknowledge being earth and water, being body within divine creation. Taking care of our context goes hand in hand with the reception of the gift of Life. This essay examines andean celebration, guaraní symbols, and the growth of voluntary associations; it also confronts pragmatic and individual prosperity. Eco-spirituality (with its holistic concern for the environment and for human well being) acknowledges the Spirit of JesusChrist.

Hoy la labor bíblica sintoniza con tantos seres humanos indignados ante la explotación del planeta, y a la vez sintoniza con crecientes deseos de refundar la tecnología y el progreso social. Al considerar lo medioambiental e histórico, vale recalcar tanto el don como la responsabilidad, tanto el ser cuidado como el cuidar. No sólo hay que hacerse cargo de la naturaleza y la condición humana; también hay que recalcar los dones de cada día. La humanidad recibe fabulosos regalos del medio ambiente, de la interacción histórica, del Amor divino en la creación. Por eso es insuficiente el enfoque que atribuye al ser humano el cuidar el medio ambiente¹. Somos cuerpos animados, indesligables de la tierra y el agua; somos co-responsables con Dios, y a la vez somos receptores de vida.

El don y la tarea son pues fuentes interdependientes, y traspasan la reflexión eco-espiritual. No se trata pues de definirse como salvadores del universo, ni de una “moda verde”, ni de un nuevo capítulo intelectual. Más bien son temáticas holísticas, que desestabilizan e interpelan; porque ellas toman en serio la crisis civilizacional, porque ellas confrontan la ilusión del crecimiento ilimitado, y a la vez porque apuntan a necesidades concretas y trascendentes.

Esto es palpable en América Latina, en sus sabidurías holísticas. Ellas desenmascaran el pensar positivista e instrumental (que es totalitario y unilateral). Un ejemplo sobresaliente es la perspectiva andina, presente en comunidades y megapolis del Sur. La milenaria lucidez andina consigna vínculos entre diferentes entidades del universo, personas difuntas-vivas, energías simbólicas y trascendentes, identidades particulares y culturas entrelazadas.

* Diego Irarrazaval. Nace en Chile; asesor en organismos sociales y en encuentros eclesiales; profesor en la Universidad Católica Silva Henríquez; vicario en la Parroquia San Roque (Santiago). Ha coordinado el Instituto de Estudios Aymaras en el Perú (1981-2003) y la Asociación de Teólogos/as del Tercer Mundo (1996-2006). Autor de *Teología en la fe del pueblo* (1999), *Un Jesús Jovial* (2003), *De baixo e de dentro* (2007) y otros escritos.

¹ Algunos modos de vincular lo bíblico y lo ecológico sobredimensionan e idealizan la acción humana. Por ejemplo: “los autores bíblicos entienden la creación de Dios como algo armonioso... dentro de esa comunidad, los humanos tienen la responsabilidad de cuidar la tierra y conservar su integridad”, *Comentario Bíblico Internacional*, Estella: Verbo Divino, 2000, pg. 292 (sección “Biblia y Ecología”).

En términos generales, el modo de ser latinoamericano puede ser descrito como *estar-con*. Es una convivencia pluridimensional e interactiva, que favorece la armonía con el medio ambiente². Esto implica cuidar el ámbito vital, la casa (*oikos*, del que proviene el concepto de ecología). Esto no es mera buena intención, ya que pasa a ser agenda de trabajo público y privado, y está siendo asumido por amplios sectores de la población. Aunque el concepto de ecología espiritual sea reciente, de hecho corresponde a vivencias milenarias de las mayorías. Ellas son responsables, en lo cotidiano, por el don de Vivir. Gracias a estas y muchas otras buenas raíces han germinado flores y frutos eco-espirituales.

Ahora bien, el acoger y el cuidar ¿cómo marcan la labor bíblica? Ella no gira en torno a cosas e individuos, no se reduce a textos cosificados ni exalta lo individual. Más bien intenta comunitariamente admirar la inmanente transcendencia. En lo cotidiano y terrenal cabe reconocer la presencia de Dios. Leonardo Boff lo plantea así: la Tierra “se experimenta eco-espiritualmente como el templo del Espíritu y como perteneciente a la realidad asumida por el Verbo”³. Esta vivencia brota del clamor de la tierra y el grito del pobre.

Por lo tanto la reflexión cristiana no sacraliza la naturaleza; más bien, en el corazón de la fe cristiana hay clamores y esperanzas, hay talante profético para resistir la explotación de la naturaleza, y para positivamente forjar vínculos solidarios. Esta actitud ha sido cultivada en América Latina y desarrollada en muchos rincones del mundo. La humanidad empobrecida, que reconoce el don y la tarea de vivir, está bien dispuesta para apreciar el misterio de la creación, de la encarnación, de la pascua.

Ahora bien, desde sus inicios la renovación bíblica en América Latina ha seguido la pauta: leer la Palabra para leer nuestros acontecimientos. Como ha recalcado Carlos Mesters: no encerrarse en la Biblia, sino estudiarla para entender la realidad de la comunidad y del pueblo⁴. Con esta pauta es posible abrir el corazón al acontecer pascual en el mundo creado y en la existencia concreta. “La creación entera gime... y anhelamos el rescate de nuestro cuerpo” (Rom 8: 22-23). Por consiguiente, lo eco-espiritual tiene calidad pascual.

En estas temáticas no bastan las rutas cortas, como sería examinar abusos contra el medio ambiente, o bien el juxtaponer urgencias ecológicas y soluciones religiosas. Las vías largas permiten saborear mejor los desafíos. A continuación son anotados interperantes itinerarios: 1) el estar cotidiano en el medio ambiente corporal, y 2) mito y creación, con fundamento cristiano. Iré delineando estos desafíos en la labor bíblica.

² Véase Hector Alimonda (comp.), *Ecología Política*, Buenos Aires: CLACSO, 2002; Fernando Mires, *El discurso de la naturaleza: ecología y política en América Latina*, San José: DEI, 1990; Hector Leis y otros, *Ecología e política mundial*, Petropolis: Vozes, 1991; Emilio Moran, *La ecología humana de los pueblos de la Amazonia*, Mejico: FCE, 1993; Enrique Leff, *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*, Mejico: Siglo XXI, 2002; Antonio Elizalde (comp.), *Las nuevas utopías de la diversidad*, Santiago: Universidad Bolivariana, 2003; Juvenal Quispe, *Ecoteología*, Oruro: CEPA, 2003; Luz Donato y otras, *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano*, Bogotá: Equilátero, 2007; Claudia Zapata (ed.), *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, Quito: Abya Yala, 2007.

³ Leonardo Boff, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid: Trotta, 1996, 251 (ver toda su “Eco-epiritualidad: sentir, amar y pensar como tierra”, cap. 10, 235-252); y Airio Cáceres, *Pasos hacia una hermenéutica ecoteológica*, Ponencia en el Foro Mundial de Teología y Liberación, Belem, 2009.

⁴ Véase Carlos Mesters, *Biblia, el libro del pueblo de Dios*, La Paz: Paulinas, 1983, 39: “Dios habla no para que nos encerremos en el estudio y lectura de la Biblia sino para... descubrir la Palabra Viva de Dios dentro de la historia de nuestra comunidad y pueblo”; *Por tras das palabras*, Petrópolis: Vozes, 1977, 131, 227; y Francisco Reyes Archila, *Hagamos vida la palabra*, Bogotá: Kimpres, 1997 (con tres momentos: de la vida al texto, análisis del texto, del texto a la vida, pgs. 106-186).

⁵ Entre la amplísima bibliografía: Michael Barnes (ed.), *An Ecology of the Spirit*, Lanham: University Press, 1990; David Hallman (ed.), *Ecoteology: voices from the South and North*, Maryknoll: Orbis, 1994; Varios Autores, “Ecología y Pobreza”, *Concilium* 261 (1995/5); Varios Autores, “Toda la Creación Gime”, *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, 21 (1995).

1. Estar cotidiano: tierra, agua, cuerpo.

Durante las últimas décadas, una buenísima reflexión intenta superar pautas antropocéntricas y desenvolver el imaginario medio ambiental que es biocéntrico⁵. Esto confronta la actitud científica y pragmática –ya que endiosaba la acción humana– y favorece tecnologías en armonía con el universo. En concreto, creer en el Creador conlleva un desarrollo sustentable en la tierra, el agua, la corporeidad.

También se afianzan contactos con sabidurías no occidentales (que enriquecen las hermenéuticas de la fe): somos huéspedes y no propietarios del planeta, de la casa común. En ella interactúan todos los seres vivientes, que hablan con diversos lenguajes. La piedra y la brisa nos habla; el arte acaricia la tierra. Vale decir, lo humano ni es omnipotente ni es omnisciente.

Pues bien, al escuchar la Palabra en la tierra, el agua, la corporeidad, Ella despliega nuevas melodías e incluye clamores proféticos. El Mensaje es acogido en medio de factores ambientales y procesos históricos. Esto permite sopesar qué mensajes tienden hacia la vida, y asimismo sopesar qué mensajes tienden hacia la muerte.

A) El estar en la tierra tiene muchos significados: espacio vital, plantas medicinales, trabajo, alimentación, escasez y conflicto, inequidad en la distribución de bienes materiales y culturales; y por otra parte también ofrece signos festivos y solidarios, al organizarse la vida en cada red de parentesco y de vecindario. Es decir una serie de “palabras” del medio ambiente terrenal son acogidas, y a la vez convocan a la responsabilidad. Junto con acoger estos mensajes hay que cuidar la tierra en sus muchas dimensiones (y no sólo en el rubro material). Las sabidurías milenarias permiten registrar diversas dimensiones, con sus tensiones y procesos. Por ejemplo, para las poblaciones andinas la Pacha da señales económicas, afectivas, místicas, políticas; es una “pachavivencia” que conlleva “saber criar la vida”⁶.

Con respecto al Evangelio, existen abundantes y bellas señales terrenales y espirituales del Reino. Así lo indican las parábolas del trigo y la maleza, de la viña, de la labor del sembrador, y el imaginario del banquete escatológico. El mensaje de Jesús invita a “aprender de los lirios del campo y de cómo crecen; no se fatigan ni hilan”; luego llama a buscar el Reino y su justicia “y todas las cosas se les dará por añadidura” (Mt 6:28, 33). Vale decir, auscultar las señales del medio ambiente son modos de entender el mensaje principal sobre el reinado del amor divino.

B) Con respecto a estar en el agua, ella constituye aproximadamente el 75% del planeta y también del cuerpo humano. El hecho de que somos agua y estar en ella ¿qué implica para la labor bíblica? Durante siglos la población marginada ha clamado por la tierra escasa y mal distribuida; hoy también hay luchas por el agua; vale decir la humanidad de un modo político-económico cuida estos dones del Creador. Ya que el agua cada día ingresa y transforma el organismo humano (de un modo como no lo puede hacer el territorio) ella constituye una fuente sacramental. La cuidamos y ella cuida a cada ser viviente.

Aquí resaltan muchos símbolos bíblicos⁷: el Espíritu aleteando sobre las aguas; pasar el Mar Rojo hacia la libertad; como tierra sedienta el salmista busca a Yahvé; la compasión escatológica al dar agua al sediento; el servicial lavado de los pies en la eucaristía; por

⁶ Juan Van Kessel, Porfirio Enriquez, *Señas y señaleros de la Madre Tierra*, Quito: Abya Yala, 2002, 266.

⁷ Véase Marcelo Barros, *O Espírito vem pelas Aguas*, Sao Leopoldo: CEBI, 2002; cartas pastorales de Raul Corriveau, *Creación, crisis ecológica y opción por la vida* (Choluteca, Honduras, 1992), de los Obispos de Bolivia, *El agua fuente de vida y don para todos*, (Cochabamba, 2003), de Luis Infanti, *Danos hoy el agua de cada día* (Aysen, Chile, 2008).

inmersión en agua es simbolizado el misterio pascual de morir y resucitar; renaciendo por el agua y el Espíritu se entra al Reino de Dios (Juan 3:5). La celebración bautismal, constitutiva del Pueblo de Dios, sana del pecado e introduce en la fiesta del Reino. Puede, pues, decirse que el “evangelio del agua” implica hondas transformaciones en la persona, la historia, el cosmos.

C) El estar eco-espiritual es resumido de modo experiencial por la corporeidad, ya que somos seres vivientes en la tierra y el agua. Al respecto, grandes pasos han sido dados en círculos y programas de relectura bíblica y en publicaciones⁸. En la contemplación de la Palabra, las comunidades populares redescubren el significado del cuerpo pascual, y en especial del ser crucificados y resucitados. En el caminar bíblico los primeros acentos han sido el de cuerpos adoloridos, empobrecidos. A esto se fueron añadiendo las dimensiones de género masculino y femenino, y ahora también las medio-ambientales. La corporeidad humana tiene rasgos sexuales, afectivos, político-económicos (explicitados por la reflexión de género), y ella es indesligable de la tierra, el agua, y todo lo que implica ser parte de la inmensidad del cosmos.

Muchas comunidades en América Latina redescubren su corporeidad maltratada por la economía de mercado y la publicidad discriminatoria, y a la vez disfrutan energías emocionales, sexuales, artísticas, sociales, festivas. Desde estas vivencias es interiorizado el misterio de Dios encarnado en las heridas y en los placeres humanos. Sobresale la gratitud hacia el don del pan y vino transformado en alimento eucarístico, escatológico (Mc 14:22-25). Recibir el cuerpo divino conlleva ser comunitariamente responsables, al sufrir y al compartir, y ser cuerpo eclesial de Cristo (1 Cor 12:12-29).

En conclusión, a partir de la condición de ser tierra, agua, cuerpo, la comunidad creyente escucha y pone en práctica la Palabra de Vida. En fidelidad a Ella uno no puede apropiarse del medio ambiente ni adueñarse del cuerpo propio o de otras personas. Más bien esos son dones recibidos, que toda la humanidad tiene que cuidar corresponsablemente. En este sentido sería incorrecto emplear la Biblia para sustentar la prosperidad material (de quienes se apoderan de recursos escasos), o bien al ecologismo anexarle una espiritualidad “verde” sin las paradojas de las bienaventuranzas y sin el escándalo de la cruz. Ni los objetos del entorno ni el propio cuerpo es mera cosa; muy por el contrario, la Buena Nueva tiene mediaciones terrenales, acuíferas, corporales, y la hermenéutica asume sus características.

2. Mitos y creación divina: fundamento cristiano.

En nuestro continente, la eco-espiritualidad que tiene sólidas raíces en la sabiduría-mítica, es hoy sustituida en gran parte por el mistificado “ser exitoso”. Uno lo es al producir y consumir objetos y vínculos virtuales, sueños y emociones. Ésta identidad conlleva un fascinante imaginario: gracias a la ciencia y la tecnología, el triunfo económico-social abriría las puertas a incontables formas de felicidad. La meta es que las mayorías sean incluidas mediante el consumo (y no por la participación ciudadana), y también para que los pudientes sean aún más privilegiados. Para todo esto se usan recursos materiales y

⁸ Véase Rubem Alves, *Creio na ressurreicao do corpo*, Rio de Janeiro: CEDI, 1984; Mercedes Navarro (ed.), *Para comprender el cuerpo de la mujer: una perspectiva bíblica y ética*, Verbo Divino: Estella, 1996; J. Nelson, S. Longfellow (ed.), *La sexualidad y lo sagrado: fuentes para la reflexión teológica*, Bilbao: Desclee, 1996; Ivone Gebara, *Teología Ecofeminista*, Sao Paulo: Olho d'Água, 1996; Varios autores/as, “Religión y Erotismo, Cuando la Palabra se hace carne”, *Revista de interpretación bíblica latinoamericana*, 38 (2001); A. Musskopf, M. Stroher (orgs.), *Corporeidade, etnia e masculinidade*, Sao Leopoldo: Sinodal, 2005.

humanos como si fueran ilimitados. Esto ocurre a costa del medio ambiente y a costa de la solidaridad entre las personas.

Con respecto a programas de evangelización en América Latina –desde hace décadas– se han estado correlacionando cultura popular y mensaje bíblico. En la catequesis los hechos de vida de la gente común son iluminados por la Palabra. En regiones indígenas y mestizas han sido confrontados relatos tradicionales (sobre orígenes de lugares, pueblos, valores, sobre conflictos y sus resoluciones, etc.) y los mensajes bíblicos sobre la creación, el mal, la reconciliación cristiana⁹. Esto implica comparar o al menos sopesar diferentes realidades.

Pues bien, la dinámica cultural contemporánea está favoreciendo otro procedimiento. De modo cotidiano se consolidan nuevos absolutos: progreso ilimitado, individuos omnipotentes, placer instantáneo, ídolos del poder. Esta mitología merece ser evaluada por las perspectivas evangélicas sobre el mundo y la humanidad. Así se sopesan anhelos seculares de plenitud teniendo como fundamento la Palabra. Los absolutos seculares son examinados en términos de la historia de salvación. En cada una de estas rutas hermenéuticas interesa desentrañar signos de la presencia de Cristo.

A) Raíces y relecturas bíblicas.

La perspectiva eco-espiritual tiene raíces y desenvolvimientos propios en los contextos originarios y mestizos. Retomemos el ya anotado principio latinoamericano “estar-con”. Ello es transmitido mediante ceremonias de comensalidad y también mediante imaginarios de transformación social; en torno a los cuales se hacen geniales relecturas bíblicas. Un relato proviene de kollas argentinos, y ha sido consignado por Manuel Pliego, un inculturado animador bíblico¹⁰. Otra relectura proviene de la población guaraní con su búsqueda de un mundo nuevo, recopilada por la polifacética teóloga Margot Bremer¹¹. Estas dos expresiones sapienciales (y sus relecturas bíblicas) subrayan el don de vivir, a lo que corresponde una respuesta humana. Don y respuesta van de la mano. No hay, pues, la arrogancia antropocéntrica.

De varios modos se lleva a cabo la comunión entre personas y de ellas con la naturaleza y con difuntos-vivientes. Sobresale la milenaria práctica de sentarse a la mesa con los antepasados. Ésta tiene símbolos y estructuras diversas y en parte similares, desde Mejico hasta las serranías andinas. En el nor-argentino kolla, Manuel Pliego relata la celebración de los difuntos, con el amasar y adornar panes que representan a personas y a animales, y luego la cena con muchos invitados que comparten tristezas y alegrías y retroalimentan su esperanza. Ello puede ser correlacionado (como lo hace Pliego) con parábolas del Reino de la levadura en la masa y del grano de mostaza. Cada persona con las tanta-guaguas amasa utopías y esperanzas y en ello colaboran las almitas. “Así se va construyendo el Reino de Dios; creer desde lo pequeño, desde lo cotidiano: es posible hacer un mundo más justo y más humano”¹². Puede decirse que es una eco-espiritualidad holística, a cargo de la humanidad empobrecida y esperanzada.

⁹ En procesos de teología india a nivel continental, lo mitológico ha sido el eje del IV Encuentro (Asunción, 2002) y del V Encuentro (Manaos, 2006). Veanse las publicaciones: *En busca de la tierra sin mal. Mitos de origen y sueños de futuro de los pueblos indios*, Quito: Abya Yala, 2004 (IV Encuentro Latinoamericano del 2002), y *La fuerza de los pequeños, luz para el mundo*, Cochabamba: Verbo Divino, 2008 (V Encuentro del 2006).

¹⁰ Ver la comensalidad de vivos y difuntos en el rito de Tanta Guagua, y relectura de Mateo 13:31-33 en Manuel Pliego, *Sabiduría y espiritualidad indígena*, Resistencia: ENDEPA, 2003, 124-127.

¹¹ Ver el paradigma de la búsqueda de la Tierra sin Mal, y su relectura bíblica, en Margot Bremer, *La Biblia y el mundo indígena*, Asunción: CONAPI, 1998, 66-70.

¹² Pliego, *obra citada*, 127.

Otra señal de sabiduría. La búsqueda de plenitud terrenal -y de la voluntad de Dios- por parte del itinerante pueblo guaraní. En el contexto del Paraguay, Margot Bremer ha recopilado el paradigmático relato de la Tierra sin Males. “La familia de Guyrapoti camina hacia Ñande Ruvusú, hacia su creador... para llegar al agua eterna... y subidos a la casa flotante llegan hasta la entrada del cielo cantando el ñe’engarai”, que como lo explica M. Bremer “siempre hay algunos justos que buscan, sueñan y luchan junto con su Creador”¹³. Vale decir, una familia concreta es signo de la búsqueda humana de la felicidad que es encontrada en la tierra y agua, y en la convivencia sin barreras que es posible gracias al Creador.

La dimensión cristiana está implícita y explícita en dichas realidades. La comensalidad conlleva rasgos eucarísticos, entre una comunidad y personas difuntas, y con el cosmos a través de simbólicos panes hechos por familias mestizas que celebran sus difuntos el 1 de noviembre. Algo diferente ocurre en torno al relato y la música guaraní donde hay honda espiritualidad y a su modo una historia de salvación (aunque sin referentes cristianos). En el primer relato puede reconocerse al Cristo resucitado en un pueblo creyente que comparte alimentos junto a sus “almitas”; y en el segundo relato resalta la presencia histórica y cósmica del Señor en la vivencia de la población guaraní (aunque sin explicitar contenidos según nuestras doctrinas).

B) Energías modernas y recreación cristiana.

La modernidad globalizada ofrece (además de sus logros, contrastes, fuerzas ambivalentes) nuevos itinerarios míticos. Por eso puede decirse que hoy es más arduo vincular sabiduría popular y mensaje cristiano. No sólo hay que correlacionar cada cultura local con la Palabra. Lo más urgente y exigente es encarar paradigmas emergentes y diversas energías que se autodenominan creadoras de vida. En el continente (y en cada rincón del planeta) se confrontan y entreveran modos de ser; ellos marcan el caminar de cada persona. Todo esto ¿qué implica para nuestra fe en el Dios creador, cuya mediación es la encarnación en la historia del pobre?

Consideremos dos megatendencias: obtener éxito de modo particular, y priorizar el voluntariado social. Aunque hago referencia principalmente a Chile, en otras latitudes se encuentran fenómenos análogos.

La actual sociedad chilena está obsesionada por un tipo de crecimiento que implica superar cualquier limitación y sobreponerse a los demás. Ésta larga y minúscula nación (que en el vasto continente es casi insignificante) sueña con éxitos trascendentes. Para ello están los milagros tecnológicos, índices de gestión económica-política, los heroicos 33 mineros sepultados y rescatados, éxitos deportivos, festivales artísticos, calidad del vino y de la fruta, las proezas de todo tipo. En medio de tanta euforia, una gran parte de los ciudadanos toman medicamentos contra la depresión, dan señales de *stress*, y creen cada vez menos en instituciones.

Hay un denominador común: la mística pragmática del crecimiento privado, que conlleva ser feliz. Para ello se desarrolla una gama de nuevas energías sociales, afectivas, económicas, espirituales. Lo que hoy moviliza multitudes es lograr éxito en la secularizada modernidad, con su propio horizonte mítico. La “fe de cada día” es crecer, superar toda carencia, y mediante un acelerado esfuerzo llegar al mítico “desarrollo”, y a disfrutar cada instante de placer. Esto sorprende ya que continúa presente la herencia de neocristiandad

¹³ Bremer, obra citada, 67, 70.

(aunque sin la hegemonía del pasado) en que la salvación tiene un sello religioso. Hoy el éxito tiene condicionamientos más seculares.

El analista Juan Pablo Martínez lo plantea así: “la sociedad economizada convirtió a los empresarios en semidioses... y se terminó de configurar un nuevo ciudadano-consumidor”; y anota también que el perfil psicográfico de “ser exitoso” constituye un tercio de la población¹⁴. Esto no es mera aspiración; tiene certezas de rasgos espirituales, y le subyace la creencia en ser como dioses capaces de lo que uno desea.

Hay pues signos de una reconfiguración de absolutos seculares. Algunos la han llamado religión civil; pero más bien parece ser una sacralización económica-cultural. Simultáneamente es reconfigurado el peso cultural y moral del cristianismo. En los espacios políticos y empresariales, abundan las invocaciones a Dios (tanto de carácter católico como de carácter evangélico/pentecostal). Esto no impide la creciente hegemonía del éxito particular sacralizado (que mantiene algún rasgo cristiano, pero en que predomina una simbología instrumental y privada).

Pasemos a otra mega-tendencia: en este rincón y en otros lugares del mundo existen incontables formas de voluntariado. Pueden ser una breve presencia en sectores humanos con mayores trizaduras y conflictos; o bien pueden ser años de altruista inserción profesional en lugares críticos; o bien formas de acompañar sectores vulnerables (trabajos de Verano, Techo para Chile, Hogar de Cristo, y tanto más).

Esta gran cantidad de programas, que involucran a la juventud y a muchos profesionales, despliegan inmensas energías solidarias¹⁵. Resalta la construcción de vínculos entre sectores sociales distanciados, y también la generación de alternativas al crecimiento unilineal. Se trata de un gran abanico de instancias de sociedad civil, que no dependen de las grandes instituciones estatales, municipales, empresariales (pero que suelen recibir apoyo de ellas). Hay además vetas eco-espirituales, ya que las personas y las comunidades crecen más allá de lo individual. Desde el punto de vista de la fe, en todo lo dicho puede reconocerse la presencia del Dios creador de humanidad, y la acción del Espíritu de Cristo que es fuente de solidaridad. En términos creyentes, el voluntariado es más que una estrategia para resolver problemas puntuales; se trata de modos de comunión pascual. Son modos de ser fieles (atemáticamente) al Espíritu de Cristo.

Al respecto no puede imponerse un barniz ya sea socio-político, ya sea espiritual, en esa gama de voluntariados. Además, sus contenidos y liderazgos no provienen de alguna planificación macrosocial. La mayor parte de los voluntariados manifiestan una mística humanista, sin afiliaciones a partidos políticos y a iglesias. Eso ocurría sobre todo en la segunda parte del siglo pasado.

Hoy el escenario humano y las preguntas relevantes son muy distintas. Hay que preguntar qué implican —en clave cristiana— tanto los afanes de éxito secular como las dinámicas de voluntariado. En la primera mega-tendencia es patente la resignificación de la energía creadora del ser humano. Generalmente carecen de referencia al Creador; sin embargo existen buenas intenciones y logros en la felicidad humana. Esto forma parte de la salvación que reconocemos en Cristo.

¹⁴ Juan P. Martínez, “Los exitosos chilenos”, *Revista Que Pasa*, 26/1/2010, pgs. 20-21.

¹⁵ Véase Hugo Cabrera (ed.), *La nueva fisonomía del voluntariado*, Santiago: Secretaría General de Gobierno, 2009; Estudio FLACSO/MORI/CERC, *Conversación social y opinión pública acerca del voluntariado en Chile*, (2002); PNUD, *Mapa nacional de asociatividad*, 2001; Sebastián Zulueta, *La evolución del voluntariado en Chile (1990-2002)*, tesis PUC, 2003. La información oficial en Chile: 80.841 organizaciones de voluntariado, y en comparación con países vecinos, tiene el mayor porcentaje de personas/por habitante del país que hacen voluntariado (en Argentina es 15% de la población total, en Brasil 11%).

En la segunda mega-tendencia puede reconocerse una eficaz compasión con la población crucificada hoy en el mundo globalizado. También vale reconocer el caminar solidario como seres resucitados gracias al Espíritu del Señor. Con solidaridad altruista, y sin arrogancia. Ello ciertamente es contracultural, con respecto a la hegemonía del desarrollo egocéntrico. También es una acción amorosa, no confesional, y con honda sintonía con el Evangelio de amar a Dios y al prójimo. En varios tipos de voluntariado pueden reconocerse metáforas del buen samaritano, del padre del hijo pródigo, de las bienaventuranzas.

A modo de conclusión

En América Latina ¿cómo es entendida la Palabra? Ojalá no sea desde la arrogancia antropocéntrica. Ojalá sea desde el estar en la tierra y en el agua, en la corporeidad maltratada y resucitada, en la creación divina. Esto implica un biocentrismo bíblico. El mensaje sobre la Creación tiene dimensiones cósmicas e históricas, e incluye el entorno material, la humanidad, las culturas. En la Buena Nueva, el don de vivir es inseparable de la actividad transformadora.

Lo eco-espiritual no es un más allá de lo cotidiano, sino más bien se desenvuelve en medio de los profundos clamores y dinamismos en el mundo de hoy. He comentado dos mega tendencias: la obsesión por el éxito, y las formas de voluntariado. La labor bíblica ¿contribuye a recrear el mundo para que haya felicidad en cada ser viviente, y haya mayor energía solidaria preferencialmente con pobres y con excluidos? Estas mediaciones forman parte de la vivencia de la encarnación y de la pascua cristiana.

La eco-espiritualidad cristiana interactúa con diversos itinerarios simbólicos. En el continente existen buenas rutas indígenas y mestizas, donde se llevan a cabo relecturas bíblicas. He recalcado la celebración andina de la muerte-vida, y la mística guaraní de la Tierra sin Mal. Lamentablemente, el marco general es el éxito social privatizado e instantáneo. Cabe pues reafirmar las dinámicas que recrean el medio ambiente y la humanidad, donde está presente el Espíritu de Cristo.

A veces no es explicitado el Dios personal, comunitario, pascual. Estos acentos son puestos por la comunidad eclesial. Nos “movemos y existimos” (Hechos 17:28) en el Misterio que se ha manifestado en Jesús crucificado y resucitado. Respondiendo a los signos de los tiempos, la hermenéutica latinoamericana asume el desafío de ser tierra y agua y cuerpo, en la creación divina; es una hermenéutica que sopesa tanto el don como la tarea, tanto el ser cuidado como el cuidar.

Diego Irarrazaval
Casilla 8, Correo 59,
Santiago de Chile,

Mística de las comunidades afro-descendientes:

Revisión de paradigmas conceptuales y el desplazamiento de los ejes hermenéuticos

Resumen

Los conceptos definidos en la antropología como fronteras étnicas- culturales: historia, identidades, etnicidades, fluidez e interrelaciones forman una de las pautas del debate actual sobre las religiones, las diferentes religiosidades, las etnias, las culturas y las sociedades en el contexto de las Américas y del mundo contemporáneo. Se establece, así, grandes desafíos para la interdisciplinariedad y para la revisión de paradigmas conceptuales, que provocarán el desplazamiento de los ejes hermenéuticos, y apoyarán el ejercicio de diferentes comprensiones en lo que concierne al tema de esta reflexión, esto es, “las místicas de las comunidades afro-descendientes”.

Abstract

The concepts defined in anthropology as ethnic boundaries, cultures, history, identities, ethnicities, fluidity and interactions compose one of the topics of current debate about religions, the different religiousnesses, the ethnicities, the cultures and the societies in the context of the Americas and of contemporary world. Thus great challenges to interdisciplinary and to the revision of concept paradigms are established, which will cause the displacement of hermeneutic axes and will support the exercise of different understandings concerning the theme of this reflection which is “mystics of the African-descendant communities”.

Introducción

Los conceptos definidos en la antropología como fronteras étnicas-culturales: historia, identidades, etnicidades, fluidez e interrelaciones hacen comprensibles los encuentros, desencuentros, conflictos, asimilaciones y el intercambio entre los sujetos históricos y socioculturales en el proceso de formación de las identidades, así como dilucidan los elementos que traspasan dinámicamente genealogías, ambientes, territorios, características físico-biológicas y lingüísticas, en la construcción de la alteridad. Tales conceptos crean una de las pautas del debate actual sobre las religiones, las diferentes religiosidades, las etnias, las culturas y las sociedades en el contexto de las Américas y del mundo contemporáneo. Se establecen así grandes desafíos para la interdisciplinariedad, en lo concerniente al debate teórico; y para la revisión de los paradigmas conceptuales, que provocarán el desplazamiento de los ejes hermenéuticos y el ejercicio de diferentes comprensiones sobre el tema de esta reflexión, esto es, “las místicas de las comunidades afro-descendientes”.

*Doctor en Ciencias de la Religión. Integrante del Grupo Oráculo de Investigación sobre Apocalíptica Judía y Cristiana. Dirección eletrónica: jeso_nuap@hotmail.com

1. Conceptos y aproximaciones teóricas para un análisis socio-histórico y antropológico de las identidades

La autodefinición de la identidad de los pueblos y culturas no obedece a criterios estáticos e impermeables en su proceso formativo. Para Jonathan Hall, “se vuelve un error asumir que un *material cultural estandarizado* pueda servir como objetivo o indicación pasiva de *grupos étnicos*”.¹ Las personas poseen múltiples auto-presentaciones, se comportan de diversas maneras en contextos distintos, en constante mutación² en la dialéctica de la historia. Cuando el movimiento y a la dinámica de la historia, según Marshall Sahlins, están ordenados culturalmente de diferentes modos en las diversas sociedades, de acuerdo a esquemas de significación de las cosas, así como lo contrario, también eso es verdadero: los esquemas culturales son ordenados históricamente³, estableciéndose, así, los factores de permeabilidad en las fronteras étnicas y de fluidez en las identidades.

Stuart Hall se aproxima al concepto de desarrollo de las identidades en la historia, cuando afirma, a partir de una perspectiva post-moderna, que el sujeto, habiendo previamente vivido con una identidad unificada y estable, se está volviendo fragmentado, formado no por una sola, sino por varias identidades, algunas veces contradictorias o no bien resueltas⁴.

Conceptos ampliamente definidos en el campo de las ciencias sociales, especialmente en la antropología, hacen comprensible la dinámica y la interacción entre los sujetos socioculturales en el proceso de formación de las identidades. Los sujetos se articulan e interactúan en las *fronteras geográficas*, así como también en las *fronteras étnicas*, en función de las necesidades naturales o exigencias socio-culturales de movilidad física, como es el caso de la diáspora judía y cristiana; así se forjaron y constituyeron los elementos y valores que caracterizaron y determinaron sus identidades y las diferencia de otras.

El proceso de formación de las identidades pasa por el dinamismo histórico y por su dialéctica, por la auto-comprensión de los miembros del grupo sociocultural, así como por la comprensión e identificación del respectivo grupo por aquellos que están fuera. Fredrik Barth define el *grupo étnico* a partir de su auto-perpetuación biológica, de los valores fundamentales, de la comunicación e interacción y de la auto-identificación por los de adentro, así como por los de afuera⁵. Los otros o *los de afuera*, con quien se interactúa y con quien se es comparado, según Barth, producen las identidades alternativas y ponen las normas que están disponibles para el individuo⁶. De ese modo, se vuelve imprescindible la comprensión de las fronteras étnicas en los fenómenos de la comunicación, de la interacción y de la auto-identificación de los grupos socioculturales en la formación de sus identidades. Para Barth, sin la capacidad de especificar las fronteras de las culturas no es posible construir líneas tenues para la evolución de los grupos étnicos⁷.

En el horizonte del proceso de interacción sociocultural entre los grupos humanos, se considera la frontera étnica el elemento primordial que caracteriza el movimiento de las relaciones y lo que lo demarca simbólicamente. Para Judith Lieu, la metáfora de la *fronte-*

¹ Jonathan M. HALL, *Ethnic identity in Greek antiquity*, p. 3.

² Pedro Paulo A. FUNARI, Introducción, En: Paulo Augusto de Souza NOGUEIRA, Pedro Paulo A. FUNARI y John J. COLLINS (Organizadores), *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*, p. 14.

³ Marshall SAHLINS, *Ilhas de história*, p. 7.

⁴ Stuart HALL, *A identidade cultural na pós-modernidade*, p. 12.

⁵ Fredrik BARTH, *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*, p. 11.

⁶ *Ibidem*, p. 25.

⁷ *Ibidem*, p. 38.

ra, lo que *nos separa de los otros*, es central para la discusión moderna de las *identidades* como construcción, a más de que se reconoce, en cada frontera, la existencia de la articulación del poder y de una posible permeabilidad⁸, en un marco de formación de las identidades. En ese mismo horizonte, situamos el concepto de *etnicidad*, que adquiere una connotación fuertemente atrayente para la historia de las culturas y la construcción de identidades que interactúan mutuamente. Para Kenton L. Sparks, cuando hablamos de *etnicidad* traemos a nuestra visión un género particular de sentimientos sobre la identidad grupal; se ven grupos de individuos que son iguales o parecidos, por la virtud de su ancestralidad común⁹.

No se trata de *homogeneidad*, cuando concebimos los conceptos de *etnicidad* e *identidad* para los grupos socio-culturales. La identidad étnica se construye a partir de las diferencias y de la alteridad que caracterizan a los grupos sociales, a partir del proceso dinámico de interacción entre fronteras. No es el aislamiento o la abdicación a la interacción con otros grupos sociales lo que hará crecer la conciencia de pertenencia e identificación del sujeto con su grupo, sino más bien la comunicación de las diferencias, de las cuales los individuos se apropian para establecer fronteras étnicas. Según Kathryn Woodward, las identidades se forman a partir de otras identidades, relativamente al *forastero* o al *otro*, esto es, relativamente al *que no es*, en forma de oposiciones binarias¹⁰. Esta concepción de diferencia, para Woodward, es fundamental para así comprender el proceso de construcción cultural de las identidades¹¹.

Para Denys Cuche, la construcción de identidad se hace al interior de contextos sociales que determinan la posición de los agentes y, por eso mismo, orientan sus representaciones y sus elecciones. La identidad es una construcción que se elabora dentro de una relación que opone un grupo a otros grupos, con los que se está en contacto¹². No existe identidad en sí, ni únicamente para sí. La identidad existe siempre en relación a otra identidad. Identidad y alteridad son interdependientes y están en relación dialéctica. La diferenciación acompaña la identificación¹³.

Para Adam Kuper, la identidad no es un asunto personal. Ella necesita ser vivida en el mundo, en un diálogo con otros. Es en ese diálogo que la identidad es formada. El *yo interior* descubre su lugar en el mundo al participar de la identidad de una colectividad¹⁴.

La cultura funciona como una síntesis de estabilidad y mudanza, de pasado y presente, de diacronía y sincronía. Toda innovación práctica es también una reproducción cultural. Toda reproducción de cultura es una alteración, tanto que, en la acción, las categorías por las cuales el mundo actual es orquestado asimilan un nuevo contenido empírico¹⁵. Es en el contexto del movimiento de las culturas y de la historia que las identidades se van definiendo. La búsqueda del *yo* se va realiza dentro de un proceso dialéctico de interacción sociocultural.

⁸ Judith LIEU, Impregnable ramparts and walls of iron: boundary and identity in early Judaism and Christianity, *New Testament Studies*, n. 48, 2002, p. 297.

⁹ Kenton L. SPARKS, *Ethnicity and identity in ancient Israel*: prolegomena to the study of ethnic sentiments and their expression in the Hebrew Bible, p. 1.

¹⁰ Kathryn WOODWARD, Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual, En: Tomaz Tadeu da SILVA (Org.), *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, p. 49.

¹¹ *Ibidem*, p. 50.

¹² Denys CUCHE, *A noção de cultura nas ciências sociais*, p. 182.

¹³ *Ibidem*, p. 183.

¹⁴ Adam KUPER, *Cultura: a visão dos antropólogos*, p. 298.

¹⁵ Marshall SAHLINS, *Ilhas de história*, p. 180-181.

Cuando hablamos de cultura y de identidad en el plano de las relaciones e interacciones étnicas, sociales y culturales, estamos considerando esa realidad como una construcción social. Y, siendo así, estamos frente a fenómenos resultantes de la polarización y de la dialéctica presentes en la historia, y localizados en los variados ámbitos de la vida sociocultural. Según Cucho, la identidad social de un individuo se caracteriza por el conjunto de sus vinculaciones en un sistema social: vinculación a una clase sexual, a una clase de edad, a una clase social, a una nación etc. La identidad permite que el individuo se ubique en un sistema social y sea ubicado socialmente¹⁶.

La unidad de las identidades acontece en la medida en que los sujetos trazan o demarcan, de acuerdo con sus intereses y finalidades, las diferencias a partir de representaciones simbólicas que las caracterizan. Para Clifford Geertz, cuanto más las cosas se juntan, más quedan separadas. Las personas se consideran, en determinados momentos y para determinados fines, francesas y no inglesas; hindúes y no budistas; hutus y no tutsis; latinas y no indias; chiitas y no sunitas; negras y no blancas; naranjas y no verdes¹⁷. De ese modo, se confirma el concepto de cultura e identidad, su carácter de fluidez y de heterogeneidad, a pesar de las fuertes marcas de alteridad.

En el debate contemporáneo, las ciencias sociales, sobre todo la antropología, ofrecen nuevas luces para la comprensión de las identidades como algo estático, que se caracteriza por la impermeabilidad y rigidez.

En un lenguaje post-moderno, de acuerdo con Stuart Hall,

la identidad plenamente unificada, completa, segura y coherente, es una fantasía. La identidad es definida históricamente, no biológicamente. El sujeto asume identidades diferentes en diversos momentos, identidades que no son unificadas alrededor de un *yo* coherente. Dentro de nosotros hay identidades contradictorias, empujando en diferentes direcciones, de tal forma que nuestras identificaciones están continuamente desplazadas¹⁸.

(...) la concepción del concepto de identidad acepta que las identidades no son nunca unificadas; que ellas son, en la modernidad tardía, cada vez más fragmentadas y fracturadas, que ellas no son nunca singulares, sino múltiplemente construidas a lo largo de discursos, prácticas y posiciones que pueden cruzarse o ser antagónicas. Las identidades están sujetas a una historización radical estando constantemente en proceso de cambio y transformación¹⁹.

Jonathan M. Hall también afirma que el grupo étnico no es un grupo biológico, sino un grupo social, distinto a otras colectividades, por su subscripción a un mito putativo que comparte su descendencia y parentesco, y por su asociación a un territorio común²⁰. Para M. Hall, esa definición no es suficiente ni englobante para definir las *identidades primitivas*. Siendo así, es rechazada la visión del siglo XIX de un grupo étnico estático, de categorías monolíticas con fronteras impermeables, en beneficio de un modelo menos restrictivo, que reconoce la dinámica y la naturaleza de una etnicidad construida situacionalmente y de forma negociada²¹.

Los grupos étnicos no son primariamente definidos por la lengua, pero sí por la construcción discursiva. Los símbolos lingüísticos pueden ser activos²², dentro de un contexto

¹⁶ Denys CUCHE, *A noção de cultura nas ciências sociais*, p. 177.

¹⁷ Clifford GEERTZ, *Nova luz sobre a antropologia*, p. 217.

¹⁸ Stuart HALL, *A identidade cultural na pós-modernidade*, p. 12-13.

¹⁹ Stuart HALL, *Quem precisa de identidade?* In: *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, p. 108.

²⁰ Jonathan M. HALL, *Ethnic identity in Greek antiquity*, p. 2.

²¹ Jonathan M. HALL, *Ethnic identity in Greek antiquity*, p. 2.

²² *Ibidem*, p. 3.

situacional y una dinámica de la historia. De acuerdo a Stuart Hall, es precisamente porque las identidades son construidas dentro y no fuera del discurso que podemos comprenderlas como fruto de locales históricos e institucionales específicos, al interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, por estrategias e iniciativas específicas²³.

En este sentido, se vuelve relevante una nueva comprensión del concepto de *historia*, para la interpretación de los fenómenos históricos y de los sujetos que interactúan. Aquí se exige la comprensión del concepto de historia como una narración de sucesos que no necesariamente estaban fundamentados en hechos empíricamente comprobados o que sean irrefutables.

De acuerdo con Daniel Marguerat

La historiografía no es descriptiva, sino reconstructiva. Ella no alinea los hechos desnudos, sino únicamente los hechos interpretados en función de una lógica establecida por el historiador. La veracidad de la historia, pues, no depende de la realidad en sí, del acontecimiento relatado; ella depende de la interpretación que se da a una realidad siempre susceptible, en sí, a una pluralidad de opciones interpretativas²⁴.

Para Pedro Paulo A. Funari y Glaydson José da Silva,

El pasado no se descubre o se encuentra: es creado y representado por el historiador como un texto que, a su vez, es consumido por el lector. La idea de descubrir la verdad en la evidencia es un concepto modernista del siglo XIX, y no hay más lugar para ella en los escritos contemporáneos sobre el pasado. Es necesario abandonar la ilusión de descubrir una verdad única. Todo debe ser interpretado²⁵.

Funari considera que,

La visión eurocéntrica estereotipada ya no es la única disponible. Surgida en el siglo XIX europeo, la postura tradicional identificaba la Historia como un estudio del Occidente, racional y dominador del mundo, que había surgido, en forma de civilización, a orillas del Nilo, del Tigris y del Éufrates, y de allí había pasado, como si fuera una antorcha, a Grecia, y luego a Roma, para resurgir en el mundo moderno. Esta visión, tan profundamente elitista y europea ha dado paso a concepciones menos limitadas del mundo antiguo²⁶.

En la comprensión de Funari,

Egipto ya no es sólo los faraones, sino también las muchas aldeas; no es sólo continuidad, sino cambio. Se demuestra que allí convivieron pueblos y culturas variadas: egipcios, nubios, hicsos, hebreos, griegos, romanos... los hebreos ya no son sólo los precursores del cristianismo, sino que hacen parte de una forma propia de concebir el mundo. La antigüedad tampoco comienza con la escritura, sino que, y cada vez más, se busca mostrar cómo el hombre poseyó una *Historia Antigua* milenaria, anterior a la escritura por miles de años²⁷.

Se hace notorio, en opinión de antropólogos historiadores de las culturas y de las relaciones, el consenso respecto a la naturaleza de los resultados de los encuentros, desencontros, trueques e interrelaciones entre las culturas, pueblos, fronteras étnico-geográficas

²³ Stuart HALL, Quem precisa da identidade? p. 109.

²⁴ Daniel MARGUERAT, *A primeira história do cristianismo: os Atos dos Apóstolos*, p. 18.

²⁵ Pedro Paulo A. FUNARI e Glaydson José da SILVA, *Teoria da história*, p. 91-92.

²⁶ Pedro Paulo A. FUNARI, A renovação no ensino de História Antiga, En: Leandro KARNAL (Org.), *História na sala de aula*, p. 97-98.

²⁷ Pedro Paulo A. FUNARI, A renovação no ensino de História Antiga, En: Leandro KARNAL (Org.), *História na sala de aula*, p. 98.

cas e identidades. Son resultados no unívocos que producen historia, culturas, valores, significados, re-significaciones cósmicas e identidades, no obstante su carácter de violencia y tensión. Son contribuciones histórico-antropológicas que ofrecen el soporte teórico para la elaboración o construcción de los factores de identidad que caracterizan a los grupos socio-culturales como fenómenos y sus interpretaciones. Se vuelve un gran desafío abordar tales conceptos en la perspectiva de la historia, en sus diversos y diferentes estadios, en qué categorías como identidades y culturas aún son vistas y comprendidas como procesos estáticos, sólidos, uniformes e impermeables.

2. Revisión de paradigmas conceptuales y el desplazamiento de los ejes hermenéuticos en la perspectiva de la historia

Para aplicar los conceptos socio-antropológicos aquí presentados y su análisis en la comprensión del proceso de construcción de las identidades, abordaremos brevemente y con mucha discreción, los conceptos de *judaísmo* y de *helenismo*, así como también del *cristianismo* en el contexto del mundo antiguo; no obstante las debidas contingencias en atribuir tales conceptos a cronologías tan dispares, son, sin embargo, oportunas para el debate contemporáneo. Por lo tanto, nuestro interés es establecer una crítica a aquella comprensión conceptual contemporánea donde las identidades aún son vistas y analizadas como bloques culturales monolíticos y estáticos en su formación y composición. Ciertamente, en esa perspectiva crítica situamos las diferentes comprensiones y las construcciones de los discursos y lenguajes referentes al imaginario de la diáspora negra en las Américas en su proceso histórico, así como la dinámica de la formación de las diferentes identidades y sus respectivas fronteras.

Para John Collins,

El término helenismo no se refiere solamente a la lengua y a la cultura griega, sino también a las maneras por las cuales la cultura griega se fue adaptando a las varias culturas nativas del Oriente Próximo antiguo. Fue, por lo tanto, esencialmente un fenómeno híbrido, constituido por la expansión de la colonización griega en el Oriente, pero también lo fue por la respuesta nativa. En ese caldero cultural, el judaísmo debió ser modificado para siempre, naciendo así la nueva religión del cristianismo²⁸.

Para Martin Goodman, a pesar de los conflictos, tensiones, continuidades y discontinuidades en lo que se refiere a los elementos constitutivos de las identidades, el contexto fue muy importante para la formación y el reconocimiento de las identidades en la Roma antigua; “el ciudadano podía sentir su identidad romana de una manera fuerte o débil en determinado tiempo de sus vidas. Pues el contexto era crucial”²⁹. Según Goodman,

La relación entre Roma y Jerusalén era complicada por el hecho de que un *romano* podía ser considerado *judaico* (jewish) y un *judío* (jew) podía ser considerado *romano*. Pablo, un judío de la ciudad de Tarso, en Cilicia, podía garantizar temporalmente su inviolabilidad física cuando fue arrestado en Jerusalén o reivindicar su *estatus* como ciudadano romano. La identidad romana dependía, en último caso, del reconocimiento como ciudadano por parte del Estado romano³⁰.

²⁸ John J. COLLINS, Prefacio, En: Paulo Augusto de Souza NOGUEIRA, Pedro Paulo A. FUNARI e John J. COLLINS (Orgs.), *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*, p. 7-9.

²⁹ Martin GOODMAN, *Rome and Jerusalem: the clash of ancient civilizations*, p. 167.

³⁰ *Ibidem*, p. 163-164.

En lo referente al judaísmo de la diáspora y de las sinagogas en la antigüedad, éste poseía una dinámica plural y fluida en cuanto a sus signos de identificación socio-religiosa y cultural; preservaba ciertas peculiaridades judaicas e interactuaba con sus fronteras étnico-sociales, sobre todo sin ignorar la dinámica inter-relacional que también caracterizaba a los grupos socioculturales en el periodo del judaísmo pre-helénico. Steven Fine considera que la relación judaica con los no-judíos, particularmente en las regiones distantes y en áreas de población fuertemente judaica, como la Alta Galilea y Hebrón, no fue tan intensa o íntima como aquella entre los judíos en Antioquía, Roma o Cesarea Marítima³¹, así como la relación entre los propios judíos y sus tradiciones fue muy variable y fluida en ese periodo. En el contexto del mundo antiguo greco-romano, al pueblo nativo se añadían varias etnias y extranjeros, sean de la diáspora judía e incluso exiliados políticos, de los ejércitos apostados allí, de los esclavos vendidos y de los profesionales que buscaban mejores condiciones de vida. Como afirma Meeks,

Comerciantes y artesanos acompañando a los ejércitos o en búsqueda de mejores mercados o de un mejor acceso al transporte, personas esclavizadas y desplazadas por la guerra o por la piratería que ahora disfrutaban de su libertad, exilados políticos, soldados de otros lugares, contratados y asalariados³².

De ese modo, todos traían consigo su cultura, su religiosidad y su sentido de identidad, lo que contribuía en el proceso de formación y configuración de las identidades de los diversos grupos cristianos.

Shaye J. D. Cohen

Afirma que la *identidad judaica* en la antigüedad era ilusoria e incierta por dos simples razones: primera, no había una única o simple definición de *judío* en la antigüedad. Realmente, la palabra griega *ioudaios* es usualmente traducida al inglés por *jew*. La segunda razón es que había pocos mecanismos en la antigüedad que proveyesen de criterios empíricos y objetivos para determinar *quién era realmente judío y quién no lo era*³³.

Para Paulo Augusto de Souza Nogueira, volverse judío era tema en boga en la antigüedad. Y esa adhesión al judaísmo, en diferentes niveles, era la responsable de las adaptaciones y reelaboraciones de las identidades de ambos lados de esa frontera³⁴. Por lo tanto, no hay una línea horizontal clara, exacta y definida en cuanto al tema de las identidades en la antigüedad, como tampoco la hay en las sociedades contemporáneas.

Los conceptos definidos en el campo de las ciencias sociales que se refieren a las identidades, las etnias y las culturas, así como los propios conceptos que surgen del ámbito pneumatológico de los diferentes grupos socio-culturales, en el contexto de las sociedades antiguas, así como también de las contemporáneas deberán ser concebidos, indudablemente, a partir del reconocimiento del dinamismo, de la pluralidad, de la fluidez, del carácter multifacético y de la permeabilidad entre las fronteras geográficas, étnicas y socio-culturales; y, por cierto, también a partir de las diferentes significaciones y comprensiones en el campo de los fenómenos, de los discursos y de las interpretaciones. Por lo tanto, es

³¹ Steven FINE, Non-Jews in the synagogues of late-antique Palestine, En: Idem (Ed.), *Jews, Christians and polytheists in the ancient synagogue: cultural interaction during the Greco-Roman period*, p. 230-231.

³² Wayne A. MEEKS, *Os primeiros cristãos urbanos*, p. 27.

³³ Shaye J. D. COHEN, *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*, p. 3.

³⁴ Paulo Augusto de Souza NOGUEIRA, O judaísmo antigo e o cristianismo primitivo em nova perspectiva, En: Paulo Augusto de Souza NOGUEIRA, Pedro Paulo A. FUNARI e John J. COLLINS (Orgs.), *Op. cit.*, p. 25.

en esa perspectiva de la diáspora africana de las Américas, es decir de las comunidades afro-descendientes, de las identidades y de su carácter teológico.

Esta perspectiva de la historia y de las ciencias sociales nos conduce a una mejor comprensión del proceso dialéctico y fluido de las identidades en la antigüedad y contribuye al debate teórico contemporáneo en los diferentes temas dentro del ámbito de las sociedades, de las culturas, de las religiosidades y de las identidades. De este modo, se exige una necesaria revisión de los diferentes conceptos ya mencionados, como también un inevitable desplazamiento de los ejes hermenéuticos.

3. La mística como componente teológico y antropológico de las identidades en formación: el ejercicio de las diferentes comprensiones.

El proceso histórico de movilización de los pueblos oriundos de África fue plural y diversificado desde el inicio. No constituía una fuerza homogénea, pese a la apariencia de una unidad básica étnica. Según Darcy Ribeiro,

La diversidad lingüística y cultural de los contingentes negros introducidos en Brasil, sumado a las hostilidades recíprocas que ellos traían de África y la política de evitar la concentración de esclavos oriundos de una misma etnia, en las mismas propiedades, y hasta en los mismos navíos negreros, impidió la formación de núcleos solidarios que retuviesen el patrimonio cultural africano³⁵.

Para Ribeiro, en ese contexto, los esclavos se encontraban dispersos en una tierra nueva, al lado de otros esclavos, sus iguales en el corazón y en la condición servil, pero diferentes en la lengua, en la identificación tribal y, frecuentemente, hostiles por los referidos conflictos de origen³⁶. Para Roland Walter, se trata de “una travesía de varios y diferentes tipos de encuentro: mezcla, embate, yuxtaposición, sobreposición y diversos tipos de apropiación. Esa danza de pasos contrapuestos en el guión de la transculturación liga múltiples procesos de continuidad y rupturas en complementariedad contradictoria”³⁷.

De ese modo, cuando se trata del componente de identidad de los grupos socio-culturales, en un contexto marcado por las travesías de fronteras, por las diferencias y por las situaciones heterogéneas, se torna inevitable una comprensión fluida y dinámica de los conceptos socio-antropológicos. Son componentes fuertemente presentes en el proceso de formación de las identidades en las diásporas negras, en el contexto de las Américas y de sus orígenes étnicos. De acuerdo con Walter, las identidades y comunidades de la diáspora son heterogéneas, fluidas y fragmentadas entre lo potencial y la limitación, la pérdida y la ganancia, la expropiación y la potencialización, la exclusión y la inclusión, el deseo y el rechazo³⁸.

Para Walter

Los conceptos de la diáspora y de la frontera se refieren al tema de la movilidad: el entrelazamiento de la des-territorialización con la re-territorialización, dentro o entre espacios donde las posiciones de género, clase, raza, etnicidad, sexualidad y edad de los sujetos se complementan de manera contradictoria; es decir, muchas veces son simultáneamente enraizados y dispersados, se cruzan o son opuestos, contestados, afirmados y negados como consecuencia de una confluencia heterotípica de procesos económicos, históricos, culturales y de identidad³⁹.

³⁵ Darcy RIBEIRO, *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, p. 103.

³⁶ *Ibidem*, p. 103.

³⁷ Roland WALTER, *Afro-América: diálogos literários na diáspora negra das Américas*, p. 44.

³⁸ Roland WALTER, *Afro-América: diálogos literários na diáspora negra das Américas*, p. 44.

³⁹ *Ibidem*, p. 49-50.

Por tanto, la concepción del término “diáspora” nos remite, inevitablemente, a una crítica de los discursos y de los conceptos fijos que conciben los “orígenes”, las “salidas” y las “llegadas”, es decir el movimiento de éxodo de los grupos humanos en una perspectiva horizontal y absolutamente lineal de la historia.

Al tratar el tema de las identidades y de las diferentes espiritualidades y experiencias místicas de los pueblos afro-descendientes de las Américas, en un movimiento de diáspora y de constante movilización, ya no nos interesan aquellas concepciones conceptuales de categorías fijas y convencionales que, con frecuencia, atropellan el ejercicio hermenéutico en los debates teóricos contemporáneos. En la concepción de Walter, “tener identidad significa estar situado en un lugar abierto y dinámico, respetando y compartiendo la diversidad de nuestras diferencias”⁴⁰. Es nuestro interés concebir el concepto de “mística” en las comunidades afro-descendientes, a partir del desplazamiento de tales ejes hermenéuticos, y proponer los conceptos que estén alineados con el movimiento dialéctico de la historia y de los cambios políticos, geográficos y socio-culturales, que inciden indudablemente en la formación de las “identidades en proceso” y en las prácticas locales y globales. Así, un discurso sobre las representaciones simbólicas culturales y religiosas de la diáspora negra de las Américas tiene que tener en cuenta todos los factores étnicos, socio-culturales, políticos y geográficos que inciden en la vida social de los grupos humanos y en sus relaciones mutuas y dialécticas, que no siempre se dan en forma pasiva y sin conflictos.

Para Leonides da Silva Justiniano,

Discutir la identidad significa discutir como una persona o un grupo se reconoce, en la confrontación con otras personas o grupos. Dentro de ese contexto, discutir la identidad negra, o la identidad quilombola, implica reconocer alguna especificidad de ese grupo. Ese reconocimiento de la alteridad, de la diversidad, en un contexto que se quiere homogéneo, no siempre es un proceso natural, sino que implica una toma de conciencia, la cual puede surgir o manifestarse, apenas después de un proceso lento e incluso doloroso⁴¹.

En la perspectiva de un movimiento histórico de continuidad y rupturas, así como de conflictos y confrontaciones permanentes, Agustín Herrera Quiñones afirma que se puede hablar de la existencia de variadas culturas afro-americanas, claramente identificables, más allá de sus elementos comunes. Se puede hablar de las culturas afro-brasileñas, afro-colombianas, afro-panameñas, afro-ecuatorianas, afro-cubanas, afro-caribeñas, etc⁴². En el caso de los afro-americanos, su pasado está marcado de elementos complejos, donde convergen elementos culturales africanos, amerindios y europeos que, de hecho, ya no existen en su estado puro, ni en Afro-América, ni en sus lugares de origen. Por lo tanto, no se puede correr el riesgo de identificar las nuevas culturas afro-americanas, con modos arcaicos de vida⁴³.

La mística de las comunidades afro-descendientes de las Américas como búsqueda de la comunión con la identidad propia y como experiencia directa o intuitiva con la divinidad y con una determinada verdad espiritual, será concebida como un componente que integra, de forma imprescindible, la misma dinámica de fluidez de las identidades, así

⁴⁰ *Ibidem*, p. 56.

⁴¹ Leonides da Silva JUSTINIANO, *Percursos identitários*: patriotismo constitucional, “Eu ‘pós-convencional” e identidade negra, p. 239.

⁴² Agustín Herrera QUIÑONES, *Teología Afroamericana*: conceptualización para una propuesta de elaboración, p. 32.

⁴³ *Ibidem*, p. 37.

como del mismo proceso de movilización geográfica y socio-cultural de los grupos humanos y de sus fronteras. Sin embargo, en la perspectiva de lo “global” de lo “plural” y de lo “fluido” se salvaguardan las especificidades de identidad de las comunidades afro-descendientes, como componentes teológicos y antropológicos que se mueven en la dinámica de interacción, preservación y de recepción, y se disponen como “contenido de fuerza” para la *existencia* de los grupos socioculturales, así como para sus permanentes reivindicaciones.

Justiniano afirma que

Es justamente esa especificidad negra, esa especificidad cultural, la que puede colocar a la naciente democracia brasileña en movimiento, lo que significa una sociedad inclusiva, donde se buscan mecanismos de promoción e inclusión de los más diversos pueblos particulares, que contribuyen en la construcción de un nuevo país. Pero, una sociedad inclusiva, de hecho, debe contemplar acuerdos que permitan a sus integrantes –individuos y colectivos– alcanzar espacios cada vez mayores de realización, de reconocimiento, de auto-estima, de integridad, de autonomía⁴⁴.

De ese modo, los componentes socio-antropológicos y las concepciones teológicas de las diferentes etnias negras se disponen en un horizonte plural y diversificado en el debate conceptual; posibilitando la flexibilidad en las comprensiones, los consensos para el diálogo y el respeto a las diferencias y a los elementos antagónicos presentes en la diáspora negra y entre los pueblos, las culturas, las etnias, las religiones y las diferentes religiosidades en el contexto de las Américas y del mundo.

Bibliografía

- BARTH, Fredrik (Ed.). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Illinois: Waveland, 1969. 160p.
- BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. Trad. Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Unisinos, 2003. 120p.
- CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, cristianismo, helenismo: ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo antigo*. Itu: Ottoni, 2003. 138p.
- COHEN, Shaye J. D. *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California, 1999. 426p.
- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 1999. 256p.
- FUNARI, Pedro Paulo A.; SILVA, Glaydson José da. *Teoria da história*. São Paulo Brasileira, 2008. 104p.
- FINE, Steven (Ed.). *Jews, Christians and polytheists in the ancient synagogue: cultural interaction during the Greco-Roman period*. London/New York: Routledge, 1999. 253p.
- GOODMAN, Martin. *Rome and Jerusalem: the clash of ancient civilizations*. London: Penguin, 2008. 642p.
- GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. 248p.
- HALL, Jonathan M. *Ethnic identity in Greek antiquity*. Cambridge/New York: Cambridge University, 1997. 230p.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. 104p.

⁴⁴ Leonides da Silva JUSTINIANO, *Percursos identitários*, p.302.

- JUSTINIANO, Leonides da Silva. *Percursos identitários: patriotismo constitucional, “Eu ‘pós-convenção’” e identidade negra*. 2007. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Marília, 2007.
- KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru: EDUSC, 2002. 324p.
- MARGUERAT, Daniel. *A primeira história do cristianismo: os Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Loyola/Paulus, 2003. 350p.
- MEEKS, Wayne A. *Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1992. 328p.
- MEYER, Michael A. *Jewish identity in the modern world*. Seattle/London: University of Washington, 1990. 110p.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; FUNARI, Pedro Paulo A.; COLLINS, John J. (Orgs.). *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2010. 346p.
- QUIÑONES, Agustín Herrera. *Teología Afroamericana: conceptualización para uma proposta de elaboração*. Primeira Edição. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano, 1994. 148p.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 440p.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Trad. Barbara Sette. Rio de Janeiro: Zahar, 1990. 218p.
- WALTER, Roland. *Afro-América: diálogos literários na diáspora negra das Américas*. Org.: Anco Márcio Tenório Vieira (UFPE) e Ângela Paiva Dionísio (UFPE). Recife: Bagaço, 2009. 301p. (Coleção Letras).
- SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Vozes, 2007. 134p.
- SPARKS, Kenton L. *Ethnicity and identity in ancient Israel: prolegomena to the study of ethnic sentiments and their expression in the Hebrew Bible*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1998. 346p.

Artículos

- FUNARI, Pedro Paulo A. A renovação no ensino de história antiga. In: KARNAL, Leandro (Org.). *História na sala de aula*. São Paulo: Contexto, 2003. p. 95-108.
- LIEU, Judith. Impregnable ramparts and walls of iron: boundary and identity in early Judaism and Christianity. *New Testament Studies*, London, n. 48, p. 297-313, 2002.

José Luiz Izidoro
 Rua Halfeld – 1179 – Centro – Juiz de Fora – MG
 Cep 36016-000 - Brasil
 jeso_nuap@hotmail.com

Hablar de Espiritualidad desde rupturas epistemológicas

Una propuesta para pensar en la Espiritualidad de Jesús

Resumen

En este ensayo se propone entender la espiritualidad como experiencia que remite a rupturas epistemológicas que sugieren posibilidades de transformación, que invita a preguntar, a ser libre a la irreverencia y a la desobediencia vital, para entonces pensar y ver el mundo desde diferentes miradas. El avance de esta propuesta se consigue desde tres exigencias: la espiritualidad como una dimensión no lineal, la estética y el sentido de la espiritualidad.

Palabras y expresiones claves: espiritualidad, rupturas epistemológicas, dimensión no lineal, estética, sentido, desfragmentación.

Referirme a Espiritualidad desde rupturas epistemológicas me sugiere la posibilidad de transformación que invita a preguntar, a ser libre a la irreverencia y a la desobediencia vital, para entonces pensar y ver el mundo desde diferentes miradas. La práctica de Jesús es ejemplar en este sentido: Jesús es irreverente frente a aquellas tradiciones y leyes que no ponen en el centro de su atención la vida humana, sobre todo la vida de las personas más vulnerables, y por esa actitud crítica es rechazado como loco, como demonio y condenado a muerte (Mc 3,1-6; 3,20-21; 22).

Es una invitación a crear una nueva Ética. Una ética integral de los seres vivos, por lo tanto en contra de la fragmentación, de lo unívoco. Se trata de una ética que invite a pensar el ser como un todo, no es mente y cuerpo por separado, o los dos interactuando; es mente y cuerpo al mismo tiempo y en todo momento, como parte integral del universo. En la práctica de Jesús, en distintos pasajes, se puede constatar un llamado a una ética integral que conjuga no solamente la cura de la enfermedad física como también la creencia del sujeto (la fe) y la nueva capacidad de ver la realidad con ojos diferentes y de posicionarse frente a la vida y las relaciones sociales (Mc 10, 46-52). Esto anima a pensar Espiritualidad como una dimensión auto-organizadora de la vida.

La Espiritualidad como una dimensión no lineal

Si aceptamos que el conocimiento es actividad y que pensar es dar forma, configurar la experiencia, la actitud de Jesús la entiendo como movida por una espiritualidad no lineal. Es una invitación, urgente, a concebir una nueva forma de pensar la Espiritualidad como una dimensión no lineal, autorreferente y autopoiética, que se organiza a sí misma; con lo cual podemos hablar también desde una invitación a lo desfragmentado, implicada en la percepción y en la producción de sentido y conocimientos. Por estar implicada en la

* Doctora en Ciencias de la Religión, con énfasis en Biblia – Antiguo Testamento, Profesora Investigadora en Departamento Ecu­ménico de Investigaciones (DEI) y Universidad De La Salle, San José, Costa Rica.

percepción es al mismo tiempo formativa, productiva, poiética, no se trata de una dimensión pasiva, por eso Jesús es capaz de afirmar: “hija, por tu fe has sido sanada. Vete tranquila y curada ya de tu enfermedad” (Mc 5,34). Lo indica que es también creadora, capaz de restaurar las personas en todas sus dimensiones.

En ese sentido, Espiritualidad es una dimensión que conlleva el Espíritu, la energía y la vitalidad de todas las manifestaciones humanas. En ese sentido espíritu no se opone a cuerpo. Lo incluye. El cuerpo es siempre vitalizado y, por tanto, espiritualizado. Espíritu se opone a muerte.¹

Estética de la Espiritualidad

La invitación a pensar en la estética de la Espiritualidad es una propuesta a desmontar la forma de pensamiento dualista que asume como natural la separación de cuerpo y espíritu. Forma polarizada y excluyente, que no sólo fragmenta a la persona en sí, sino también que impide los vínculos, la afectación mutua, los intercambios.

La Espiritualidad que se evidencia a través de la actitud de Jesús muestra cómo está preocupado con las relaciones que impiden los vínculos que se mueven por la inclusión de quienes no tienen más espacio en un mundo que provoca la parálisis de los cuerpos a cambio de proteger las leyes. Un buen ejemplo de esto lo podemos encontrar en (Mc 3,1-6).

La polarización entre cuerpo – espíritu, arrastra también la polarización entre lo legítimo y no legítimo, en detrimento siempre de los cuerpos más vulnerables. Con la polarización cuerpo-espíritu se identificó a las personas, concretamente, a los hombres como espirituales en contraposición a las mujeres cuerpo, por lo tanto pecadoras, pecaminosas. Recordamos la llamada mujer “adúltera” en (Jn 8,1-11), a quien Jesús relativizando la ley, no condena.

Desde la forma dicotómica, el pensamiento platónico consideró que las formas perfectas pueden ser conocidas por el alma, en tanto que el cuerpo es algo defectuoso, inconstante que no merece mucha atención: “yo gasto todo mi tiempo”, dice Sócrates, “tratando de persuadir a jóvenes y viejos, para hacer su primera y principal preocupación no por sus cuerpos ni por sus posesiones, sino por los más altas contribuciones de sus almas”².

Y, peor, esta forma de ver los seres humanos fue asumida como natural, hasta el punto que ni siquiera se le consideró “una forma de ver”. Esto hizo imposible tener en cuenta los aspectos formativos de la actividad cognitiva, pues estos mismos aspectos se excluyeron del campo de la visibilidad. De esa forma, podemos destacar que el conocimiento de lo espiritual para identificar a hombres y mujeres ni siquiera se considera teoría, sino descripciones “obvias”.

Lo que se muestra o apareció como obviedad generó una transparencia que se convirtió en lo que se puede llamar “paradoja de la evidencia”³ a partir de la cual lo evidente se hace invisible: “el alma es superior al cuerpo”. Esto es como pensar un universo independiente del pensamiento que lo está pensando: es la paradoja fundante de la epistemología de la fragmentación del cuerpo.

¹ Leonardo Boff, *Ecología Mundialização Espiritualidade*, Sao Paulo, Editora Ática, 2ª edición 1996, 165.

² Citado por Naomi R. Goldenberg, “Archetypal Theory and The Separation of Mind and Body” – Reason Enough to Turn to Freud? En *Weaving the Visions – Patterns in Feminist Spirituality* (Judith Plaskow y Carol P. Christ – co eds.- New York, 1989, p.244) –(traducción mía).

³ Denise Najmanovich, *Mirar con nuevos ojos – nuevos paradigmas en la ciencia y pensamiento complejo*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2008, p.15.

Es la muestra de algo irracional pero presentado de un modo racional. O como dice Franz Hinkelammert⁴, se trata de lo racional de lo irracional. En la actitud de Jesús al no condenar a la mujer, rompe con lo racional en nombre de lo irracional, de lo no legal, porque la Sabiduría de Dios es escándalo y locura frente a la ley (1Cor 1,27-31).

Dentro de una lógica de fragmentación, la integralidad del cuerpo es considerada irracional. Lo que tiene otros resultados, los cuales podemos entender a través de las palabras de Riane Eisler, "la forma en que imaginamos el cuerpo humano desempeña un rol central en la forma en que imaginamos el mundo, lo que a su vez influye directamente en cómo nos vemos a nosotros/as mismos/as en relación a ambas"⁵.

A partir de todo eso se puede destacar que las paradojas señalan el límite de la lógica clásica y del modelo representacionista. La motivación que la actuación de Jesús nos provoca, cuando se coloca crítico frente a la ley, muestra que lo que antes había sido invisibilizado, emerge de un modo incontrastable, mostrando que "sólo contra el telón de fondo de una cierta definición de racionalidad algo resulta irracional"⁶. En la práctica de Jesús aparece muy claramente que la integralidad del ser humano, sea este hombre o mujer, permite dar sentido a las prácticas sociales, en nuestro modo de conocer, de legitimar y compartir el saber, de enriquecer nuestros territorios existenciales en múltiples dimensiones.

Y más todavía, la forma en que vemos la relación entre los cuerpos, y más críticamente, cómo la evidenciamos en nuestro propio cuerpo, es una metáfora política de cómo se define y ejerce el poder. Las afirmaciones que señalaron y continúan señalando que ante los ojos de Dios los hombres pertenecen a un orden espiritual superior a las mujeres han justificado durante miles de años la dominación masculina en perjuicio de la mujer.

Hoy día, al prestar atención a la estética de la Espiritualidad, o más bien a una nueva estética, se puede afirmar la comprensión de la unidad espiritual del universo y, por ende, la forma de una persona más completa e integral, animada por una espiritualidad, como afirma Leonardo Boff,⁷ que une, liga, religa e integra.

Sobre Sentido y Espiritualidad

La Espiritualidad permite que los seres humanos, hombres o mujeres, puedan hallar sentido y valor a lo que hacemos y experimentamos. Lleva implícita el dinamismo que hace posible el surgir de las emocionalidades, de la ternura que permite el relacionar y también el reflexionar. Permite que los seres humanos sean creativos, cambien las reglas o alteren las situaciones. Y con esto, emerge la transformación como indicador del sentido que imprime la presencia de la Espiritualidad.

El sentido de la Espiritualidad toma aquí la forma de la negación de la falta de ternura que impide el relacionar y por tanto, no transforma. Permitiendo con esto que se muestre un significado negativo de la Espiritualidad. Dicho de otra manera, una espiritualidad no transformadora, lo que es diferente que la falta de significado. Es desde esta reflexión que podemos entonces, apelar a una Espiritualidad liberadora, como Jesús nos muestra en su práctica cotidiana, al estilo de la que en América Latina se ha apelado desde la Teología de la Liberación.

⁴ Franz Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley – las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, San José: Editorial Alerkín, 2010, p.108.

⁵ Riane Eisler, *Placer Sagrado – nuevos caminos hacia el empoderamiento y el amor*, Santiago (Chile): Cuatro Vientos Editorial, vol.2,1996, p.4

⁶ Denise Najmanovich, *Mirar con nuevos ojos*, p.17.

⁷ Leonardo Boff, *El cuidado esencial – ética de lo humano, compasión por la Tierra*, Madrid: Editorial Trotta, 2002, p.21.

Una Espiritualidad que posibilite la capacidad de crear continuamente significados e inventar símbolos, lo que significa establecer relaciones y conexiones significativas, que enriquezcan el encuentro y la reciprocidad. Para esto es necesario quebrar fronteras, derrumbar muros, para crear y recrear los espacios de encuentros donde todos y todas podamos establecer conexiones creativas, fecundas y vitales.

Y más todavía, espacios que permitan, al hombre y a la mujer la formulación de preguntas no sólo sobre la realidad de vida-muerte, sino de cómo pueden prolongar la vida con justicia para todas las personas, manteniendo también el cuidado de la naturaleza. Espiritualidad!

Bibliografía de referencia:

- Denise Najmanovich, *Mirar con nuevos ojos – nuevos paradigmas en la ciencia y pensamiento complejo*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2008.
- Ediberto López. “El Jesús de la historia. Preliminares metodológicos” en *Ribla 47*, Quito: Recu, 2004/1, p.15-27.
- Franz Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley – las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, San José: Editorial Alerkín, 2010.
- Leonardo Boff, *Ecologia Mundialização Espiritualidade*, Sao Paulo, Editora Ática, 2ª edición 1996.
- _____, *El cuidado esencial – ética de lo humano, compasión por la Tierra*, Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- Luigi Schiavo y Lorenzo Lago. “El Jesús histórico. Consideraciones metodológicas y pastorales” en *Ribla 47*, Quito: Recu, 2004/1, 117-127.
- Naomi R. Goldenberg, “Archetypal Theory and The Separation of Mind and Body” – Reason Enough to Turn to Freud? En *Weaving the Visions – Patterns in Feminist Spirituality* (Judith Plaskow y Carol P. Christ – co eds.- New York, 1989.
- Riane Eisler, *Placer Sagrado – nuevos caminos hacia el empoderamiento y el amor*, Santiago (Chile): Cuatro Vientos Editorial, vol.2,1996.

Tirsa Ventura
 Apartado Postal 390-2070
 Sabanilla, San José
 Costa Rica
 tirs2000@hotmail.com

⁸ Leonardo Boff, *El cuidado esencial*, p.123

Espiritualidad ecológica en la Biblia

Resumen

El artículo busca evidenciar dimensiones de la espiritualidad ecológica en la Biblia. Para ello se destaca inicialmente que debe haber una sensibilidad por parte del lector y de la lectora para entrar en sintonía con el sentido ecológico o de espiritualidad ecológica, fijados en los textos bíblicos por parte de sus autores. El seguimiento del artículo destaca algunos elementos de espiritualidad ecológica en pasajes selectos de las tradiciones bíblicas.

Palabras-clave

Biblia, ecología humana, espiritualidad, cuidado.

Abstract¹

The present paper seeks to highlight dimensions of ecological spirituality in the Bible. To achieve this, we need first to emphasize that there must be a sensitivity of the reader to get in tune with the ecological sense or the meaning of ecological spirituality set in biblical texts by their authors. Next, the article highlights some elements of ecological spirituality in select passages of biblical traditions.

Key words

Bible, human ecology, spirituality, care.

Hablar sobre espiritualidad ecológica en la Biblia implica dos movimientos y dos posturas significativas, que envuelven, por un lado, a los autores o los emisores de los textos bíblicos y, por otro lado, a los lectores y lectoras de la Biblia. Entre estos dos puntos debe haber un camino de aproximación, de convergencia o, por lo menos, una sintonía, la más afinada posible, con el objetivo de evaluar el mensaje o el sentido ecológico de los referidos textos. La sintonía también puede acaecer en términos de diálogo crítico con los textos y sus propuestas.

La conciencia ecológica del lector y de la lectora

Por parte de los lectores y de las lectoras de la Biblia debe haber una conciencia ecológica en la construcción. Eso significa fundamentalmente que en la medida en que se leen, se escuchan o se estudian los textos de la Biblia, la persona necesita tener sensibilidad para los desafíos urgentes de las crisis ecológicas actuales, por las cuales pasa el planeta Tierra como la gran casa global de todos los vivientes.

Esta conciencia ecológica puede presentarse en diversos grados de intensidad. Puede ser que la persona solamente esté sensibilizada para cuestiones ambientales locales, relativas al lugar donde habita, donde trabaja y donde realiza su vida, por ejemplo, con la contaminación de las aguas de los ríos, con la contaminación del aire en las ciudades, con la insalubridad de su casa, con el desmantelamiento acelerado en la región donde vive. Con todo, incluso a cuenta de las muchas informaciones transmitidas por los grandes medios de

¹ Agradecemos a Claude Detienne la gentileza de traducir el resumen al inglés.

comunicación, también como consecuencia de las muchas conferencias nacionales o internacionales acerca del medio ambiente, en general, las personas son sensibles con las grandes catástrofes ambientales que ocurren casi a diario en algún lugar diferente del planeta, como puede ser un terremoto y un tsunami, así como el riesgo de las plantas nucleares en Japón. Hay también sintonía con las eventuales causas de desajustes ambientales. En el caso de las catástrofes hay, en general, cuestiones de orden natural, es decir la propia naturaleza que se manifiesta en su dinámica propia, con fenómenos relacionados al ecosistema Tierra. Hay, sin embargo, también cuestiones de orden antropológico, es decir dimensiones relativas a la intervención en el ambiente de parte de los seres humanos, en cuanto comunidad humana global. Allí se está ya a un nivel o grado de conciencia ecológica planetaria o cósmica. Este tipo de percepción se impone cada vez más: gradualmente se va reconociendo que el planeta y el cosmos que habitamos como comunidad humana es un gran tejido de vida, un gran organismo vivo, del cual nosotros humanos hacemos parte. Las interacciones entre diversas esquinas de esta gran casa se hacen sentir, en proporciones distintas, en los diversos ángulos del mundo. Tener conciencia ecológica planetaria es irse dando cuenta de que, pese a nuestra inserción local en el lugar de vida, morada y trabajo, las relaciones entre las diversas comunidades humanas asumen necesariamente proporciones globales.

Actualmente, este tipo de sensibilidad o espiritualidad ecológica ya no se muestra de modo ingenuo, en el sentido de una búsqueda de un lugar idílico con una naturaleza intacta. Se sabe hoy que la huella humana sobre el planeta Tierra se hace sentir en cualquier lugar del mundo. Prácticamente no hay espacios en los cuales los humanos no estén presentes, con sus diversas formas de producción y de intervención en el ambiente. Lo que se debe buscar por medio de las acciones y prácticas individuales y colectivas es disminuir, frenar y modificar el peso de la huella humana sobre el planeta, midiendo las consecuencias de las decisiones del presente, en cuanto su impacto ambiental en beneficio, mínimo, de las próximas ocho generaciones. Desde hace algunas décadas que venimos acostumbrándonos a incluir a las generaciones futuras en el conjunto de las reflexiones. La comunidad humana en su conjunto desarrolla un potencial destructivo asombroso, el cual, muchas veces, no es evaluado a fondo en su dimensión acumulativa. La tecnología moderna, aliada al modo de explotación y producción capitalista, generó un aparato tecnológico que ha posibilitado muchas cosas buenas para las personas (por ejemplo, en el área de la salud), pero también está revestida de peligros que no se vislumbran en el momento de su implantación. Por eso, por una cuestión hasta de sabiduría, en términos éticos debería prevalecer el pronóstico ruín sobre el pronóstico bueno, en un ejercicio del principio de precaución en cuanto los resultados y la acumulación no conocida, teniendo siempre a la vista la cualidad de vida y el bienestar de toda la comunidad de la creación. La pregunta por la sustentabilidad debe incluir el conjunto del sistema en sus varias ramificaciones.

En esta comunidad de la creación, las personas empobrecidas merecen un cuidado y destaque especial. Es verdad que el progreso tecnológico y científico trajo muchos avances y ventajas para muchas personas, pero enormes contingentes humanos permanecen al margen de este desarrollo. Por eso, la espiritualidad ecológica del lector y de la lectora de la Biblia debe incluir la dimensión de la justicia en el acceso y en la distribución de los bienes producidos. En general es así, en el caso de las catástrofes o especialmente en los desarrollos sociales, las personas pobres sufren más directa e intensamente las consecuencias. Junto a ello, es necesario relacionar la 'cuestión ecológica' con las múltiples relaciones posi-

bles y existentes entre los seres; preguntar, por ejemplo, por la relación entre el cuerpo de la tierra y el cuerpo de las personas, pasando por la 'sintonía crítica' cuestionadora de esa relación en forma de ocupación, explotación, violencia, ternura, cuidado, etc. Habrá, por lo tanto, que crear unas políticas públicas para el especial cuidado de segmentos empobrecidos de la sociedad, como bien lo indican muchos textos bíblicos. Ese cuidado especial, con todo, no debe volverse una posición idealizada de los pobres, pues en el conjunto del sistema global también éstos marcan su interferencia en el ambiente, aunque con un peso menor en la huella ecológica, como bien lo muestran las investigaciones sobre los índices de consumo per cápita en los países ricos y en los países pobres.

En la sensibilidad o espiritualidad ecológica de los lectores y de las lectoras de la Biblia es bueno que exista una sintonía con las expresiones de sabiduría y conocimiento en las llamadas comunidades tradicionales. Fuera, la margen y más allá del paradigma desarrollista capitalista, hay experiencias de convivencia con el entorno ambiental, que merecen y deben ser oídas y aprovechadas, hasta para visualizar las posibilidades de superación de crisis e impases del desarrollo, rumbo a la sustentabilidad y preservación del ambiente en sus bases eco-sistémicas.

Espiritualidad ecológica en la perspectiva de los autores y autoras de los textos de la Biblia

La cuestión de saber o reconocer la intención de los autores y autoras de textos bíblicos es objeto de muchas controversias. Hay quien dice que es imposible reconstruir la intención de los autores; otros perseveran fielmente en la perspectiva de que sí se puede reconstruir el sentido original o la intención del autor; otros incluso dicen que solamente se puede trabajar con el texto y sus múltiples lecturas y proyecciones de sentido para el lector o la lectora, sin tener (muy) en cuenta la intención del autor.

Aquí no queremos discutir esta cuestión. Sólo queremos indicar que eso es un tema controversial, abierto a muchos recovecos en la discusión teórica. Con todo, y tomando quizá el camino intermedio, de debe decir y reconocer que, a pesar de no haber claridad sobre la identidad de los autores de los textos bíblicos, hay indicios en los textos, así como informaciones acerca del contexto de los textos, que nos permiten hacer conclusiones sobre el autor o la autora. Esto, por ejemplo, es muy claramente perceptible en los textos sapienciales. Estos textos de la Biblia no pretenden, en momento alguno, el estatuto de texto de "revelación". Los textos sapienciales son el resultado de un duro esfuerzo de observación y de reflexión de los fenómenos de la naturaleza y de la vida humana. El camino intermedio antes referido reconoce que los autores de los textos se proyectan desde adentro de sus textos; que en estos textos se pueda reconocer un estilo y con eso también una intencionalidad comunicativa en el momento originario de los textos.

Una de las intenciones de los autores de los textos de la Biblia está en comunicar la existencia y la acción de Dios en la naturaleza y en la historia humana, a partir de sus experiencias de fe específicas. Esto es, por así decirlo, el objetivo comunicativo mayor de textos sagrados como los de la Biblia. Junto con eso se presenta la dimensión de que los autores de los textos operan con el presupuesto de un Dios creador, más allá de que eso sea una proyección mítica. Presuponer un creador del cosmos, del mundo o del universo, en las proporciones de la cosmovisión de los pueblos del antiguo Oriente próximo y del mundo mediterráneo, es operar con la concepción de un mundo encantado y traspasado por un poder o energía que en el lenguaje bíblico está inserto en el propio concepto de Dios o en

su manifestación en forma de “espíritu”, es decir en forma de *Ruah*. Esa es una forma propia de cómo la persona de los tiempos bíblicos entendía el ser en su mundo.

No vemos problemas en decir que textos como los de la Biblia presuponen o expresan una cosmovisión antigua. Al final, los textos de la Biblia son “pre-modernos”. Ellos no respiran el espíritu de emancipación de la concepción iluminista moderna. Los textos de la Biblia se coadyuvan antes con otros textos similares en otras culturas, en las cuales también se presupone una fuente creadora del cosmos existente. En este sentido, hay apertura para un diálogo sin la premisa de ordenación jerárquica de los discursos. En bien de la verdad, el diálogo intercultural no debe ser estructurado en términos jerárquicos, sino que debe haber apertura a lo distinto, justamente por ser diverso. De ello resulta la posibilidad de enriquecimiento y fructificación recíproca tanto de perspectivas como de saberes. Lo nuevo surge cuando los interlocutores pueden decir su palabra, y sus palabras se proyectan adentro, en una nueva o diferente perspectiva.

A continuación queremos destacar algunos elementos de las tradiciones bíblicas que pueden y deben ser observados en lo que atañe a la pregunta por la espiritualidad ecológica de la Biblia.

Creación y espiritualidad ecológica

La Biblia abre con una confesión de fe que trasciende todos los textos de la misma. Esta confesión es una afirmación de que en los inicios del tiempo y del espacio de vida hubo la actuación de Dios. En la Biblia, este Dios es reconocido y afirmado primeramente en la forma de un credo monoteísta, siendo después, en el cristianismo, ampliado a un credo trinitario.

Lo que se expresa por medio de la frase “En el principio creó Dios los cielos y la tierra”, del Génesis 1,1, se refiere, en términos sistemáticos, a la *creatio prima*, a la “creación primera” de Dios, acontecida en los orígenes. En un tiempo que no puede ser determinado como momento mítico originario e indeterminado, ‘creación’ es un espacio conquistado en medio del caos existente de las “aguas del abismo”. Este espacio es llamado ‘tierra’ (Gén 1,2). Esta tierra es adjetivada por medio de la expresión hebrea *tohu wabohu*, para designar el estado de las cosas antes de la acción creadora de Dios. “Vacía y sin forma” es la traducción que la Biblia de Almeida atribuye a esta expresión, lo que se presenta en forma similar en otras traducciones, dando con ello base a la noción de una “creación a partir de la nada”, lo que, con todo, no corresponde al sentido del texto hebreo. Traducir por “desolación y vacío” probablemente corresponde mejor al original hebreo, pues en analogía con Jeremías 4,22, se trata de un espacio devastado, caótico, sin la ordenación que posibilita la vida. El acto de crear reorganiza un caos pre-existente. En este sentido, las aguas caóticas son elemento pre-existente, lo que inviabiliza en sí la noción de creación a partir de la nada². La creación como acción de conquista en medio de las aguas caóticas es tema recurrente en la literatura antigua, especialmente del mundo mesopotámico.

La acción creadora de Dios en esta *creatio prima* es vinculada con el término *ruah elohim* (Gén 1,2), una expresión que usualmente es traducida por “Espíritu de Dios”. “Espíritu de Dios”, asociándose así a la acción creadora con directa actividad divina. Esta traducción, con todo, es muy discutida, proponiéndose en las diversas traducciones de la Biblia expresiones bien diversas como “viento tempestuoso”, “viento fuerte”, etc.

² Ver al respecto, Ronald A. SIMKINS, *Criador e criação*. A natureza na mundividência do antigo Israel. Traducción de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2004.

Según el testimonio de fe bíblica, el espacio ordenado y creado en medio del ambiente caótico es el lugar en que es puesto el ser humano, el *adam*. El término *adam* designa al ser humano originario, en su acepción de prototipo mítico. En el lenguaje bíblico hay maneras diversas de hablar de la creación del ser humano. En Génesis 1,27 se afirma que el *adam* es “creado” como “imagen y semejanza” del Creador. La diferenciación en masculino y femenino confiere a ambos, varón y mujer, igual y simultánea dignidad. En Génesis 2,7 se dice que el *adam* es “formado” a partir de la *adamah*, término que puede ser mejor traducido por “tierra cultivable”, en lugar de “arcilla”, como proponen algunas traducciones. Esta relación evidencia, en sentido bíblico, una íntima conexión entre los humanos y la tierra. El humano emerge a partir del cuerpo de la propia tierra. En lengua latina, esta relación casi umbilical puede ser expresada por medio del juego de palabras *humanus* – *humus*: ¡el humano fue formado a partir del humus! El espíritu vivificante transforma este “ser terroso” en “garganta viviente” o, como se afirma en algunas traducciones, en “alma viviente”.

En este espacio de vida, el ser humano creado o formado por Dios recibe atribuciones específicas, aunque distintas. Merece ser destacada la dignificación por medio del concepto de “imagen y semejanza” con el Creador (Gén 1,26-28), una noción que a lo largo del tiempo ha contribuido a la formación del concepto moderno de “dignidad humana”. Según el texto bíblico, los humanos reciben atribuciones o mandatos que oscilan entre el dominio y cuidado (Gén 1,28; 2,15), revelándose así tradiciones distintas en el origen de los textos. El mandato de “sujetar y dominar” (Gén 1,28) ha tenido más aceptación que el binomio “cultivar y guardar” (Gén 2,15). Hoy, este último debe ser potencializado en las interpretaciones contemporáneas justamente de cara a los desajustes ambientales, probablemente en recurrencia con la fuerte intervención humana en el ambiente³. En el conjunto de las atribuciones conferidas al *adam* consta también el mandato de la procreación por medio de la expresión “crezcan y multiplíquense” (Gén 1,28), lo cual se justifica en un tiempo en el que los hombres tenían que dominar el ambiente para sobrevivir, pero que debe ser relativizado actualmente, en un momento en que la comunidad humana mundial aparenta volverse una amenaza al ambiente.

El credo creacionista traspasa toda la Biblia. Especial resonancia de esta perspectiva de fe se encuentra en el Salmo 104, donde el autor del salmo enfatiza que el Espíritu de Dios es la energía que vivifica y penetra toda la creación. El salmista da expresión a su alabanza diciendo: “¡Qué variedad, Señor, en tus obras! ¡Las hiciste todas con sabiduría! [...] Envías tu Espíritu, ellos son creados, y así renuevas la faz de la tierra” (Sal 104,24.30). Dios y su espíritu vivificante (*ruah*) son entendidos como la base de la manutención de esta creación.

La confesión de fe del pueblo de Israel, condensada en un credo monoteísta típico de aquella expresión religiosa, pasa por la relectura y ampliación del sentido en el seno del movimiento cristiano de los orígenes, con influencia en toda la historia posterior. El Dios creador monoteísta de los hebreos, más allá de su presencia en el mundo, en forma de *ruah*, es reconocido en la vida, la cruz y en la resurrección de Jesús de Nazaret. En la carta a los Colosenses se lee: “Él [Cristo] es imagen de Dios invisible, el primogénito de toda la creación; pues en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y sobre la tierra, las visibles y las invisibles [...]. Todo fue creado por medio de él y para él” (Col 1,15-16). Con eso, el Dios creador es simultáneamente el redentor y sustentador, tres formas de acción del mismo Dios.

³ Sobre esto, ver Haroldo REIMER, *Biblia e ecologia*. São Paulo: Reflexão, 2010, p. 20-45.

La tradición de la Iglesia de los primeros siglos amalgamó esta diversidad en la unidad de palabras del Credo Apostólico: “Creo en Dios Padre todopoderoso, creador de los cielos y la tierra”. De modo especial resuenan las palabras de Martín Lutero, en su explicación del primer artículo del credo del Catecismo Menor: “Creo que Dios me creó junto con todas las creaturas, y me dio cuerpo y alma, ojos, oídos y todos los miembros, inteligencia y todos los sentidos, y aún más los conserva; a más de ello, me da ropa, zapatos, comida y bebida, casa y hogar, familia, tierra, trabajo y todos los bienes”. Esta interpretación de Lutero ya indica una *creación continuada*.

Hablar de la “creación de Dios”, por lo tanto, nos remite a un punto neurálgico de la teología judeo-cristiana. Se entiende, se reconoce, se cree en un mundo existente como obra creadora de Dios. “Creación” remite a la experiencia de dádiva y de gratuidad divinas. Decir “creación” presupone la conciencia de la relación primordial entre Creador y creatura. La propia existencia es vista como una dádiva. Y siendo Cristo el primogénito de la creación, la propia creación es sustancialmente dignificada por medio de la encarnación de Dios en Cristo. La creación, el conjunto del mundo creado, por lo tanto, es entendida como misterio y transparencia de Dios⁴. Especialmente por medio de Cristo encarnado, pero también por la acción del Espíritu, Dios está presente en la creación a la espera del reconocimiento por parte de los hijos e hijas, sus creaturas, como bien lo expresa el apóstol Pablo en su carta a los Romanos, en la cual escribe: “ Toda la creación, a un solo tiempo, gime y soporta angustias hasta ahora” (Rom 8,22).

En perspectiva cristiana, decir que Cristo es el Alfa y el Omega significa afirmar que toda la creación es, por lo tanto, toda la historia [humana y natural] vista en perspectiva teleológica, es decir ella se encamina a una destinación última que, en fe, es entendida como volverse lleno del Reino de Dios, consumidor y redentor⁵.

Un dato a resaltar es que, a pesar de la concepción de la *creatio prima*, la creación, en cuanto espacio ordenado que posibilita la vida, necesita de constante cuidado. Cuando se lee la Biblia de modo secuencial o sincrónico, esta dimensión aparece por primera vez en la historia del diluvio, en Génesis 6-9. Según la cosmovisión de los antiguos hebreos, en buena medida compartida por los pueblos del entorno cultural, especialmente en Mesopotamia, la tierra como espacio de vida y de cultura, está rodeada por aguas. Estas aguas, que en el relato de la creación aparecen como pre-existentes, fueron ordenadas, es decir separadas, haciendo surgir la división entre las aguas de encima y las aguas de abajo, dando origen a la tierra habitable. Dios, como señor y sustentador de la creación puede revertir la situación, abriendo las “fuentes del abismo” y las “compuertas de los cielos” (Gén 8,2), originando el caos del diluvio o de la anti-vida. Así, la vida ordenada por la creación puede sumergirse nuevamente en las aguas del caos. El Salmo 104,5-9 muestra de modo muy plástico como Dios creador debe constantemente preservar el orden del mundo creado, a fin de mantener alejados los peligros del caos y de las oscuridades. En Proverbios 30,4 hay una pregunta retórica que afirma: “¿Quién encerró las aguas en el manto?”. En el lenguaje sapiencial, la respuesta deseada es que tal acción quede al cuidado constante del Dios creador.

De modo bastante elucidario esta noción de tierra como “espacio creado” aparece también en el libro de Job, especialmente en la parte final, en la cual, bajo la forma de una

⁴ Sinivaldo S. TAVARES, *Teologia da criação*. Outro olhar – novas relações. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 57-70 [La creación como misterio].

⁵ En esta concepción son muy impactantes las contribuciones de Teilhard de Chardin. Cf. CHARDIN, T. *Hino do universo; A missão sobre o mundo; Cristo na matéria; Três histórias no estilo de Benson; A potência espiritual da matéria*. São Paulo: Paulus, 1994.

teofanía, Dios hace una serie de preguntas a ese Job que solamente buscaba la esperada y supuestamente debida recompensa de Dios por su fidelidad: “¿Quién cerró el mar con puertas [...] y le dijo: ‘hasta aquí verás y no más adelante, y aquí se quebrará el orgullo de tus ondas?’” (Job 38,8.11). Nuevamente, en tono sapiencial, la respuesta deseada es que tal tarea hace parte de las multifacéticas actividades cotidianas de Dios creador como requisito indispensable para la manutención del orden y de la vida de la creación⁶.

En la cosecha de una espiritualidad eco-bíblica, un paso consiste en buscar superar la lógica sacrificial en pro de la lógica del cuidado. El personaje bíblico Noé es emblemático y, ciertamente, en términos míticos, es el fundador de la lógica sacrificial. Al salir del arca, el primer gesto de Noé es un acto de respeto y reverencia que consiste en darle culto a Dios por medio del holocausto de animales (Gén 8,20-22). Su gesto, con todo, inaugura una lógica de sacrificio: ¡algún ser viviente de la creación necesita ser sacrificado para agradar a Dios! El sacrificio de elementos de la creación acabó volviéndose casi un trazo típico del paradigma de la modernidad. A esta señal sacrificial hay que contraponerle elementos bíblicos más positivos e inspiradores y especialmente recordar la reflexión de la Carta a los Hebreos que afirma que el sacrificio de Cristo es plenamente satisfactorio, no habiendo ya más necesidad de repetición. Hay en la Biblia otros pasajes donde la dimensión del cuidado humano de la integridad de la creación es destacada. Tales pasajes deben ser explotados a través de toda las Escrituras. El grito profético en Oseas 6,8 es un eco en este sentido: “misericordia quiero y no sacrificios”.

Con relación a la lógica del cuidado, el texto de Éxodo 23,10-11 se reviste de especial belleza y sentido paradigmático. En él es propuesto que al hombre le es legítimamente concedido cultivar la tierra y recoger los frutos de ella, constituyendo en esto su actividad de producción e intervención en el ambiente. El ritmo productivo es explotador, sin embargo debe ser temporalmente limitado a seis años, debiendo el séptimo año ser un tiempo de “descanso sabático”. El texto indica tres finalidades de esta norma: (1) primeramente se dice que la propia tierra debe descansar. Eso es extraño al modo de pensar “moderno”, en el cual estamos acostumbrados a la idea de que la tierra debe solamente servir para la satisfacción de nuestras necesidades (y deseos); (b) En segundo lugar, los pobres pueden recoger lo que nace por cuenta propia en el séptimo año, teniendo una provisión extra, más allá de su limitada alimentación usual; (c) tercero, se indica que los animales del campo pueden comer de sobra. Explícitamente se incluye a los animales del campo dentro de un ciclo ecológico. Tres seres amenazados en su existencia deben ser contemplados en el modo de organizar la vida en sociedad: la tierra, los pobres y los animales. Eso es lo que se puede llamar una “visión ecológica” de la vida. Los intereses económicos son limitados por la integridad de la vida y de la creación. Hay aún muchos otros pasajes que pueden ser ‘explotados’ en una lectura ecológica de la Biblia⁷.

A más del texto ejemplar antes descrito, en la Biblia hay muchas recomendaciones para la observancia de tiempos de pausa que se articulan en la lógica del llamado ritmo seis-siete. Este ritmo seis-siete marca la estructura del tiempo semanal de siete días, sintonizado con el ciclo de la luna. Ajustado al ritmo de trabajo y pausa para los humanos y para la creación, estos textos que hablan del descanso sabático (Ex 20,8-11) o también del año sabático (Ex 21,2-11; 23,10-11) remiten a la necesaria observancia de tiempos de pausa,

⁶ Sobre esto, ver el capítulo “Complexa criação – uma leitura de Jó em perspectiva ecológica” en Haroldo REIMER, *Bíblia e ecologia* (op. cit.).

⁷ Para más ejemplos remítase al libro antes referido *Bíblia e ecologia* (2010); ver también Ivoni RICHTER REIMER, *Terra e água na espiritualidade do movimento de Jesus*. Contribuições para um mundo globalizado. Goiânia: PUC Goiás; São Leopoldo: Oikos, 2010.

de *shabbat*, es decir de una cesación de las actividades laborales en medio del ritmo productivo del cultivo del ocio. Esto es reconocido como necesario para que los humanos, los animales y la tierra puedan tomar aliento y regenerar la constancia y la salud del ciclo de vida⁸.

Jesús y una espiritualidad comprometida con la vida toda

En tradiciones bíblicas del Nuevo Testamento, los evangelios relatan la actuación de Jesús en días sábado, en la cual la importancia no recae en la observancia de la Ley misma, sino que se destaca la satisfacción de las necesidades y del cuidado de una vida carente y amenazada. Con eso, Jesús da continuidad a una espiritualidad sabática que prioriza la dignidad de la creación.

Las parábolas traen a la memoria que la tierra produce sin objetivar lucro, que el árbol crece de la tierra y da sus frutos y abrigo para quien pasa andando o volando. Esa sabiduría hace parte de la enseñanza de Jesús y está relacionada con la experiencia que él tuvo con la tierra. Él también apunta a la libertad que debe brotar de la tierra, así como la confianza que debemos tener en Dios.

Aprendan de los cuervos: no siembran ni cosechan, no tienen bodegas ni graneros y, sin embargo, Dios los alimenta. ¡Y ustedes valen mucho más que las aves! ¿Quién de ustedes, por más que se preocupe, puede añadir algo a su estatura? Si ustedes no tienen poder sobre cosas tan pequeñas, ¿cómo van a preocuparse por las demás? Aprendan de los lirios del campo: no hilan ni tejen, pero yo les digo que ni Salomón, con todo su lujo, se pudo vestir como uno de ellos. Y si Dios da tan lindo vestido a la hierba del campo, que hoy está y mañana se echará al fuego, ¿qué no hará por ustedes, gente de poca fe? (Lc 12,24-28).

Jesús habla de la tierra de tal manera que nos enseña que ella no está ahí para ser explotada, ni sus frutos acumulados, como nos lo muestra el ejemplo de la parábola del latifundista codicioso y avaro (Lc 12,13-21). La ansiedad por la acumulación, en lugar de generar vida y satisfacción, genera muerte y perdición; su fruto es la explotación y la falta de comida para la gran mayoría del pueblo. Jesús, por el contrario, apunta a la gratuidad de la vida para las aves del cielo, los lirios del campo, para todas sus creaturas, entre ellas las personas. Dentro de ese contexto, la misión y la participación en ese proyecto de gratuidad es el compromiso con el Reino de Dios y con su justicia. Ese compromiso garantiza que las personas serán saciadas y que vivirán en armonía con toda la creación de Dios (Lc 12,31).

La sabiduría de Jesús que se trasluce en las parábolas, enseña a vivir en libertad y a resistir digna y pacíficamente en medio de la turbación de las corrupciones y carreras ambiciosas y competitivas hostiles. Ella tiene como objetivo la construcción de la esperanza que persevera en la justicia, y en la paz que brota de esa justicia. Esto hace parte del anuncio de una nueva realidad que se vislumbra como nuevo cielo y nueva tierra (Ap 21,1-8).

En tradiciones bíblicas aparece la convicción de que la tierra es de Dios y el “estrado de sus pies” (Hch 7,49; Mt 5,35 releyendo Is 66,1). Como consecuencia, dentro del contexto de ocupación de los cuerpos de la tierra y de las personas, se puede entender que Jesús reivindicó sutilmente que la tierra de Dios, dada a su pueblo, será liberada. ¡Ese es un

⁸ Aquí aún permanecen actuales las reflexiones esbozadas en Haroldo REIMER e Ivoni RICHTER REIMER, *Tempos de graça*. Jubileu e as tradições jubilares na Bíblia. São Leopoldo: Sinodal; Cebi; São Paulo: Paulus, 1999.

profundo grito por la independencia y autonomía de la Tierra Santa que es de Dios y símbolo de la identidad del pueblo de Dios!

En perspectiva teológica y de espiritualidad como expresión y vivencia de la fe se comprende que Dios gobierna la tierra/ cuida de ella, colocando su corazón junto a las personas que están afligidas y abatidas, que sufren los infortunios causados por la ganancia y la injusticia de otras personas. Esclavitud, trabajo forzado e impuestos a la tierra son algunas de las causas del sufrimiento del pueblo y de la opresión y explotación de la tierra. ¡Cuestionando no sólo la práctica de los impuestos, sino la política agraria, Jesús cuestiona el corazón que sustenta el Imperio Romano! Atentar contra la tierra de Dios es atentar contra la vida de todas sus creaturas. Incluso contra el propio Dios.

Podemos ilustrar esta comprensión de atentado a la tierra, de explotación de la tierra con un autor contemporáneo de la época de Jesús y de los evangelios. Se trata de Plinio, historiador romano, en su obra *Historia Natural*⁹. Él denuncia los abusos practicados contra la 'madre-tierra', por causa de la ganancia, y afirma que los primeros que pecaron contra la tierra fueron los que reviraron sus *entrañas* para extraerle el oro, y los segundos que pecaron contra ella son las personas que se adornan con las joyas hechas de oro, motivo y demanda para que la tierra sea más y más explotada, junto a las personas esclavas que en ella viven haciendo el trabajo de sus dueños. Esta explotación del oro es hecha también por los latifundistas que son, simultáneamente, los *emporios* "grandes comerciantes" de la época, que tenían las grandes redes comerciales, inclusive a través de flotas mercantes.

Explotación y sufrimiento de la tierra andan de la mano con el sufrimiento y la explotación de las personas que, en el campo y en la ciudad, sirven de mano de obra para satisfacer la ganancia de pocos hombres que se vuelven cada vez más poderosos.

Declarar, en ese contexto, como hicieron las primeras comunidades cristianas en una relectura del Antiguo Testamento, que la tierra es de Dios significa resistir y ponerse totalmente al anverso de toda política y conducción administrativa del Imperio Romano y de las élites que se mantienen con esos sistemas asimétricos de poder, sustentándolo simultáneamente hasta hoy.

Nuestro cuerpo, tierra vivificada, comunión

Las tradiciones bíblicas comprenden que nuestros cuerpos hacen parte de toda la creación. Nuestro cuerpo es tierra viva, vivificada, prestada temporalmente por la gracia de Dios. Es bueno saber que somos seres mortales, pasajeros. Pensar en la muerte ayuda a valorar la vida, y eso hace parte de una cultura religiosa milenaria. La vida hace parte de la muerte y viceversa. También la muerte muestra que la tierra es un cuerpo vivo, como el nuestro. En un anuncio de la muerte de Cristo se afirma que él pasará tres días y tres noches en el corazón de la tierra (Mt 12,40)¹⁰, lo que muestra que esas tradiciones bíblicas compartían la concepción antigua de concebir a la tierra como un organismo vivo. Esa per-

⁹ El texto de Plinio (*Historia Natural* 33,2.8.42.48, traducido por Ivoni Richter Reimer): "[...] nosotros penetramos en sus [de la tierra] entrañas y buscamos en las profundidades por tesoros, como si allí, donde ella [la tierra] es pisada, ellos no fuesen abundantes y fructíferos lo suficiente [...]. Quien dio origen al pero crimen contra la humanidad fue aquel que por primera vez colocó un anillo de oro en el dedo [...]. El próximo crimen es introducido por quien acuñó el primer denario [moneda romana] de oro... y de este dinero brota la fuente de la avaricia, cuando se planeó la práctica de la usura [...]'". Para mayores detalles ver Ivoni RICHTER REIMER, *Terra e água na espiritualidade do movimento de Jesus* (2010).

¹⁰ La poetisa goiana Cora Coralina utiliza semejante antropología de la tierra, caracterizando su amor por la tierra, que transluce en una de sus poesías: "Yo soy a mujer más antigua del mundo, plantada y fecundada en el *vientre oscuro de la tierra*" (cursiva nuestra). Nétese que en el Nuevo Testamento, el término *kardia* no tiene, antropológicamente, tanto el objetivo de demostrar los sentimientos, sino que apunta al lugar en el cual son planeadas y decididas las prácticas que implican profundas transfor-

cepción eco-teológica del “corazón” de la tierra fortalece la búsqueda y la construcción de una heterotopía/“otro lugar” que da sentido a la vida a partir del propio hecho de resignificar la comprensión de la tierra como ser vivo que hace brotar vida nueva dentro de sí misma. Esa simbología que expresa la reivindicación del derecho a soñar y construir “otro lugar” en este mismo lugar ya ocupado, nace de grupos marginados, explotados en el trabajo de la tierra o que ya perdieron la tierra, la cual fue apropiada por élites romanas y sus aliados, cuya ideología y prácticas feudales son, así, profundamente cuestionadas tanto en su expresión social como teológica.

El cuerpo-tierra y la tierra-cuerpo nos ayudan a pensar con alegría en las hierbas y flores que necesitan tierra, agua, sol y aire para vivir, florecer, fructificar. Es maravilloso que nuestro cuerpo es tierra y que la tierra pertenece a Dios. “Mirar los lirios del campo...” es una afirmación de la sabiduría de la fe y “Dios derribó de los tronos a los poderosos [...] llenó de bienes a los hambrientos...” (Lc 1,46-55) es una afirmación de esperanza revolucionaria. Ambos testimonian la misma fe: Dios cuida de cada hilo de su creación, ¡especialmente de quien más sufre! Esta comunión de Dios con su creación es paradigmática para las personas que fueron creadas para ser imagen y semejanza de Dios (Gén 1,26-27).

Para las personas y comunidades de fe, cuyas experiencias están fragmentariamente narradas en el Nuevo Testamento, el objetivo de la herencia de la tierra, de “poseer” la tierra, no es acumular ni explotar, sino construir una vida buena, placentera, justa y relajada para todas las personas. La comunión y el compartir son muy importantes en esas construcciones de relaciones y sistemas de vida. Es así como la primera comunidad de la ciudad de Jerusalén hizo su experiencia de fe, resistencia y perseverancia (Hch 2-4). Considerando que todo es para todas las personas, porque todo proviene de Dios, compartir significa ampliar la gracia de Dios. ¡Viviendo de la gracia y de la solidaridad, el compartir de bienes, inclusive de la tierra, se vuelve bendición que se renueva en la comunión! Esta puede ser una importante contribución de la espiritualidad ecológica judeo-cristiana que va más allá de nuestros tiempos.

Pablo y una teología de la tierra y de la gratuidad

El apóstol Pablo hace una relectura del Salmo 24, afirmando que “la tierra es de Dios y de su plenitud” (1Cor 10,26). El contexto de 1Corintios 10 muestra una relectura de la historia salvífica: nuestros padres y madres experimentaron la liberación de la esclavitud en Egipto, se alimentaron de maná y, por fin, bebieron de la roca que es el Mesías. Pablo recuenta la historia del pasado para fortalecer la resistencia en el presente, teniendo presente también el futuro. Dentro de su contexto eso significa no entregarse a la idolatría o al cansancio en la caminata, reafirmando que somos *cuerpo* dentro de un mundo que fragmenta la identidad de las personas y de los pueblos. Se afirma la búsqueda del *bien* para todas las creaturas, en un mundo que impone la acumulación del ‘capital’ egocéntricamente. En 1Corintios Pablo trabaja con la triada: tierra prometida – agua y comida – ética comunitaria. No es posible recibir la tierra y sus frutos y no cuidar de ella; ¡no es posible recibir bendición y explotar al prójimo!

maciones de la vida. Así, “corazón” es el lugar donde se toma decisiones significativas y revolucionarias que incluyen tanto el aspecto racional como el afectivo. Es interesante observar que ese término, usado también para la tierra como ser vivo, indica una *geología* que re-significa no sólo el sentido de la propia tierra como ser viviente, sino también el sentido de la vida de las personas, como en el caso del Hijo del Hombre, remitiendo a una vida que será transformada y que renovada influenciará directamente también en la vida de otras personas. Mayores detalles, véase Ivoni Richter Reimer, *Terra e Água* (2010).

Esta tradición paulina quiere fortalecer la esperanza en una vida nueva más justa para todas las personas, “gracias a aquel que resucitó a los muertos y que crea la vida a partir de la nada” (Rom 4,17). El objetivo de la justicia de Dios es transformar a todas las personas en nuevas creaturas en Cristo, las cuales, *¡transformadas, practican la justicia en un mundo donde nadie es capaz de practicarlas por su propia fuerza y voluntad!* Esas personas son justificadas por la fe.

El argumento de la justificación por la fe afirma que el Evangelio es poder dinámico de Dios para la salvación de todas las personas, porque en él se revela la justicia de Dios. Esa justicia tiene poder transformador: personas oprimidas y opresoras pueden transformarse en personas hermanas que, *orientadas por la lógica del Espíritu, hacen justicia para transformar su mundo injusto, aquel que ellas mismas ayudaron a crear.*

La justificación por la fe afirma que las personas justificadas son y viven como *nuevas creaturas* (Gál 6,15; 2Cor 5,17) dentro de una creación renovada. Pablo piensa en la realidad de la *nueva creación* no es sólo de corazones individuales, sino de una sociedad entera y de todo el mundo (Rom 8,19-21). Esta es una Buena Noticia, principalmente para las personas empobrecidas y para el ambiente maltratado, que sufren las consecuencias de la injusticia, de la opresión y de la violencia.

La afirmación de una espiritualidad ecológica podría, así, insistir en la memoria histórica como una actitud reflexiva crítica. Mirar para atrás, para reconocer errores y equívocos, pero también para afirmar la certeza de la liberación ya experimentada. Tal tradición de fe puede ayudar a construir esperanza que remite a horizontes abiertos a una apertura del futuro. Esa esperanza necesita de una perseverancia (*hypomoné*), que da largo aliento, continuo y despreocupado.

En ese sentido, es bueno recordar palabras ya dichas desde tiempo atrás y reafirmarlas actualmente, testimoniando la colaboración de *toda la creación* en ese proceso de resistencia, construcción de la esperanza y de la certeza del cambio libertario:

La nueva creación no es apenas la creación de un nuevo discurso sobre la creación elaborado por los intelectuales, pero es fundamentalmente una *praxis* creativa, un conjunto de comportamientos que voy introduciendo poco a poco en mí vida cotidiana y proponiendo a otros como camino de ‘salvación’ de todas las vidas¹¹.

Con esta percepción es importante decir nuevamente que una de las vitales premisas de todo ese trabajo creativo y re creador es la ternura que se expresa en el compromiso con la vida toda, simbolizada también en la imagen del “gemir con dolores de parto”: esa acción anticipa y presupone el cuidado, la salud de aquello que aún no está allí, pero que ya puede ser sentido; ello expresa la expectativa del abrazo y de la alegría, que ya da para sentir en medio nuestro la situación que aún no son de felicidad plena.

Tradiciones bíblicas como referenciales de la espiritualidad

Destacamos aquí algunas tradiciones que testimonian acerca de las experiencias que personas y grupos tuvieron con la divinidad, lo que se volvió referencia para su vivir y actuar en la historia.

¹¹ Ivone GEBARA, O gemido da criação e os nossos gemidos, *Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana*. Petrópolis, n. 21, 1995, p. 39. Véase también el reciente libro de la autora, *Vulnerabilidade, Justiça e Feminismos*: antología de textos. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010, en el cual ella reelabora y reafirma algunas de estas cuestiones centrales.

Tradición de liberación de Egipto – Dios libera y conduce al pueblo, interactuando con las personas, con los líderes que son partícipes del proceso de liberación (Moisés, Aarón, Miriam). La afirmación central y fundamental de estos relatos y de sus relecturas es que la esclavitud es contraria a la voluntad divina. Esclavitud, opresión y explotación hacen parte de la ganancia y del deseo de personas que dominaban sobre otras, perjudicando y destruyendo la vida. Se afirma la necesidad de la libertad como expresión de la dignidad humana en el conjunto de toda la vida.

Este proceso de liberación y libertad es codificado después en otros textos, en el proceso histórico de la construcción de identidad de este pueblo: para organizar la vida en la tierra prometida, después de la liberación de la esclavitud, el pueblo necesitó de normas de leyes que posibiliten una vivencia saludable, justa y digna entre las personas, para que eviten reproducir los sistemas de dominación bajo los cuales vivían otrora. Se trata de códigos legales con sus mandamientos sociales, rituales y morales, familiares y públicos, que fueron construidos y argumentados a partir de la relectura de la experiencia del éxodo. Deuteronomio 6,20-25 hace memoria de este evento, diciendo el motivo y la función de observancia de la Ley: ¡Dios liberó y quiere preservar esta vida libre, en relaciones de justicia y de paz entre las personas!

En continuidad con los relatos del Antiguo Testamento, también el Nuevo Testamento registra experiencias religiosas, testimonios de fe experimentados en situaciones histórico-sociales sine concretas, que exigen reflexiones y actitudes específicas con relación a determinadas realidades.

Tradición de liberación con Jesús - El evento central de esta expresión religiosa es el nacimiento, la vida, la muerte y la resurrección de Jesús de Nazaret, que se reveló como Mesías de Dios en el cumplimiento de las profecías, por medio de una sensibilidad y de una radicalidad misericordiosa, únicas en la historia de la humanidad.

La vida toda de Jesús fue dedicada a la denuncia de los sistemas de muerte que amenazan la vida y su dignidad, así como las denuncias y rupturas con estructuras de poderes económicos, sociales y religiosos de dominación subordinación y discriminación, vinculados con estructuras mentales de superioridad de clase, de etnia y de género...

Para demostrar que toda creatura tiene su dignidad intrínseca y que está se destruye en relaciones de dominación y de injusticia, Jesús se hace paradigmáticamente solidario con las personas enfermas, mujeres, mendigos, endeudados, jornaleros... ¡Jesús está con las personas que sufren, las abandonadas, las excluidas, las enfermas, las maltratadas, con niños y mujeres, y transforma sus vidas con la (re) construcción de su dignidad!

Simultáneamente con esta postura solidaria con las personas empobrecidas y marginadas, Jesús también enfrenta a las instituciones políticas y religiosas que crean y/o legitiman estas relaciones de exclusión e injusticia, que vilipendian la dignidad humana en su forma concreta e histórica de pobreza, explotación, discriminación étnica, de género y generacional (especialmente representantes de la *pax romana* y de las élites religiosas judías). En la acogida solidaria –transgresora de normas oficiales constituidas– con personas destituidas de su dignidad, Jesús demuestra que es necesario preservar la dignidad de todas y cada una, para que la unidad de toda la creación no continúe agitada y destruida. Lo que una persona sufre repercute en todo –ya aquí encontramos los inicios de la noción de interdependencia de todos los enlaces de la creación, presentes en las comunidades cristianas originarias (Mt 25,31-46; 1Cor 12, 12-27).

Tradición de liberación en los inicios de la Iglesia - La *praxis* cristiana histórica, liberadora y cuestionadora de Jesús fue asumida por comunidades cristianas originarias, en la fór-

mula bautismal registrada y transmitida por el apóstol Pablo (Gál 3,28): las personas bautizadas en Cristo son un sólo cuerpo y no hay distinción cualitativa entre género, clase, etnia, generación.

Las comunidades cristianas originarias hicieron memoria de la praxis histórica de Jesús, en un proceso de (re) construcción de sus propias identidades, buscando afirmar la preciosidad e interdependencia de cada vida, de cada expresión vital dentro de un contexto histórico que afirmaba la supremacía y la intolerancia de los ricos y de los poderosos greco-romanos, hombres y señores sobre los demás seres en todas las relaciones. Frente a esta situación, las comunidades judeo-cristianas afirmaban la necesidad de la aceptación, el compartir, la justicia y la gratuidad, exactamente ¡como respuesta al amor de Dios con ellas!

Resumiendo: Vivir en gracia de Dios implica una postura solidaria y respetuosa con todas las creaturas. No son relaciones de dominación y desprecio, de superioridad y de ganancia que nos garantizan vida plenamente buena; esas son, exactamente, las relaciones que tradiciones bíblicas denominan de pecado. Sin embargo, de la vida plenamente buena, vivida en relaciones de justicia en todas sus relaciones, hace parte la *praxis* de la misericordia que acoge y comparte, que respeta y preserva la dignidad de la otra persona, ¡del otro ser!

Tal percepción bíblica de la vida buena contempla también la muerte como siendo parte de la misma, así como otras dimensiones escatológicas (relativas al fin último de las cosas todas) que la envuelven, lo que es ilustrado con el relato del hombre rico y del pobre Lázaro (Lc 16,19-31).

Espiritualidad (re) creadora a partir de los relatos mítico-escatológicos y sapienciales

Abordamos, aunque sea brevemente, una perspectiva bíblica que afirma la dignidad humana dentro del juego de los bío-poderes, a partir de las tradiciones específicas:

Tradiciones de los orígenes de la vida - relatos míticos cuentan una historia sagrada sobre los orígenes de la vida, de los seres, de la naturaleza toda y sus fenómenos, a partir de la voluntad y de la acción de la divinidad. La función de estos relatos es explicar los orígenes en lenguaje religioso e darle sentido a la existencia en vinculación a lo Sagrado; ¡nada existe por casualidad y todo conduce a un objetivo! Otra función de estos relatos es crear lazos de pertenencia y interrelacionamiento entre los seres: en esa perspectiva judío-cristiana, somos todos/as indistintamente oriundos/as de la misma voluntad y fuentes divinas - ¡todo "es muy bueno"! ¡No hay ningún elemento que sea menospreciado! No hay un argumento siquiera que corrobore, sustente o legitime cualquier desenvolvimiento científico-tecnológico que descarte y excluya una única expresión de vida y que construya relaciones de superioridad, sea en el campo biogenético o sea en el campo de las mentalidades e inteligencias...

Tradiciones de la participación en la gracia divina - Relatos del Nuevo Testamento también retoman la creación divina, cuando colocan al ser humano dentro de una relación más amplia de las biodiversidades y de sus 'funcionamientos'. Vivir plenamente bien no es ocuparse sólo de comer, beber y vestirse, sino que es observar las bellezas de la creación y sentirse parte de ellas; es confiar en la gracia sostenedora de Dios y colocarse como mayordomo/a de la creación, en una actitud co-creadora de las cosas que existen no sólo para nosotros, en un sentido utilitarista neoliberal y consumidor.

Vivir en la consciencia y percepción religiosas de que las cosas simplemente existen porque son partes manifiestas y visibles del amor de Dios con todo lo que existe, es expresar una profunda espiritualidad **eco-céntrica**, y no **ego-céntrica**. ¡Las personas son apenas una parte del todo de la creación!

En Lc 12,22-34, Jesús coloca esta directriz que puede orientar la cualidad de nuestra vida: la vida es *más* que aquello que él nos puede ofrecer por medio de los frutos de nuestras ocupaciones (comida, ropa etc.). ¡Depositar nuestra vida confiadamente en la gracia de Dios y ponernos, como respuesta, al servicio gratuito de su Reino de amor y de justicia hace de nosotros una diferencia inestimable en cualquier área del saber y de la actuación!

Cada día es día de poner prioridades: ¡donde está el corazón, allí está nuestro tesoro! La confianza en Dios, en una actitud de fe y de esperanza, puede volvernos personas liberadas de muchas cosas vacías que el mercado de consumo nos impone y que proyectamos hacia nuestra supuesta cualidad de vida. Esa misma confianza en Dios puede liberarnos de muchas preocupaciones y ansiedades innecesarias, que en vez de mejorar mejoran la cualidad de nuestra vida en sus múltiples juegos de relaciones, también de espiritualidad.

Tradiciones de sabiduría y compromiso – En esta misma vertiente mítica – sapiencial, las tradiciones bíblicas afirman que toda forma de vida debe ser respetada. El valor de la vida no depende del juicio que hacemos de ella, si permitimos o no que ella exista y se exprese. Parece que Jesús tenía consciencia de esto, cuando de él se transmite la siguiente sabiduría: ¡Dios hace llover sobre buenos y malos! No depende de nosotros intervenir en la vida-que-queremos-vivir, a partir de nuestros presupuestos contruidos, y no son objetivos y neutros científicamente.

¡La dignidad de la vida –de toda vida– nos convoca a que nos (entro) metamos de forma competente, crítica y afectiva en todas las cuestiones que merecen respeto! Las tradiciones bíblicas pueden ayudarnos en este proceso y en esta caminata, sabiendo también que las dificultades y las complejidades, así como la alegría y la pasión hacen parte de esta jornada.

Nueva visión y nuevo compromiso: tierra-cuerpo y cuerpo-tierra como relación

Una de las bases del eco-feminismo así como de la eco-pedagogía es rescatar la posibilidad y la experiencia de la comunión entre todos los enlaces de la creación. Se denuncia, con eso, las tramas de exploración, ocupación y violencia contra todos los cuerpos históricos en su multi-dinamicidad. Se anuncia, por otro lado, la construcción de otra cultura, donde las relaciones son recreadas en una perspectiva de mutualidad e interdependencia, donde es fundamental el respeto a la diferencia y a la diversidad, en la intersección de las muchas dimensiones que cada cuerpo enfrenta en las relaciones cotidianas (etnia, género, clase, estética, generacional).

Afirmar que la tierra es relación, significa postular un profundo compromiso teológico, social y ecológico. La tierra se relaciona desde su propia bio-dinámica, su geo-dinamicidad, consigo misma y con toda la bio-diversidad que ella significa, abraza y potencia para la vida. La tierra se relaciona, igualmente a partir de su bio-gratuidad con nosotros, a los que alimenta con toda especie de nutrientes que necesitamos para una vida saludable; ella nos concede su multiforme expresión de belleza, olores, sabores, texturas, colores para alegrar nuestros sentidos; ella nos cura de muchas heridas con su toque y con su poder de desintoxicación (geo-terapia); ella nos abraza en su corazón cuando morimos, a fin de que renazcamos a una nueva esperanza.

La lógica de la gratuidad y de la relación recíproca de respeto y mutualidad, de comunión solidaria, se va construyendo en un “otro lugar” en la vida de quien rechaza todas las formas de ocupación y colonización. Es un proceso contra-cultural que va creando nuevos espacios de identidad e identificativos para quien quiere, ya ahora, construir nuevas relaciones de paz que se basen en la justicia del Reino de Dios. ¡Esa justicia garantiza la tierra, pan, vestido, bienestar, trabajo, dignidad, libertad y la certeza de que Dios no abandona a quien se lanza en ese compromiso del proyecto del Reino de Dios que sustenta la integridad de toda la creación!

Haroldo Reimer e Ivoni Richter Reimer
Rua 115-G, n. 10
Setor Sul
74085-310 Goiânia, Goiás
Brasil
haroldo.reimer@gmail.com / ivonirr@gmail.com

Alégrate: la nueva creación se aproxima

(Sof 3:9-20)

Resumen

El presente artículo se vale del análisis retórico e intertextual para abordar el mensaje de esperanza y restauración contenido en los últimos versos de Sofonías. Se destacan la universalidad y cobertura de la promesa y el enfoque en alegría que contrasta con el tono sombrío de la apertura del libro. Finalmente, el anuncio de inversión del orden creado que abre el libro cede lugar a la creación de un nuevo mundo y de una sociedad humanizada, formada por un resto pobre y humilde, que tiene a Yahvé como centro y fuente de vida.

Abstract

This paper employs rhetorical and intertextual analysis to address the message of hope and restoration contained in the last verses of Zephaniah. It emphasizes the universality and comprehensiveness of the promise and the focus on the joy that contrasts with the somber tone in the opening verses of this book. Eventually, the announcement of reversal of the created order that opens the book gives way to the creation of a new world and a humanized society formed by a humble and poor remnant, having Yahweh as the center and source of life.

Introducción

Sofonías vivió en tiempos del rey Josías (639-609 a.C.) y su mensaje parece referirse a circunstancias vigentes en Judá, algunos años antes de la reforma religiosa promovida por aquel rey. Es bastante probable, por lo tanto, que Sofonías haya ejercido su ministerio profético un poco antes de la reforma josiánica, debido a las condiciones morales y religiosas de Judá reflejadas en el libro de este profeta. La propuesta que sitúa el ministerio de Sofonías entre el 639-630 parece plausible, una vez que, cuando se descubrió el Libro de la Ley (622 a.C.), Josías llama a la profetisa Hulda y no a Sofonías, probablemente porque el profeta ya había muerto¹.

El libro de Sofonías se divide en cuatro secciones: las tres primeras enfatizan el juicio de Yahvé sobre Judá y las naciones (1:2-2:3; 2:4-15; 3:1-8) y la última concluye el libro con un bello mensaje de confortación y esperanza, al anunciar la conversión de las naciones y la formación de un resto humilde y pobre, que tendrá a Yahvé como rey y pastor (3:9-20). Es de esta última sección que el presente artículo se va a ocupar a partir de ahora, pero sin perder de vista la relación de este segmento con el contexto más amplio del libro de Sofonías.

No obstante las discusiones sobre los diversos problemas redaccionales que desafían a los biblistas, y sin ignorar las preocupaciones de la exégesis científica, el presente estudio adopta un acercamiento que enfatiza los aspectos retóricos e intertextuales del material de Sofonías. Con esto, se pretende destacar la fuerza de esta obra profética como palabra de Yahvé para las comunidades contemporáneas.

¹L. Alonso Schökel y J. L. Sicre Diaz. *Profetas II*, São Paulo Ediciones Paulinas, 1991, 1144.

Es significativo que después del anuncio de disolución del orden creado (Sof 1:2-3), seguido de graves acusaciones contra Israel y las otras naciones, el libro de Sofonías concluya con una nota de esperanza y alegría. La última sección del libro revierte las expectativas de destrucción y de tristeza, pintando un cuadro de restauración y alegría derivados de una nueva creación. Esta perícopa puede ser dividida de la siguiente manera: Sof 3:9-13 –La promesa de Yahvé; Sof 3:14-17 - La alegría de Sión; Sof 3:18-20: realización del día de gracia². Para conveniencia del lector, transcribo a continuación el texto en estudio³:

La promesa de Yahvé

⁹ Sí, yo daré a los pueblos labios puros para que todos puedan invocar el Nombre de Yahvé y servirlo también con un mismo cielo.

¹⁰ De más allá de los ríos de Etiopía mis fieles me traerán ofrendas.

¹¹ Ese día ya no tendrás que avergonzarte de todas esas faltas que cometes contra mí, pues de en medio de ti yo arrancaré a aquellos que se jactan de su orgullo y tú no seguirás vanagloriándote de mi montaña santa.

¹² Dejaré dentro de ti a un pueblo humilde y pobre, que buscará refugio sólo en el Nombre de Yahvé.

¹³ Aquellos que queden de Israel no cometerán injusticias; no hablarán para engañar, ni se hallará falsedad en su boca. Entonces serán como el rebaño que pasta y que descansa, y no habrá quién los perturbe.

La alegría de Sión

¹⁴ ¡Grita de gozo, oh hija de Sión, y que se oigan tus aclamaciones, oh gente de Israel! ¡Regocíjate y que tu corazón esté de fiesta, hija de Jerusalén!

¹⁵ Pues Yahvé ha cambiado su suerte, ha alejado de ti a tus enemigos. No tendrás que temer desgracia alguna, pues en medio de ti está Yahvé, rey de Israel.

¹⁶ Ese día le dirán a Jerusalén: “¡No tengas ningún miedo, ni te tiemblen las manos!

¹⁷ ¡Yahvé, tu Dios, está en medio de ti el héroe que te salva! El saltará de gozo al verte a ti y te renovará su amor. Por ti danzará y lanzará gritos de alegría como lo haces tú en el día de la Fiesta.”

¹⁸ Apartaré de ti ese mal con el que te amenacé, y ya no serás humillada.

Realización del día de gracia

¹⁹ Entonces eliminaré a todos tus opresores. Ese día salvaré a la oveja coja y llevaré al corral a la perdida, a ustedes les daré fama y honores en todos los países donde la humillación era su parte.

²⁰ Ese día los traeré a este lugar y los reuniré para hacerlos famosos y respetados entre todos los pueblos de la tierra, cuando traiga de vuelta a los cautivos a la vista de ustedes, dice Yahvé.

² Anoto la división sugerida por Mária Széles Eszenyei, *Wrath and Mercy: A Commentary on the Books of Habakkuk and Zephaniah*. International Theological Commentary (Grand Rapids/Edinburgh: Eerdmans/ Handsel Press, 1987), 106.

³ Las referencias bíblicas utilizadas siguen bien de cerca la Edición Pastoral de la *Biblia* publicada por Ediciones Paulinas (1990). En algunos lugares introduje pequeñas adaptaciones en el texto para referirme a mi comprensión del original hebreo.

Las promesas de Yahvé (Sof 3:9-13)

En términos generales, la promesa de Yahvé envuelve varios elementos importantes: labios puros, regreso de los dispersos, remoción de los orgullosos y la consecuente formación de un pueblo humilde y pobre que va a confiar en Yahvé y que recibirá de Yahvé una vida de descanso y de tranquilidad.

La primera promesa consiste en la purificación de los labios, para que los pueblos puedan invocar el nombre de Yahvé. "Voy purificar los labios de los pueblos, para que todos puedan invocar el nombre de Yahvé y servirle de común acuerdo" (Sof 3:9). Esta promesa evoca el relato de la torre de Babel (Gén 11:1-9). Términos como "labios/lengua" "labios/lengua" (*sāpā*) "invocar" (*qārā*) "nombre" (*šēn*) "dispersar" (*pûš*) en Sofonías 3:10 establece una correlación verbal con el episodio de Babel. La implicación retórica de esta intertextualidad sugiere una reversión de lo ocurrido en Babel. Así como en Babel las naciones se dividieron en diferentes lenguas y se dispersaron por diversas regiones de la tierra, en la promesa de Yahvé, las naciones se reúnen con labios purificados para servir a Yahvé. Otro texto cuyo eco puede ser oído aquí es Isaías 6:5, donde el profeta reconoce que él y el pueblo tenían labios impuros. Siendo así, el texto de Sofonías parece haber combinado textos o tradiciones subyacentes a Génesis 11 e Isaías 6 para prever un tiempo en el que los labios de los pueblos serían purificados para servir a Yahvé de común acuerdo⁴. Cabe, además, resaltar que tales promesas no se restringen a Judá, sino que incluyen a los "pueblos/naciones" (*ammîm*). Algunos biblistas corrigen este término por "mí pueblo" (*ammî*), restringiendo así el horizonte de la promesa a los israelitas⁵. Sin embargo, como no existe apoyo documental para tal corrección, es preferible mantener la lectura del texto masorético. En este caso, la promesa es universal en su cobertura al traspasar barreras étnicas, para unir a los "pueblos" bajo la gracia de Yahvé.

La segunda promesa anuncia el retorno de los dispersos, en un texto de difícil interpretación: "Desde más allá de los ríos de Etiopía, mis adoradores, la hija de mis dispersos, traerán ofrendas" (Sof 3:10). Algunos estudiosos han cuestionado la unidad y fecha de este pasaje⁶. Podemos notar, desde el punto de vista retórico, que el contenido del pasaje se encuadra dentro del programa de centralización del culto en el templo, emprendido por Josías.

La frase "hija de mis dispersos" (*bat pûšay*) ha sido considerada una glosa del período post-exílico. Se argumenta que esta expresión no encaja en el contexto. Con todo, notemos que aunque la referencia a "mis dispersos" (*pûšay*) puede indicar exilados israelitas, a la luz de la intertextualidad con Génesis 11, es probable que esta frase sea una alusión a las naciones de la tierra, que fueron dispersadas (*pûš*) por Yahvé en el juzgamiento de Babel (Gén 11:4, 8, 9). Además, se puede aún inferir una correlación de Sofonías 3:10 con Isaías 18:7, que menciona etíopes trayendo un presente para Yahvé en el Monte Sión. Otro texto interesante, en la misma línea de pensamiento, menciona ciudades de Egipto hablando la lengua de Canaán y a los egipcios sirviendo a Yahvé (Is 19:18-25). Es posible que estos oráculos respecto a Egipto, en Isaías 18 y 19, hayan sido compuestos en el período del rey Manasés de Judá, en el contexto de los esfuerzos del rey Oseas de Israel, por obtener el

⁴ Ralph L. Smith, *Word Biblical Commentary: Micah-Malachi*, Word Biblical Commentary 32 (Dallas: Word, 2002), 142.

⁵ Véase, L. Alonso Schökel y J. L. Sicre Diaz, *Profetas II*, (São Paulo Ediciones Paulinas, 1991), 1160.

⁶ J. M. Powis Smith, William Hayes Ward y Julius August Bewer, *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel* (New York: C. Scribner's Sons, 1911), 252.

apoyo del Faraón So de Egipto, en una revuelta contra a Asíria⁷. Siendo así, tales oráculos pudieron haber influenciado el mensaje de Sofonías.

En consecuencia, en un mensaje que ahora parece dirigido a los israelitas, el texto afirma, en la tercera promesa, que el pueblo no más se avergonzaría de su rebelión, pues los “soberbios fanfarrones” serían extirpados del monte santo (Sof 3:11). En otras palabras, Yahvé removerá la culpa y la vergüenza de Israel, al eliminar los elementos orgullosos de la sociedad. Así, esta promesa recoge aspectos mencionados anteriormente en Sofonías, respecto a la corrupción de los líderes de Jerusalén (Sof 3:1-4), los cuales, en vez de proteger al pueblo, violaban la ley en beneficio propio.

Como resultado de las acciones anteriores de Yahvé, se forma un pueblo pobre y humilde que se constituye en el resto renovado y redimido. No son los poderosos, arrogantes y orgullosos que reciben la gracia de la liberación, sino los pobres y humildes, que confían en el nombre de Yahvé. El texto hebreo puede ser leído de esta manera: “Dejaré en medio de ustedes un pueblo pobre y humilde, un resto de Israel que se refugiara en el nombre de Yahvé” (Sof 3:12). Reaparece en este texto el concepto de resto, una idea presente en la literatura profética y que aparece en Sofonías de forma preeminente. El resto es la semilla a partir de la cual Yahvé va a reconstruir la nación, después de la catástrofe del juicio. El resto es la esencia más pura del pueblo, a partir del cual Yahvé puede formar una nueva nación. Desde el punto de vista de Sofonías, este resto será formado por un pueblo “pobre y humilde”, lo que en el contexto histórico de Sofonías puede referirse a los labradores oprimidos por la ciudad asiria y judía, expoliados por el sistema tributario, y que formaban “la clase baja y dominada, que no detenta ni el saber, ni el poder”⁸. El mensaje de Sofonías proclama una nueva era cuando las injusticias del sistema tributario serían abolidas, y un pueblo humilde y pobre se constituiría en el núcleo de una nueva nación caracterizada por la solidaridad y por la justicia.

Finalmente, Yahvé promete a este resto una vida libre de injusticia y mentira (Sof 3:13a). Aquellos trazos de carácter que caracterizaban a los orgullosos y arrogantes opresores y que contaminaban el liderazgo de la nación, estarán completamente ausentes de los pobres y los humildes que se constituyen en el resto. En una imagen pastoril, los que hagan parte de este resto será el rebaño de Yahvé, usufructuarán de sustento y del descanso “y no habrá nadie que los incomode” (Sof 3:13b). La imagen poética de este verso es la de un ambiente paradisiaco, donde el pueblo de Yahvé habitará seguro y donde podrá disfrutar de las condiciones básicas para una vida humana de calidad: alimentación, tranquilidad y protección. La expresión “y no habrá nadie que los incomode” (*‘en maharid*) se da en otros textos del Antiguo Testamento, donde indica la plenitud de vida que Yahvé concede al pueblo (Lev 26:6; Is 30:10; 46:27; Ez 34:28; 39:26; Miq 4:4; Job 11:19). El referente negativo de esta expresión puede ser, tanto ejércitos enemigos, como animales nocivos que atacan y destruyen (Lev. 26:6). En la nueva creación de Yahvé habrá paz entre humanos y armonía con la naturaleza, pues los animales nocivos que pueden atacar a los humanos y destruir el fruto de la tierra estarán bajo el poder restrictivo de Yahvé. Bajo tales condiciones, los pobres y humildes que formarán el resto podrán vivir en armonía unos con otros, y con la naturaleza. En un ambiente de sustentabilidad perfecta, disfrutarán de una paz sin perturbación.

⁷ Marvin A. Sweeney, *Zephaniah: A Commentary*. Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible, ed. Paul D. Hanson (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003), 183.

⁸ Gilberto Gorgulho, “Sofonías e o valor histórico do pobres,” *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana* 3 (1989), 26-35.

La alegría de Sión (Sof 3:14-17)

La perícopa de Sofonías 3:14-17 describe la atmosfera de júbilo que va a permear a la nueva creación de Yahvé. El género literario de esta perícopa parece ser un himno o salmo de alabanza. Se sugiere la vinculación de este pasaje con la liturgia del templo, como apoyo a la reforma del rey Josías⁹.

Una secuencia de imperativos pide al pueblo que se alegre de todo corazón. En el verso 14, el término *ranni* significa exultar o gritar de alegría, mientras que *hāri' ū* deriva de una expresión militar que se usa como grito de guerra, sin embargo, en este contexto, se lo ve como un grito de triunfo. El imperativo *śimhī* es una palabra común que denota alegría, y la construcción *olzi* expresa la idea de exultar, triunfar. Estos cuatro imperativos enfatizan la idea de una alegría plena que podrá ser disfrutada por el pueblo de Yahvé. Además, estos términos son cualificados por la expresión adverbial "de todo corazón" (*kol lēb*), que sugiere una alegría que debe ser experimentada en cuerpo y alma, y que debe expresarse a todo pulmón.

El convite al júbilo es hecho a la "hija de Sión", "Israel," "hija de Jerusalén" (Sof 3:14). Estos tres títulos enfatizan la relación renovada de Yahvé con el pueblo, basado en la alianza. En versos anteriores Jerusalén había sido referida como la ciudad rebelde y contaminada; ahora, en virtud de la intervención de Yahvé, Jerusalén, como símbolo del pueblo, es la "hija" restaurada de Yahvé.

La intervención de Yahvé en la vida del pueblo se presenta en dos imágenes antropomórficas. La primera imagen se expresa en la declaración "Yahvé cambió la sentencia que tenía contra ustedes" (Sof 3:15), lo que retrata a Yahvé como un juez que, en su soberanía y amor compasivo, remueve la condenación que pesaba sobre el pueblo. Es posible que el referente histórico de esta declaración sean los sufrimientos soportados por Jerusalén en manos de los asirios, durante el período que va de los siglos octavo y séptimo, cuando la opresión asiria contra Israel y Judá se hacía sentir de forma muy acentuada¹⁰. La segunda imagen de Yahvé lo retrata como un guerrero que eliminó al enemigo y removió los obstáculos que podían oscurecer la felicidad del pueblo (Sof 3:15).

El resultado de la nueva creación es la presencia de Yahvé en medio de su pueblo, reconocida en la exclamación "Yahvé, el rey de Israel, está en medio de ustedes. Y ustedes nunca más verán la desgracia" (Sof 3:15). Un pueblo con labios puros glorificará a Yahvé, los males sociales y morales serán curados y el pueblo podrá vivir con la certeza de que la desgracia, el mal (*rā'c*), no podrá nunca más destruir la seguridad y la libertad de la nueva creación de Yahvé¹¹.

En Sofonías 3:16 y 17, es el propio Yahvé quien se alegra por la restauración de su pueblo. Aparece ahora una descripción significativa de la reacción de Yahvé. Luego se lo introduce como héroe salvador: el texto retrata a Yahvé exultando en Jerusalén. Cuatro vocablos son empleados para describir la experiencia de júbilo de Yahvé en la restauración de su pueblo. Los términos *śis* (estar alegre), *śimhā* (alegría), *gīl* (alegrarse), *rinnā* (grito de alegría), enfatizan la reacción de Yahvé al restablecimiento de la comunión con el pueblo. Aparece aquí otra imagen antropomórfica de Yahvé, la imagen del marido apa-

⁹ Marvin A. Sweeney, *Zephaniah: A Commentary*. Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible, ed. Paul D. Hanson (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003), 197.

¹⁰ Marvin A. Sweeney, *Zephaniah: A Commentary*. Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible, ed. Paul D. Hanson (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003), 198.

¹¹ Maria Eszenyei Szeles, *Wrath and Mercy: A Commentary on the Books of Habakkuk and Zephaniah*. International Theological Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 112.

sionado que se alegra con la esposa. Tal inferencia se justifica no sólo por las expresiones de alegría, sino también por el contenido de Sofonías 3:17 que combina expresiones de corte romántico: “Yahvé, tu Dios, está en medio de ti, héroe que salva, se regocija en ti con alegría, renovando¹² su amor”¹³.

Realización del día de gracia (Sof 3:18-20)

Los últimos tres versos de Sofonías describen la salvación que Yahvé va a traer al resto, con la promesa del retorno de los dispersos. Algunos biblistas consideran estos versos una adición posterior debido a la posible referencia al exilio babilónico y al aparente contenido escatológico de la perícopa, que puede sugerir una situación en el post-exilio¹⁴. No obstante la plausibilidad de estas sugerencias, debemos estar abiertos a la posibilidad de que el texto se refiera a los exilados del Reino del Norte que, debido a la opresión asiria y a las políticas pro-asirias de Manasés, se hayan visto forzados a abandonar la tierra para vivir como apátridas, en otras regiones como, por ejemplo, Etiopia y Egipto¹⁵.

Sofonías 3:18, de difícil traducción, pues menciona que Yahvé va a ayudar a los que estaban alejados de la “fiesta solemne” (*mō'ēd*) y estaban sufriendo el oprobio de los enemigos. Se entiende de esta forma, que el texto puede aludir a la época de Josías, tiempo en el que el pueblo, después de años de negligencia, estaba listo para retomar la celebración de la pascua. En seguida, en Sofonías 3:19, el texto se vale de una imagen pastoril para afirmar que Yahvé luchará contra los opresores y salvará a las ovejas que cojeaban, y reunirá a las dispersas, dándoles trabajo y fama.

El texto concluye (Sof 3:20) con Yahvé asegurando al pueblo que los conducirá, y los ayudará, y les dará un nombre y una tarea entre todos los pueblos de la tierra. Es tentador ver aquí una conexión intertextual de la alianza de Yahvé con Abraham, que incluía la promesa de un nombre y una bendición a las naciones de la tierra (Cf. Gén 12:1-3). Lo mismo va a ocurrir, dice Yahvé, “cuando yo cambie la suerte de ustedes”. Otra forma de traducir el texto sería: “cuando yo los traiga a ustedes de regreso del exilio”. Por lo tanto, buena parte de los biblistas interpretan esta expresión como una referencia al exilio en Babilonia y, consecuentemente, atribuían al texto una fecha en el post-exilio, no podemos olvidarnos, como notamos antes que el pueblo de Israel sufrió profundamente bajo el poderío asirio, lo que resultó en la dispersión y exilio de parte de su población. Así, de regreso, los exiliados debido a la opresión asiria y a las políticas pro-asirias de Manasés y Ammón también pudieron estar en el horizonte de las esperanzas escatológicas del libro de Sofonías.

Conclusión e Implicaciones

El texto de Sofonías 3:9-20 retrata la respuesta de Yahvé a las condiciones de opresión a la que estaban sometidos los pobres y humildes durante el período de dominación del imperio asirio. Yahvé es retratado como liberador que va a derrotar al opresor y castigar a aquellos que pactan con la opresión. Después del juicio, permanecerá un pueblo pobre y

¹² Opté por enmendar el TM *yahadîš* (“estar en silencio”) por *yahādîš* (“renovando”) con base en el contexto del pasaje y con el apoyo documental de los LXX.

¹³ Véase Isaías 62:5.

¹⁴ Elizabeth Rice Achtemeier, *Nahum—Malachi*. Interpretation (Atlanta: John Knox Press, 1986), 86.

¹⁵ Cf. Euclides Balancin e Ivo Storniolo, *Como Ler o Livro de Sofonías: A esperança vem dos pobres* (São Paulo: Paulus, 1992), 34; Marvin A. Sweeney, *King Josiah of Judah: The Lost Messiah of Israel* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 202-214.

humilde que, como resto, va a formar el núcleo de una nueva creación, un pueblo renovado de Yahvé que vivirá no por la explotación de otro, sino por la confianza en la provisión de Yahvé. Al contemplar este futuro promisorio, el pueblo es llamado a disfrutar de la alegría que nace de la certeza de tener a Yahvé como rey y soberano. Un rey que no actúa como el monarca asirio y sus vasallos judíos, que expoliaban a los pobres y dilapidaban el patrimonio de la nación, sino un gobernante justo que socorre a los débiles y ayuda a los desheredados para que puedan disfrutar de las bendiciones de la creación, en un ambiente de fraternidad y de paz.

Es interesante observar que la última sección de Sofonías, que anuncia un nuevo mundo, habitado por un pueblo perdonado y restaurado, disfrutando de paz y sustento, bajo la bendición de Yahvé (Sof 3:9-20), contrasta con los oráculos de juicio proclamados anteriormente. Notemos especialmente la apertura del oráculo de juzgamiento pronunciado en Sofonías 1:2-3. En este segmento se proclama una reversión de la creación con alusiones al diluvio y, particularmente, a las tradiciones de la creación como se relata en Génesis¹⁶. El lenguaje de estos versos evoca la creación a la inversa. Así como en Génesis 1, los animales y humanos son creados, Sofonías 1:2-3 anuncia una reversión donde los humanos y animales serán extinguidos de la faz de la tierra. El texto también alude a las tradiciones del diluvio, que servían para enfatizar la idea de una creación que se desintegra como fruto del juicio de Yahvé debido al pecado humano.

Es importante resaltar este aspecto del libro para que percibamos el contraste y la reversión que se da en la última perícopa. En el inicio de Sofonías, Yahvé va a “ayudar” (*ʿasap*) todos los sobrevivientes de la destrucción (Sof 1:2, 3). Al final, Yahvé va a “ayudar” (*ʿasap*) a los dispersos de Israel (Sof 3:18,20) para formar una sociedad compuesta por personas que no se mentían, ni defraudaban unas a otras, una comunidad marcada por la fidelidad de la alianza entre hermanos y hermanas. O sea: una sociedad que refleja la fidelidad de Yahvé en su alianza con la creación (Sof 3:5).

Sofonías comienza con un anuncio sombrío de destrucción y desintegración del mundo creado, y termina con la esperanza y el júbilo por la restauración de la relación entre Yahvé y el pueblo. Así, la formación de un pueblo humilde y pobre, con el regreso de los dispersos y la presencia de Yahvé en medio de ellos, revierte la destrucción de la creación retratada en el oráculo de apertura del libro. Y “la creación que debería ser destruida es reafirmada”¹⁷.

En el pensamiento profético y en las tradiciones proféticas hay una interrelación orgánica y solidaria entre los humanos y el mundo creado por Yahvé. Así, el júbilo anunciado por Sofonías no debe ser restringido de forma meramente antropocéntrica a la restauración del pueblo, sino que incluye en su horizonte más amplio una bendición que se extiende a toda la vida, en un nuevo horizonte, ahora bio-céntrico, que abraza a toda la creación.

A los pueblos oprimidos de América Latina, el mensaje de Sofonías ofrece aliento y estímulo para actuar como protagonistas de la historia, pues Yahvé no está de lado de los opresores, sino de los humildes y los pobres. Quienes en sus ambiciones desmedidas explotan a los pobres, se aprovechan de las funciones públicas para beneficio propio, devastan la naturaleza para construir imperios de lujo y confort, están bajo el juzgamiento de Yahvé. De un pueblo pobre y humilde, que no puede confiar en bienes materiales

¹⁶ Véase, Michael De Roche, “Zephaniah 1:2-3: The ‘Sweeping’ of Creation.” *Vetus Testamentum* 30:1 (1980): 104-109.

¹⁷ Adele Berlin, *Zephaniah: A New Translation With Introduction and Commentary* (New Haven; London: Yale University Press, 2008), 148.

porque no los tiene, Yahvé formará el núcleo de un pueblo renovado, de una sociedad justa, marcada por el respeto al ser humano y a la naturaleza. Es en la esperanza de que un día vamos a disfrutar de esta sociedad y de esta nueva creación que Yahvé está trayendo a luz, que hoy podemos cantar las palabras que grito Sofonías: “¡Grita de gozo, oh hija de Sión, y que se oigan tus aclamaciones, oh gente de Israel! ¡Regocíjate y que tu corazón esté de fiesta, hija de Jerusalén!”.

Elias Brasil de Souza
BR 101, Km 197, Capoeiruçu
Cx. Postal 18
Cachoeira, BA, Brasil
ebsouza_2000@yahoo.com

Los dos decálogos *en defensa de la vida*

Resumen

Este artículo presenta el lento cambio que se dio en la visión del pueblo de la Biblia con relación a la observancia de la Ley de Dios y de sus relaciones con la naturaleza. Relaciona el fracaso de la observancia de los Diez Mandamientos con la manera de observar y contemplar a la naturaleza, a la creación. Muestra que el redescubrimiento de la presencia de la Palabra de Dios en los fenómenos de la naturaleza llevó al pueblo bíblico a tener una visión liberadora de los propios Diez Mandamientos. es una reflexión que contribuye en la búsqueda de nuevas formas de relacionarnos con Dios y con el medio-ambiente.

La visión del pueblo de la Biblia con relación a la naturaleza y al medio ambiente tiene mucho que enseñarnos en nuestros días, cuando nace con fuerza la preocupación ecológica. Antes, en nuestra ingenuidad, pensábamos que podíamos disponer de los recursos de la tierra como bien quisiéramos. Hasta encontrábamos justificaciones para ello en varios textos de la Biblia que, así pensábamos, nos mandaban dominar la tierra (Cf. Gén 1,28; Dn 2,38; Sab 9,2; 10,2; Eclo 17,1-4). Pero los nuevos problemas de preservación del medio ambiente cuestionan el absurdo de esta nuestra pretensión, y nos obliga a cambiar nuestro modo de pensar, a la vez que cuestiona ciertas interpretaciones de la Biblia. Son procesos lentos de cambios que están en construcción. Ese mismo proceso lento de repensar las cosas aparece dentro de la misma Biblia.

En este artículo vamos a observar de cerca como se dio el lento cambio en el modo de pensar del pueblo de la Biblia con relación a la observancia de la Ley de Dios y con relación a la naturaleza y a los fenómenos de la naturaleza. Veremos cómo el fracaso en la observancia de los Diez Mandamientos llevó a una nueva manera de observar y contemplar la naturaleza y la creación. El redescubrimiento de la presencia de la Palabra de Dios en los fenómenos de la naturaleza llevó a una visión liberadora de los propios Diez Mandamientos. Todo eso nos puede ayudar en el esfuerzo que estamos haciendo por repensar nuestra relación con Dios y con el medio ambiente.

LOS DIEZ MANDAMIENTOS: EL DECÁLOGO DE LA ALIANZA

La situación que generó el Decálogo de la Alianza

La nueva organización igualitaria y fraterna del pueblo de Dios nació cuando ellos salieron de Egipto y entraron en el desierto, después de la dolorosa experiencia de 400 años bajo el dominio del Faraón. Fue un proceso lento. Inicialmente ellos continuaban en el mismo modelo piramidal de convivencia, igual al sistema del Faraón. Sólo que en lugar del Faraón ruin de Egipto, pusieron un Faraón bueno, Moisés. Pero no cambiaron el sistema de convivencia. Moisés como única autoridad, hacía todo solo (Ex 18,13-15). Al poco tiempo, sin embargo, y a duras penas, fueron percibiendo que para poder ser Pueblo de Dios era necesario cambiar no sólo al faraón, sino todo el sistema de convivencia: las relaciones con Dios y entre ellos mismos (Cf. Ex 18,17-27; Núm 11,14-25; Deut 1,9-18). De lo contrario, en breve estarían de vuelta a la misma situación de opresión da la cual habían

acabado de salir con la ayuda de Dios. Pues las dificultades de la caminata por el desierto provocaron mucha murmuración y deseos de volver a Egipto. Eran muchas las causas para las murmuraciones: miedo, sed, hambre, violencia, desconfianza, desánimo, división, dominación, entre tantas otras causas (Ex 5,21; 6,9; 14,11-12; 15,24; 16,2,7-8; 17,2-3; Núm 11,4; 14,2; 16,1-3; 20,2; Sal 106,7.14.25.32). Pero ellos supieron enfrentar la situación y asumir su caminata con Pueblo de Dios. ¿Cómo fue que lo hicieron?

La primera cosa que hicieron fue crear una serie de prescripciones o de mandamientos para impedir el retorno a la situación de opresión y de esclavitud. La Biblia trae una solemne introducción a los Diez Mandamientos: “Entonces, Dios pronunció todas estas palabras. ‘Yo soy Yahvé el que te hizo salir de la casa de la esclavitud’” (Ex 20,1-2). En seguida vienen los Diez Mandamientos. La introducción define el objetivo de los Mandamientos, a saber: indicar el camino para salir de la “casa de esclavitud” y llegar a la plena libertad junto a Dios: “ustedes vieron lo que yo hice a los egipcios y cómo los cargué a ustedes sobre alas de águila y los traje junto a mí” (Ex 19,4).

Los Diez Mandamientos son la ruta a caminar para llegar a la libertad. Cada mandamiento, por así decirlo, combate una determinada causa de opresión. Por ello, la fiel observancia de estos mandamientos va eliminando las causas y crea una barrera que impide el retorno a la “casa de la esclavitud”, conforme la orden expresada por Dios: “¡Nunca más volverás por ese camino!” (Deut 17,16). La caminata en la observancia de los mandamientos con dirección a la libertad se inició en el Éxodo y continúa hasta hoy.

Son tres los mandamientos que definen como debe ser la nueva relación del pueblo con Dios: (1) Servir sólo a Dios y no a los ídolos, ni hacer imágenes de los ídolos; (2) No usar el nombre de Dios para hacer cosas vanas; (3) El sábado dedicarle un tiempo a Dios (Ex 20,3-11). Son siete los mandamientos que definen las relaciones entre los miembros del pueblo: (1) honrar a los padres; (2) no matar; (3) no cometer adulterio; (4) no robar; (5) no dar falso testimonio; (6) no desear la casa del prójimo; y, finalmente, (7) no desear nada de lo que está dentro de la casa del prójimo (Ex 20,12-17). En últimas, son diez mandamientos, cuya fiel observancia generará en el pueblo una nueva forma igualitaria y fraterna de convivencia.

En el éxodo, al pie del monte Sinaí, fue sellada la alianza entre Dios y el pueblo (Ex 19,1 a 24,11). El pueblo se comprometió a observar los mandamientos.

“Ustedes vieron lo que yo hice a los egipcios y cómo los cargué a ustedes sobre alas de águila y los traje junto a mí. Por lo tanto, me obedecerán y observarán mi alianza, ustedes serán mi propiedad especial entre todos los pueblos, porque la tierra toda me pertenece a mí. Ustedes serán para mí un reino de sacerdotes y una nación santa” (Ex 19,4-6). Y el pueblo respondió “Haremos todo lo que Yahvé nos mandó” (Ex 19,8).

Después de la exposición de los Diez Mandamientos (Ex 20,1-17) y del Código de la Alianza (Ex 20,22 al 23,33), ellos se comprometieron nuevamente a observar en todo la ley de Dios: “Haremos todo lo que Yahvé nos mandó y le obedeceremos” (Ex 24,7). “En seguida, Moisés regó la sangre y la esparció sobre el pueblo diciendo: ‘Esta es la sangre de la alianza que Yahvé hace con ustedes a través de todas estas cláusulas’” (Ex 24,8).

La observancia del Decálogo de la Alianza era la condición para que el pueblo pueda seguir siendo el pueblo de Dios. Si no observaban los mandamientos, ellos mismos se condenarían a la esclavitud. Así quedó todo combinado.

La situación a la que se llegó después de 400 años de observancia de la Ley

Fueron más de 400 años los que transcurrieron entre el éxodo y el fin del periodo de los Reyes. Engañado por la ideología de la monarquía y desviado por su propia flaqueza, el pueblo no fue capaz de dar cuenta por la observancia de los Diez Mandamientos. Así lo decía el salmo: "Por cuarenta años aquella generación me disgustó. Entonces yo dije: 'es un pueblo de corazón desviado que no reconoce mis caminos'" (Sal 95,10).

Ellos dejaron que esculpa una falsa imagen de Dios que se les metió en la fe. Esta falsa imagen fue modificando la relación del pueblo con Dios y entre ellos mismos. En lugar de concebirse a sí mismos como propiedad de Yahvé (Ex 19,5-6), ellos comenzaron a ver a Dios como propiedad del pueblo. Comenzaron a identificar los intereses de Dios con los intereses de la monarquía. No era el pueblo el que existía para Dios, sino un Dios para el pueblo. ¡Lo invirtieron todo!. Este desvío trágico trajo consigo un quiebre progresivo de la alianza (Cf. 1Re 19,10.14), la pérdida de la libertad, la desarticulación de la convivencia, tanto familiar como social; y hacia el 722 a.C., esto llevó a la destrucción del Reino de Israel, en el Norte (2Re 17,7-23).

En el siglo siguiente, época del rey Josías, el Reino de Judá, en el Sur, intentó una reforma para llevar al pueblo de regreso a la observancia de la ley y así evitar la desintegración total (2Re 23,1-25). Esta reforma, llamada deuteronomista, ponía al pueblo frente a la opción: bendición o maldición, vida o muerte. Es como se decía: "¡Ahora va a depender sólo de nosotros! Si observan la Ley, tendrán bendición. Si no la observan tendrán maldición" (Cf. Deut 28,1-3.15-16). Y son terribles las amenazas de maldición y de exclusión, descritas en los libros del Deuteronomio (Deut 28,15-44) y del Levítico (Lev 26,14-38). Predominan la amenaza y el miedo como motivación para llevar al pueblo a la observancia de los mandamientos.

Pero la reforma de Josías no obtuvo el resultado deseado. Los mandamientos no fueron observados, la creación de una falsa imagen de Dios vació la fe por dentro, y la maldición anunciada cayó sobre el pueblo. Todo fue destruido por el ejército del rey de Babilonia y el pueblo fue llevado al exilio (2Re 25,1-21). Las temidas amenazas de maldición se ejecutaron. Lamentaciones menciona desgracias que espantan hasta hoy. Ellas informan, por ejemplo, que algunos hombres llegaron al punto de matar a sus propios hijos para comérselos y así aplacar su hambre (Lam 4,10).

La interpretación de la destrucción de Jerusalén y del exilio en Babilonia

Para la mayoría, las desgracias de la destrucción de Jerusalén y del exilio del pueblo en Babilonia fueron el resultado evidente y fatal de la no observancia de la ley (Lam 1,8.14.18; 3,42; 4,13; 5,7). Era la prueba trágica de que ellos habían escogido la muerte y no la vida, y que Dios había cumplido su promesa de maldición. El pueblo se sentía maldecido y excluido por el mismo Dios (Is 49,14). La muerte venció a la vida (Lam 3,18). ¡Fracasó la observancia de los Diez Mandamientos! ¡No tuvieron en cuenta su observancia! ¡La alianza fue quebrada! ¡Un cuerpo quebrado en mil pedazos no tiene arreglo! La mayoría lo dejó todo y aportó la religión del imperio de Nabucodonosor.

La descripción de la destrucción de la ciudad de Jerusalén revela el estado del espíritu que experimentaba el pueblo. Así es como el salmo 74 describe la destrucción de la capital:

“Los enemigos en el santuario.
 Lanzaron alaridos en tu tienda,
 a la entrada pusieron la bandera extranjera.
 Lo derribaron todo con el hacha como leñadores en el bosque;
 el enmaderado y sus esculturas los demolieron a machete y azuela.
 Prendieron fuego a tu santuario
 y profanaron la morada de tu Nombre.
 Dijeron: “¡Acabemos con ellos de una vez!”
 y en el país incendiaron todos los santuarios.
 Ya no vemos signos de ti, ya no hay profetas,
 y nadie entre nosotros que nos diga hasta cuándo.
 ¿Hasta cuándo, oh Dios, blasfemará el opresor y seguirá el
 enemigo ultrajando tu nombre?” (Sal 74,4-10)

Otra descripción la encontramos en el Salmo 79:

“Oh Dios, los paganos han entrado en tu heredad,
 han profanado tu santuario,
 y a Jerusalén la han dejado en ruinas.
 Arrojaron los cuerpos de tus siervos como carroña a las aves de
 rapiña y la carne de tus fieles a las fieras.
 Derramaron la sangre como el agua en torno a Jerusalén
 y no había ningún sepulturero.
 Somos una vergüenza ante nuestros vecinos,
 objeto de risa y burla a nuestro derredor.
 ¿Hasta cuándo, Señor, durará tu cólera? ¿Tus celos quemarán
 siempre como fuego?” (Sal 79,1-5).

“¿Hasta cuándo!” Los dos salmos formular la misma pregunta que revela la desintegración interior y el fracaso total de la reforma de Josías y del sistema religioso de la época de los reyes. “¿Hasta cuándo?” ¡Ellos están si futuro! Una reforma que sólo insiste en la observancia de la Ley, sin tener en cuenta la misericordia de Dios, nace de una raíz viciada. En la hora del fracaso de la observancia (que de hecho ocurrió) ella no ofrece ninguna esperanza de poder rehacer la alianza y la amistad con Dios. En lugar de llevar a la conversión, ella llevó a la desesperación. El tiro salió por la culata. La erección de una falsa imagen de Dios carcomió por dentro la viga de la fe. Cuando vino la tempestad todo se vino abajo y la casa se cayó.

Desesperación (casi) total

La desesperación está cruelmente sintetizada a lo largo del desacato inicial de la tercera Lamentación. Este desacato es una de las peores herejías que se pueda imaginar. Dios es presentado como el culpable de todo. Esto es lo que dice el texto:

¹ Yo soy quien ha visto la miseria bajo el látigo del furor de Dios.

² El me llevó y me obligó a caminar en tinieblas y oscuridad.

³ Vuelve y revuelve todo el día su mano contra mí solo.

⁴ Consumió mi carne y mi piel y quebró mis huesos.

⁵ Edificó contra mí un muro, me cercó de veneno y de dolor.

⁶ Me mandó vivir en las tinieblas, como los muertos de antaño.

⁷ Me encarceló y no puedo salir, me puso pesadas cadenas.

⁸ Por más que grito y pido auxilio él sofoca mi súplica.

⁹ Cercó mi camino con piedras enormes, confundió mis senderos.

¹⁰ Ha sido para mí como oso en acecho y león en escondite.

¹¹ Complicando mis caminos me destrozó, me dejó hecho un horror.

¹² Preparó su arco, y me puso como blanco de sus flechas.

¹³ Clavó en mi espalda sus dardos sacados de la caja.

¹⁴ Me hizo burla de todo mi pueblo, la cantinela todo el día.

¹⁵ Me colmó de amargura, me dio a beber ajeno.

¹⁶ Quebró mis dientes con una piedra, me revolcó en la ceniza.

¹⁷ Mi alma está alejada de la paz y ha olvidado la dicha.

¹⁸ Dije: Mi esperanza se perdió igual que mi confianza en Yahvé.

El lamento usa imágenes muy fuertes para caracterizar la acción con la que Dios hirió, castigó y traumatizó a su pueblo: trampas, desvíos, flechas, uso de engaños, emboscadas, amarguras, etc. Es el rompimiento total entre Dios y el pueblo. Quien tiene en la cabeza y en el corazón una imagen así de Dios ya no se anima a ser Pueblo de Dios. Pierde la esperanza y no asume ya el compromiso. De hecho, la gran mayoría se adaptó totalmente al imperio de Nabucodonosor, tanto en la forma de vivir como en la religión.

Pero, no todo es lamentación en la 3ª Lamentación. ¡Al contrario! El descató termina con esta frase: “Huyó la paz de mi espíritu, ¡la felicidad acabó! Acabaron mis fuerzas y mi esperanza en Yahvé”. ¡Parece el fin de todo! ¡Parece! Pero la última palabra de este descató es el nombre sagrado de YHWH. Como una tela que se rasgó en el telar, es un rayo de luz que penetra en el alma del pueblo. De repente una lucecita de esperanza se encendió en medio de aquella desolación sin fin. ¡La oscuridad se iluminó!

El recuerdo inesperado del nombre sagrado de Yahvé da inicio a la reversión de la situación. Presionado por la situación de desesperación en que se encontraba, el pueblo comenzó a recordar: “*Tengo en el corazón alguna cosa que me hace tener esperanza*” (Lam 3,21). El pueblo comienza a releer todo su pasado, desde la Creación del Universo, hasta la historia de los Reyes, incluida las historias del Diluvio (Is 54,9), de Abraham y Sara (Is 51,1-2), del Éxodo (Is 41,17-18; 43,16-19) y otras, y encuentra en ellas luces que pueden orientarlo hasta descubrir una salida. Al final del tercer Lamento, pese a que el pueblo continúa sufriendo por la misma causa, el horizonte es otro. Es de esperanza renovada.

En esta relectura de la creación y de la historia, fue grande la contribución de los profetas, sobre todo de Jeremías y de los discípulos y discípulas de Isaías. Es de esta relectura del pasado que surge el relato del origen del Universo, el Decálogo de la Creación.

EL RELATO DEL ORIGEN DEL UNIVERSO: EL DECÁLOGO DE LA CREACIÓN

La relectura de los fenómenos de la naturaleza

A pesar de la falta absoluta de horizontes y de la desesperación generalizada del pueblo durante el cautiverio, el profeta Jeremías irradiaba mucha esperanza. En nombre de Dios, él decía al pueblo:

“Como es cierto que yo cree el día y la noche y establecí las leyes del cielo y de la tierra, también es cierto que no rechazaré a la descendencia de Yahvé y de mi siervo David. ...Cuando esas leyes hablen delante de mí - oráculo de Yahvé - entonces el pueblo de Israel también dejará de ser delante mío una nación para siempre” (Jer 33,25-26; 31,36).

La esperanza de Jeremías estaba basada en una nueva lectura de los fenómenos de la naturaleza. “¡El sol va a nacer mañana!” La certeza del nacimiento del sol no depende de la observancia de la ley, sino que está impresa en la lógica de la creación. Es pura gratuidad, expresada en la buena voluntad de Dios Creador. Es promesa que no falla. Nabucodonosor puede tener mucha fuerza para oprimir y torturar, pero él no puede impedir que el sol nazca. Nuestra flaqueza puede llevarnos a romper con Dios, pero Dios no rompe con nosotros, pues cada mañana de nuevo, a través de la secuencia de los días y de las noches, Él nos habla al corazón y nos dice: “*¡Cuando alguien pueda medir el tamaño del cielo en las alturas o examinar con cuidado las profundidades de la tierra, sólo entonces al pueblo entero de Israel, por lo que él pueda hacer!*” (Jer 31,37) En otras palabras, ¡Él nunca nos va a rechazar!

Esta nueva manera de mirar la naturaleza modificó la perspectiva y abrió un nuevo horizonte. “¡Dios nos amó primero!”, dirá San Juan tiempo después (1Jn 4,19). La certeza de la presencia amorosa de Dios, más allá del fracaso de la observancia, provocó una búsqueda renovada de las señales de Dios en la naturaleza que nos rodea y de la cual depende toda nuestra vida: las lluvias, las plantas, las fases de la luna, el sol, las estaciones del año, las semillas, etc. Todo se vuelve señal de la presencia gratuita de Dios. Los recursos de la naturaleza no son meras mercaderías para nuestro enriquecimiento. Por el contrario, son una revelación del amor de Dios que nos sustenta y una apelación a nuestra corresponsabilidad.

Así, surge en el pueblo exiliado una nueva experiencia de Dios que se expresa en nuevas imágenes. Los exiliados viven desenraizados en la inmensidad del imperio babilónico. El único espacio de autonomía que todavía les quedaba era el espacio familiar, el mundo pequeño de la familia. Ahora bien, fue precisamente en este espacio reducido y debilitado de la familia donde los discípulos de Isaías reencontraron la presencia amorosa de YHWH. La nueva imagen de Dios refleja este ambiente familiar, pues Yahvé, el Dios del pueblo, es presentado a ellos como *Padre* (Is 63,16; 64,7), como *Madre* (Is 46,3; 49,15-16; 66,12-13), como *Marido* (Is 54,4-5; 62,5), como pariente próximo (o *hermano mayor*) (Is 41,14; 43,1). ¡Imágenes de familia! Ellos, por así decirlo, *humanizaron la imagen de Dios y sacralizaron la vida como el espacio del reencuentro con Dios*.

Para ello, YHWH, el Creador del Universo, es como un Padre de familia, mejor que Abraham (Is 63,16); es como una Madre cariñosa que alimenta a sus hijos y a sus hijas (Is 66,11); es como el Novio que no es feliz sin su pueblo (Is 62,5); como el hermano mayor, el redentor, siempre preocupado por ayudar a los hermanos y a las hermanas menores (Is 41,13-14).

En otras palabras, Yahvé, el Dios liberador, el Dios de la familia, aquel que en el éxodo entregó la Ley al pueblo e hizo con él una alianza, comienza a ser experimentado como el Dios Creador del Universo. Y el Dios Creador del Universo va tomando el rostro de Yahvé, el Dios liberador y familiar del éxodo. Historia y Creación se aproximan. En las dudas aparecerán los trazos del rostro de Yahvé, el Dios del pueblo, Dios liberador y creador.

La formulación del Decálogo de la Creación

Así, en otro sentido, junto a la atención que se le daba a las diez palabras divinas que estaban en el origen de la Alianza, en pueblo comenzó a darle mayor atención a las palabras divinas que estaban en el origen de las creaturas, y descubre que allí también existen diez palabras. Son las diez palabras de la Creación. El autor que hizo la redacción final del relato de la Creación (Gén 1,1-2,4^a) tuvo la preocupación de describir toda la acción crea-

dora de Dios por medio de, exactamente, Diez Palabras. En el relato aparece exactamente diez veces la expresión “y Dios dijo”:

<ol style="list-style-type: none"> 1. Gén 1,3 Y Dios dijo: haya luz. 2. Gén 1,6 Y Dios dijo: haya firmamento. 3. Gén 1,9 Y Dios dijo: las aguas se junten, aparezca el continente. 4. Gén 1,11 Y Dios dijo: la tierra produzca verde. 5. Gén 1,14 Y Dios dijo: haya luceros. 6. Gén 1,20 Y Dios dijo: las aguas produzcan seres vivos. 7. Gén 1,24 Y Dios dijo: que la tierra produzca seres vivos. 8. Gén 1,26 Y Dios dijo: hagamos al ser humano. 9. Gén 1,28 Y Dios dijo: sean fecundos. 10. Gén 1,29 Y Dios dijo: doy la hierba para que ustedes coman.. 	<p>Y Dios dijo וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים</p>
--	--

La Ley que Dios entregó al pueblo en el Monte Sinaí tenía en su centro las diez palabras divinas de la alianza. De la misma forma, el relato de la Creación tiene en su centro diez palabras divinas (Gén 1,3.6.9.11.14.20.24.26.28.29). Así como Dios hizo con su pueblo, ahora Dios lo hace con sus creaturas: fijo para ellas: “una ley que jamás pasará” (Sal 148,6). Diez veces Dios habló y diez veces las cosas comenzaron a existir. Dijo: ¡Luz!, y la luz comenzó a existir. Dijo: ¡Tierra!, y la tierra apareció. Gritó los nombres de las estrellas, y ellas comenzaron su recorrido por el firmamento. “Él dijo y la cosa comenzó, Él ordenó y ella se afirmó” (Sal 33,9). La armonía del cosmos que vence la amenaza del caos es fruto de la obediencia de las criaturas al Decálogo de la Creación. De todos los libros de la Biblia, los capítulos 40 al 66 de Isaías son los que más hablan de la Creación y de la acción creadora de Dios.

El pueblo no observó la Ley de la Alianza. Por eso vino el desorden del cautiverio. Las creaturas, por el contrario, siempre observan la Ley de la Creación. Por eso existe orden en el cosmos. En el *Padrenuestro* Jesús dirá: “Que se haga tu voluntad así en la tierra como en el cielo”. Jesús pide que cada uno de nosotros podamos observar la Ley de la Alianza con la misma perfección que el sol y las estrellas del cielo observan la Ley de la Creación.

La Fusión entre Creación y Alianza

Tenemos dos decálogos: el decálogo de la Creación y el decálogo de la Alianza. El decálogo de la creación describe la acción de Dios, el decálogo de la alianza describe la respuesta del hombre. El decálogo de la creación existió mucho antes que el decálogo de la alianza. Existió desde la creación del mundo y era visible en el orden del cosmos, pero su existencia sólo fue descubierta cuando la observancia del código de la alianza entró en colapso y creó el impase del cautiverio.

Este descubrimiento del decálogo de la creación fue el resultado del testimonio de fe de los pequeños. Hombres y mujeres como Oseas y Gomer, jeremías, los discípulos y discípulas de Isaías y tantos otros, padres y madres de familia, que seguían buscando a un Dios que se revelaba en sus creaturas, y cuya promesa de vida traspasaba nuestra observancia.

La total gratuidad de la presencia universal de Dios Creador llenó de esperanza a los seres humanos, en medio de sus flaquezas. La bondad inmensa de Dios expresada en la creación, que hace llover sobre buenos y malos (Mt 5,45) dio coraje al pueblo del cautiverio para retomar con ganas la búsqueda de la justicia y la observancia de la ley de Dios.

“¡Escúchenme ustedes, que anhelan la justicia y que buscan a Yahvé! ¡Vuelvan a su origen, miren la roca, la cantera de donde fueron sacados; miren a Abraham, su padre, y a Sara, que los dio a luz. Era uno solo cuando lo llamé, pero lo bendije y se multiplicó!” (Is 51,1-2).

Ahora, ellos observan la ley de la alianza, no para merecer la salvación, y sí para agradecer y retribuir la inmensa bondad con que Dios los amó primero, y cuyo amor no depende de la observancia de la ley. Ellos saben que nada, ni el mismo fracaso, puede separarlos del amor de Dios (Is 40,1-2^a; 41,9-10.13-14; 43,1-5; 44,2; 46,3-4; 49,13-16; 54,7-8; etc.)

Los dos decálogos

Existe una conexión entre los dos decálogos, entre el orden de la naturaleza y el orden de la convivencia humana, entre la búsqueda de Dios y la búsqueda de la justicia, entre la preservación del medio ambiente y la organización política y social. El orden de la naturaleza no depende de la observancia de los mandamientos, pues el sol nace independientemente del hecho de que yo observe o no la Ley de Dios. Pero la transgresión de la ley que genera ganancia y corrupción, violencia y derramamiento de sangre, hacen que el cosmos se vuelva un caos a punto de poner en peligro la sobrevivencia de la vida humana y de poner en riesgo el orden del planeta Tierra, nuestra Madre. Cabe al ser humano velar por el orden de la Creación, a través de la práctica de la justicia, expresada en los Diez Mandamientos de la alianza.

La fe en Dios Creador abrió un horizonte, cuyo alcance para la vida sólo se compara con el horizonte que la resurrección de Jesús abrió para los discípulos, confrontados con la barrera infranqueable de la muerte. El descubrimiento del decálogo de la Creación es como si fuese un fundamento nuevo puesto debajo de un predio que amenazaba caer por falta de observancia de parte de los ingenieros y operarios. Usted no ve el fundamento nuevo, pues está debajo del piso, pero usted sabe que existe, pues el predio puede hasta balancearse, pero no caerse. La fe en la gratuidad de la presencia universal de Dios se convierte en la infra-estructura de la observancia de los mandamientos y de la búsqueda de la justicia.

La “Casas de la esclavitud” era Egipto. Pero en las épocas posteriores, desde el tiempo de los Jueces hasta hoy, la casa de la esclavitud continúa existiendo. Lo que cambia es la forma de esclavizar. Por eso, los Diez Mandamientos mantienen su actualidad. Ellos son un apoyo continuo para que el pueblo viva en estado permanente de éxodo. Buscamos el camino para salir de la casa de la esclavitud, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

Jesús retomó los Diez Mandamientos para combatir el legalismo de los fariseos: “Yo les digo: si la justicia de ustedes no supera a la de los doctores de la ley y a la de los fariseos, ustedes no entrarán en el Reino del Cielo” (Mt 5,20). Y seis veces tuvo el coraje de decir: “Antiguamente se les dijo, pero ¡yo les digo ahora!” (Cf. Mt 5,21.27.31.33.38.43). “No piensen que yo vine a abolir la Ley y los Profetas. No vine a abolirlos, sino a darles pleno cumplimiento” (Mt 5,17). Pues no basta observar la letra de la ley. La observancia por la observancia no tiene sentido, no lleva a nada, más bien lleva a la muerte. “La letra mata; es el espíritu el que comunica vida” (2Cor 3,6). Es necesario mirar el espíritu que anima la ley por dentro y apunta al objetivo que está más allá de la letra. El objetivo del viaje está más allá del viaje mismo. Si no se viaja no se llega al objetivo. Sin la observancia de la ley no se llega al amor. “El amor es el pleno cumplimiento de la ley” (Rom 13,10).

Los Diez Mandamientos son el camino que Dios ofrece al pueblo para:

Nunca más volver a vivir en la esclavitud,
Conservar la libertad que se conquistó saliendo de Egipto,
Vivir en la justicia y en la fraternidad,
Ser un pueblo organizado, señal de Dios en el mundo,
Ser una respuesta de Dios al clamor de la humanidad,
Preservar el medio ambiente como casa feliz para el pueblo que sobrevive.
Ser un anuncio y una muestra de aquello que Dios quiere para todos,
Llegar a la práctica perfecta del amor a Dios y al prójimo.

Fue así que ellos consiguieron traspasar el impase del cautiverio y que nació la unión de las dos búsquedas, de **Dios** y de la **Justicia**, tan bien expresada en el salmo:

*Amor y Fidelidad se encuentran,
Justicia y Paz se abrazan.
La Fidelidad brotará de la tierra,
y la Justicia se inclinará del cielo.
Yahvé nos dará la lluvia,
y nuestra tierra dará su fruto.
La Justicia caminará al frente de Él,
la salvación seguirá sus pasos (Sal 85,11-14)*

Carlos Mesters O.C
freicarlos@pcse.org.br

Francisco Orofino
forofino@uol.com.br

La relación entre “conocimiento de Dios”, comportamiento ético y ecología

Una interpretación a partir de Os 4,1-3

Resumen

La sección del libro de Oseas que nos proponemos analizar (Os 4,1-3) surge de un contexto de sufrimiento donde el profeta denuncia las infidelidades de Israel en lo que respecta a su relación con Dios, lo que se expresa concretamente en la violación de los principios fundamentales de la vida en sociedad. Los israelitas matan, roban, levantan falso testimonio, cometen adulterio, toman el nombre de Dios en vano... Por eso, todo entra en crisis: los humanos y todos los seres vivos de la tierra, del cielo y del mar. Se trata, por lo tanto, de un texto muy interesante para el contexto actual y para nuestros días, en que todo el ecosistema del planeta se ve amenazado de muchas maneras, por cuenta de principios ambiguos que sólo interesan a las minorías que detentan el poder.

Abstract

The passage from the book of Hosea enables to analyze (Hos 4,1-3) arises from a suffered context in which the prophet denounces the unfaithfulness of Israel in regard to his relationship with his God, that is specifically expressed breach of the principles fundamental to life in society. Israelite kill, steal, bear false witness, commit adultery, take God's name in vain... So everything is in crisis: the humans and all living creatures of earth, sky and sea. It is therefore a very interesting text for the current context of our day, when the whole ecosystem of the planet is threatened in many ways, because of ambiguous principles which are not relevant to minorities who hold power.

El libro de Oseas es, en general, difícil de entender en su estructura, en parte por el hecho de que el texto hebreo se encuentra muy mal conservado y numerosas frases sólo se pueden traducir basándose en meras hipótesis. Pese a que no hay consenso entre los comentaristas, Alonso Schökel y Sicre Diaz presentan una estructura del libro en tres grandes partes: 1-3; 4-11; 12-14³.

Los tres primeros capítulos que forman la primera parte del libro de Oseas (capítulos 1-3) forman una unidad literaria aparte; las imágenes empleadas son de relaciones familiares marido/mujer y padre/hijo, y están al servicio de la teología y de la predicación del profeta⁴. En la segunda parte (capítulos 4-11) encontramos oráculos muy diversos, centralizados especialmente en la denuncia del culto y de la política, mostrando los crímenes que prueban la infidelidad de Israel a la Alianza. Tales críticas están dirigidas principalmente a los que son vistos como responsables: sacerdotes, profetas y reyes. Se puede dividir esta segunda parte del libro de Oseas en cuatro secciones, que comienzan con impera-

¹ Doctor en Teología, con especialización en el área de Estudios Bíblicos. Profesor del programa de Maestría en Ciencias de la Religión de la Universidad Católica de Pernambuco.

² Bachiller en Teología, maestrante del programa de Maestría en Ciencias de la Religión de la Universidad Católica de Pernambuco.

³ SCHÖKEL, L. Alonso; DIAZ, J. L. Sicre. Profetas II – Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 892.

⁴ ASSURMENDI, Jessus. Amós e Oseias. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 46.

tivo: Escucha (4,1), toca la trompeta (5,8), pon en tu boca la trompeta (8,1), no te alegres (9,1). Tenemos, entonces, el siguiente esquema⁵: a) 4,1-5,7; b) 5,8-7,16; c) 8,1-14; d) 9,1-11,11.

La perícopa (unidad literaria, es decir, una sección del texto con sentido completo) ahora en estudio, Os 4,1-3, sirve de introducción a la primera sección (4,1-11,11) de la segunda parte del libro (capítulos 4-11). En 4,1-3, Oseas da inicio a su misión propiamente dicha de profetizar.

Hasta entonces, en los capítulos 1-3, por cuenta de su dolorosa experiencia conyugal al desposar a una mujer que se entregó a la prostitución (1,2), el profeta aparece en el texto como una parábola viva de la relación entre el Dios de Israel y los israelitas: el amor fiel de Dios (el esposo) es retribuido con la infidelidad de su pueblo (la esposa), que busca otros absolutos (“prostitución”).

La prostitución fue para Oseas la imagen que le permitía entender la vida nacional. La vida de Israel se reducía a una corrida al trigo, al mosto, al aceite, a la plata, a la lana y al lino, sin reconocer que la provisión estable que cubre las necesidades de la vida provenía de la justicia y del culto a Yahves⁶, el justo (Os 2,10-11). Para satisfacer sus apetitos llenaron la tierra de mentiras, asesinatos y robos demostrando así el desconocimiento de Dios (Os 4,1-3)⁷.

Os 4,1-3 presenta al profeta llamando a los hijos de Israel para que escuchen la Palabra de su Dios, que abre un proceso judicial contra los israelitas. Se trata de un texto rico en metáforas, es decir cargado de interesantes imágenes literarias que provienen de los orígenes de la cultura hebrea, escritas en el contexto del Israel del siglo VIII a.C.

Encontramos en la perícopa tres sub-unidades, que pueden ser presentadas de la siguiente manera:

Biblia Sagrada – Almeida, revisada y actualizada ⁸	Biblia de Jerusalén ⁹	Biblia Edición Pastoral ¹⁰	Biblia del Peregrino ¹¹	Biblia Sagrada – Traducción de la CNBB ¹²	Traducción sugerida en nuestro comentario
(1) Oíd la palabra del SEÑOR, ustedes, hijos de Israel, porque el SEÑOR tiene una lucha con los habitantes de la tierra, porque en ella no hay verdad, ni amor, ni conocimiento de Dios.	(1) Oíd la palabra del Iahweh israelitas, pues Iahweh abrirá un proceso contra los habitantes de la tierra, porque no hay fidelidad ni amor, ni conocimiento de Dios en la tierra.	¹ ¡Oigan la palabra de Yahves, hijos de Israel! Yahves abre un proceso contra los moradores del país, pues no hay más fidelidad, ni amor, ni conocimiento de Dios en el país.	(1) Escuchen la palabra del Señor, hijos de Israel: el SEÑOR abre pleito contra los habitantes del país, pues no hay verdad ni lealtad, ni conocimiento de Dios en el país.	(1) Escuchen la palabra del Señor, hijos de Israel: el Señor abre un proceso contra los ciudadanos del país, pues no hay más fidelidad ni amor, ni conocimiento de Dios en esta tierra.	“Oigan la palabra de IHWH, hijos de Israel, pues IHWH tiene un proceso contra los habitantes de la tierra, porque no hay fidelidad y no hay afecto, ni conocimiento de Dios en la tierra”.

⁵ SCHÖKEL; DIAZ, op. cit. p. 911.

⁶ El autor de la cita en destaque, Jorge Pixley, utiliza el nombre de Dios de Israel en forma “Javes”. A lo largo de este trabajo, utilizaremos letras que corresponden al Tetragrama Sagrado, en hebraico: IHWH.

⁷ PIXLEY, Jorge. A história de Israel a partir dos pobres. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 53.

⁸ BIBLIA SAGRADA y Concordancia – Traducida al portugués por João Ferreira de Almeida. Revisada y actualizada en Brasil. Barueri: Sociedade Bíblica del Brasil, 2008.

⁹ BIBLIA DE JERUSALESN – Nueva edición, revisada y ampliada. São Paulo; Paulus, 2002. A lo largo de este artículo, seguiremos la traducción de esta Biblia, para los textos que son citados como paralelos al de Os 4,1-3.

¹⁰ BIBLIA EDICIÓN PASTORAL, São Paulo: Paulinas, 2002.

¹¹ SHÖKEL, Luís Alonso. Biblia del peregrino. São Paulo: Paulus, 2002.

¹² CNBB – Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil. Biblia Sagrada – Traducción de la CNBB. São Paulo: Ave María; Loyola, Salesiana; Paulus; Paulinas. Aparecida: Santuario. Petrópolis: Vozes, 2001.

Biblia Sagrada –Almeida, revisada y actualizada	Biblia de Jerusalén	Biblia Edición Pastoral	Biblia del Peregrino	Biblia Sagrada – Traducción de la CNBB	Traducción sugerida en nuestro comentario
(2) Lo que sólo prevalece es perjurar, mentir, matar, hurtar y adulterar, y hay asaltos y homicidios sobre homicidios.	(2) Más perjurio y mentira, asesinato y robo, adulterio y violencia. Y la sangre derramada sobre más sangre derramada.	² Hay juramento falso y mentira, asesinato y robo, adulterio y violencia; y la sangre derramada se junta a la sangre derramada.	(2) Más juramento y mentira, asesinato y robo, adulterio y libertinaje, homicidio tras homicidio.	2 Juran en falso, mienten, matan, roban, cometen adulterio, cometen asesinatos uno tras otro.	“Pues el maldecir, el mentir, el matar, el robar y el adulterar irrumpen sobre la tierra, y la sangre derramada sobre más sangre derramada”.
(3) Por eso, la tierra está de luto, y todo lo que mora en ella desfallece, con los animales del campo y con las aves del cielo; y hasta los peces del mar perecen.	(3) Por eso la tierra se lamentará, desfallecerán todos sus habitantes y desaparecerán los animales de los campos, las aves del cielo y hasta los peces del mar.	³ Por eso, la tierra gime y sus moradores desfallecen; las fieras, aves del cielo y hasta los peces del mar están desapareciendo.	(3) Por eso, gime el país y desfallecen sus habitantes: en la tierra los animales salvajes, hasta las aves del cielo, inclusive los peces del mar desaparecen.	3. Por eso es que el país está todo abatido y sus ciudadanos están marchitos. Los animales silvestres, las aves del cielo y hasta los peces del mar están desapareciendo.	Por eso la tierra se seca, desfallecen todos sus habitantes y desaparecen los animales de los campos, las aves de los cielos y hasta los peces del mar.

Desde el punto de vista de la Crítica Textual, la perícopa no presenta problemas de transmisión. No hay variantes importantes, ni en los manuscritos, ni en las versiones. Las únicas variantes presentes en esta parte del oráculo son las posibilidades de diferentes lecturas que vienen de los LXX.

Presentamos a continuación un análisis literario del contenido de cada sub-unidad de la perícopa, con las debidas interpretaciones, desde el punto de vista teológico, que podemos inferir a partir del texto.

1. Dios abre un proceso contra los hijos de Israel (Os 4,1)

“Oigan la palabra de IHWH, hijos de Israel, pues IHWH tiene un proceso contra los habitantes de la tierra, porque no hay fidelidad y no hay afecto, ni conocimiento de Dios en la tierra”.

Esta primera sub-unidad de la perícopa está formada por tres frases, que serán analizadas una a una, en sus aspectos literarios más importantes...

“Oigan la palabra de IHWH, hijos de Israel”

Con el verbo “oír” en imperativo, el profeta convoca a los israelitas para que presten atención a la “palabra” de su Dios IHWH.

Oseas fue un profeta originario del Reino del Norte (Israel), que profetizó al final del reinado de Jeroboam II (estuvo en el trono entre 786 y 746 a.C.), y durante los años que

siguieron¹³. Eran tiempos conflictivos... En el escenario internacional, la vecina Asiria¹⁴ se expandía en el Oriente Medio, amenazando a Israel con repetidos golpes. Internamente, a lo largo de ese período, recrudecieron desentendimientos, guerra civil, división interna, disensiones dentro del ejército, ambiciones personales de los dirigentes y revueltas continuas. Todo eso nos ayuda a comprender las duras críticas de Oseas contra los “hijos de Israel”¹⁵.

Aunque natural de Israel, llama la atención que en este versículo (4,1) Oseas no se incluya entre los israelitas. Él no se refiere a su pueblo como “mi pueblo”. Más bien se dirige a sus coterráneos como “hijos de Israel” y como “habitantes de la tierra”. Eso ocurre probablemente porque no comparte las acciones de su pueblo, que ahora deberá responder a un proceso...

“... pues IHWY tiene un proceso contra los habitantes de la tierra”

El profeta explica el por qué del imperativo de que se escuche a IHWY. Él tiene un proceso contra los “habitantes de la tierra” (habitantes de Israel).

El proceso es una forma literaria frecuente en los profetas: Is 3,13 (“IHWY se levantó para acusar; está de pie para juzgar a los pueblos”); Miq 6,1 (“Oigan, pues, lo que dice IHWY: ‘¡Levántate, abre un proceso contra las montañas, y que las colinas oigan tu voz!’”); Jer 2,9 (“Entraré en proceso contra ustedes – oráculo de IHWY, contra los hijos de sus hijos entrados en proceso”).

Es Dios quien procesa a su pueblo infiel. Pero la finalidad no es la simple punición o castigo, aunque esto puede ocurrir con el objetivo pedagógico de reprensión educativa. El objetivo del proceso de IHWY contra los israelitas es interpelarlo para que cambie de comportamiento.

“... porque no hay fidelidad y no hay afecto, ni conocimiento de Dios en la tierra”.

El motivo del proceso instaurado contra los Israelitas es explicado con claridad (como en Sal 50,21: “Yo te acuso y expongo todo a tus ojos”). Falta en la tierra (de Israel) tres aspectos que son de suma importancia para el equilibrio en todos los ámbitos de la vida: “fidelidad” (*’emet*), “afecto” (*hesed*) y “conocimiento de Dios” (*da’at ’elohim*). En otras palabras, no hay amor de parte de los israelitas para Dios.

Veamos, con más detalles, cada uno de estos aspectos:

“No hay fidelidad”

De modo general, cuando existe fidelidad entre las personas, eso garantiza no sólo la confianza, sino la seguridad, es decir, la estabilidad en las relaciones con todo y con todos. Al contrario, cuando no existe fidelidad, la familia y la sociedad se basan en un mar de celos, desconfianzas, falsedades, que vuelven imposible la convivencia. En el libro de

¹³ Oseas era súbdito del Reino del Norte y sus palabras se dirigen a este reino. El Reino del Norte, también llamado Israel, fue una subdivisión del antiguo Reino de Israel, que existió bajo la dinastía de David (1010 al 970 a.C. aprox.) y Salomón (970 a.C. aprox. al 931 a.C.). Con la muerte de Salomón, Israel se dividió en dos partes: Reino del Norte (que continuó siendo llamado Israel y que existió del 931 al 721 a.C.) y Reino del Sur (Judá, que existió del 931 al 587 a.C.). El ministerio de Oseas comenzó probablemente durante los últimos años de Jeroboam II, uno de los monarcas del Reino del Norte (que reinó del 786 al 746 a.C.) y duró hasta el 738 o 725 a.C., pocos años antes de la caída de la capital Samaria, dominada por Asiria el 721 a.C. MACKENZIE, John L. Diccionario bíblico. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 672, ver Oseas.

¹⁴ Asiria fue una importante entidad política de la Antigüedad, localizada en la región alta del río Tigris, en Mesopotamia (actual Irak), que dominó imperios en el Oriente Medio en diversos momentos a lo largo de la historia.

¹⁵ Encontramos excelente síntesis sobre ese contexto en SICRE, José L. A justiça social nos profetas. São Paulo: Paulinas, 1990, pp. 223-226.

Oseas, el término “fidelidad” (*’emet*) tiene que ver con la relación de amor entre Dios y los israelitas, y está muy relacionado con *’emûnâ*, “seguridad”: “hacer favor a ellos, en aquel día, un pacto con los animales del campo, con las aves del cielo, los reptiles de la tierra. Exterminares de la faz de la tierra el arco, la espada y la guerra; los haré reposar en seguridad” (Os 2,20). La denuncia de Oseas de que “no hay fidelidad” desencadenará, como veremos en el versículo siguiente, una inestabilidad que trasciende la dimensión de las relaciones sociales. Todo alrededor entra en crisis...¹⁶.

“No hay afecto”

El término hebreo *hesed* que aparece en los originales de esta perícopa puede ser interpretado como sinónimo de otro término hebreo, *’ahab*, cuyo significado es el mismo en español: afección, amor...¹⁷. La palabra *hesed*, que traducimos aquí como “afecto”, es muy frecuente en el texto de Oseas (2,21; 4,1; 6,4.6; 10,12; 12,7). La traducción es difícil, ya que admite amabilidad espontánea, no-motivada, o un modo de comportamiento impuesto por leyes y obligaciones, en una relación entre *hesed* y alianza. Con todo, en el contexto del libro de Oseas, sería más adecuado entender el término “afecto” como un comportamiento adecuado y deseable que constituye el presupuesto de cualquier relación: entre las personas (a nivel interpersonal y comunitario) y, sobre todo, con Dios. En ese sentido, Podemos describir el significado del término hebreo *hesed* como entrega amistosa en la convivencia diaria, buena voluntad que impulsa a realizar actos buenos, tales como la disponibilidad para ayudar a los demás, en la perspectiva de magnanimidad de quien se supera, olvidándose de sí mismo, para entregarse totalmente, a sí mismo¹⁸.

El libro de Oseas es considerado el primero que expresa el concepto teológico de amor como sentimiento recíproco entre IHHW e Israel. Oseas le da forma en la analogía del matrimonio de IHHW con los israelitas. El carácter de ese afecto da lugar a la posibilidad de que se pueda enfriar a través de la infidelidad flagrante y continua. Se trata de un sentimiento que necesita ser cultivado para que no muera. Es un apego voluntario y no natural, y la dirección de la voluntad puede ser alterada¹⁹.

Si no hay afecto, no hay fidelidad. Por eso, en el libro de los Proverbios encontramos una bella sugerencia: “El afecto y la fidelidad (*hesed* e *’emet*) no te abandonen, átalos al pesquezo, inscríbelos en el fondo del corazón” (Prov 3,3). Ese es el secreto que el sabio repasa con sus discípulos, a fin de que alcancen el favor y sean bien vistos a los ojos de Dios y de la comunidad (Prov 3,4). En seguida (Prov 3,5-6) el sabio complementa: “Confía en IHHW con todo tu corazón, no te fíes en tu propia inteligencia; en todos tus caminos, reconócelo, y él enderezará tus caminos”.

¹⁶ SICRE; op. cit. p. 235-236.

¹⁷ MACKENZIE; op. cit. p. 34, ver “amor”.

¹⁸ SICRE; op. cit. p. 235-236. Sobre el término, una bella síntesis podemos encontrarla en la nota de pie “d” referente al versículo 21 de Os 2, en la Biblia de Jerusalén: “La palabra (*hesed*) expresa primeramente la idea de vínculo, de compromiso. En la esfera profana designa la amistad, la solidaridad, la lealtad, sobre todo cuando esas virtudes proceden de un pacto. En Dios ese término expresa la fidelidad a su alianza, y a la bondad que de ella nace en favor del pueblo escogido (“la gracia” en Ex 34,6); en otras palabras (y este término se debe, a partir de Oseas, por la referencia a la comparación de la unión conyugal), expresa el amor de Dios por su pueblo (Sal 136,1-26; Jer 31,3 etc.) y los beneficios que de él nacen (Ex 20,6; Deut 5,10; 2Sam 22,51; Jer 32,18; Sal 18,51). Pero este *hesed* de Dios requiere del hombre también, el *hesed*, es decir: el don del alma, la amistad confiada, el abandono, la ternura, la “piedad”, en una palabra, el amor que se traduce en una sumisión alegre a la voluntad de Dios y al pleno amor al prójimo (Os 4,2; 6,6). Este ideal, que numerosos salmos expresan, será el de los *hassidum* o “*assiDios*” (1Mac 2,42+)”.

¹⁹ MACKENZIE; op. cit. p. 35, ver “amor”.

En esa línea de reflexión teológica, no hay fidelidad con IHWH porque no hay el afecto para Él. Y la falta de afecto del pueblo de Israel para su Dios es, sin duda, consecuencia de la falta de “conocimiento de Dios”.

No hay... “ni conocimiento de Dios”

El término “conocimiento” en la filosofía occidental indica juicio, es una afirmación de la verdad percibida. Con todo, en la cultura del Israel del Antiguo Testamento, “conocer” y “conocimiento” expresan algo más complejo. En el hebreo, conocer es la experiencia en la convivencia con el otro: “Cuando los que lo conocían de largo tiempo lo vieron profetizando con los profetas, decían unos a los otros: ‘¿Qué le habrá ocurrido al hijo de Quis: Está también Saúl entre los profetas?’” (1Sam 10,11)²⁰.

De hecho, sólo se conoce a alguien cuando se convive con tal persona. El conocimiento es, por lo tanto, fruto de la experiencia relacional. Para Oseas, “el conocimiento de *elohim* (Dios)” supone proximidad y familiaridad con las ideas y las normas (divinas) que son fuente inspiradora para la vida comunitaria en Israel. Así, para el profeta, el “conocimiento de Dios” es un acto responsable de reconocimiento y aceptación de la voluntad de Dios. Equivale al cumplimiento del mandamiento primero y fundamental. Ocupa el lugar que otras tradiciones atribuyen al respeto o temor de Dios (que falta en Oseas). Por eso, en Os 6,6, el profeta llama: “Porque es amor lo que yo quiero y no sacrificio, conocimiento de Dios más que holocaustos”, es decir servicios religiosos, celebraciones litúrgicas²¹.

El “conocimiento de Dios” en Oseas es el reconocimiento de que IHWH, el Dios de Israel, es Dios (*elohim*). Cultivar el conocimiento, el afecto y la fidelidad a Dios equivale a mantenerse ligado a la Vida. Por eso, el profeta concluye en estos términos: “No debes reconocer otro Dios que no sea yo, no hay salvador que no sea yo” (Os 13,4b). ¿Cómo no amar a un Dios así? ¡Qué gran infidelidad es ésta!

Por otro lado, la ausencia del conocimiento de Dios significará la destrucción de todo, desde el desmembramiento de las relaciones humanas en sociedad (Os 4,2), hasta la destrucción del eco-sistema (Os 4,3), como veremos a continuación...

2. Las acciones anti-ética de los hijos de Israel (Os 4,2)

“Pues el maldecir y el mentir,
el matar, el robar y el adulterar
irrumpen sobre la tierra,
y la sangre derramada sobre más sangre derramada”.

En contraposición a lo que no hay entre los israelitas (fidelidad, afecto y conocimiento de Dios), conforme al versículo anterior, se expone ahora lo que realmente está ocurriendo en la tierra de Israel. Se trata de cinco infinitivos. Los dos primeros confirman la falta de “fidelidad” (*emet*). Los tres siguientes, la ausencia de afecto (*hesed*).

“El maldecir y el mentir”

El término hebreo que traducimos aquí por “maldecir” a veces es traducido o interpretado como “jurar falso”, pero el sentido del verbo hebreo *’alâ* no es “jurar”, sino “maldecir a alguien invocando el nombre de Dios”, como hace la madre de Micá cuando per-

²⁰ MACKENZIE; op. cit. p. 179, verbete “conhecer”.

²¹ SCHÖKEL; DIAS; op. cit. p. 912.

cibe que le han robado (Jue 17,2) o Saúl, con quien se atreva a comer antes de terminar la batalla (1Sam 14,24). En el contexto judicial parece que se podía exigir esa “maldición” o “auto-maldición” (1Re 8,31) y también podía desempeñar un rol en la política (Os 10,4). Lo que Oseas denuncia aquí es la invocación del nombre de Dios –para maldecir a alguien–, al margen de la verdad y de la fidelidad. Estamos muy próximos al mandamiento “no pronunciarás el nombre del Señor, tu Dios, falsamente” (Ex 20,7; Deut 5,11)²².

El término hebreo que traducimos aquí como mentir, *kachesh*, puede tener relación con Lev 5,21.22; 19,11. En esos casos se trata de la mentira que tiende a apropiarse de bienes robados, recibidos como promesa. Oseas denuncia la apropiación de bienes ajenos, mediante fraude y falsedad²³.

“El matar, el robar y el adulterar irrumpen sobre la tierra”

Los tres últimos infinitivos coinciden con las prohibiciones de los Mandamientos: el quinto (no matar), el sexto (no adulterar) y el séptimo (no robar) (Cf. Ex 20,13-15; Deut 5,17-19). Es la total ausencia de afecto en la relación humana.

Todas esas acciones “irrumpen sobre la tierra”, se propagan por el país (Israel). Esta posibilidad de traducción que seguimos aquí es propia de la Septuaginta (sigla LXX, traducción del hebreo al griego, del siglo II a.C.)²⁴.

“... y la sangre derramada sobre más sangre derramada”.

Se cierra la enumeración de los crímenes inscritos en el proceso con una frase sugestiva: permanece en la sangre que fluye... en el estanque, está fluyendo. La degradación se manifiesta como una ética incontrolable y continua violencia generalizada que provoca muertes continuas entre los contemporáneos de Oseas.

3. Las consecuencias ecológicas de las acciones anti-éticas (Os 4,3)

“Por eso la tierra se seca,
desfallecen todos sus habitantes
y desaparecen los animales de los campos,
las aves de los cielos
y hasta los peces del mar”²⁵

²² SICRE; op. cit. p. 238.

²³ Id. ibíd. p. 239.

²⁴ La Septuaginta (sigla “LXX”) trae la lectura “...el matar, el robar, y el cometer adulterio *irrumpen sobre la tierra*”, mientras que el Texto Masorético (sigla TM) trae “Hay el maldecir, el mentir, el asesinar, el hurtar y el cometer adulterio, *y hay asaltos*”..., como sigue la Traducción de Almeida (Revisada y Actualizada). Con todo, en este caso, seguimos a los LXX, pues el verbo “irrumpir” está separado de la secuencia de infinitivos contruidos (como sugiere la puntuación masorética con la señal disyuntiva *atnah* en “cometer adulterio”) que lo precede, tanto estos infinitivos, cuanto el verbo parecen quedar sueltos. En la lectura de la Septuaginta, los infinitivos contruidos son el sujeto del verbo (en el caso del TM es difícil determinar quien es el sujeto del verbo). Por eso, en este caso, la lectura de los LXX se vuelve la preferida con relación al Texto Masorético (lo que no es muy común). KAHLE, P. Biblia hebraica Stuttgartensia. Hergestellt: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1990, aparato crítico Os 4,2.

²⁵ Los LXX incluye más de un elemento en la clasificación de los seres mencionados en Os 4,3. Luego, después de los animales del campo, los LXX trae “con los reptiles de la tierra”. Aquí entiendo reptiles como “animales rastreros”, es decir que incluye a todos los animales que andan cerca de la tierra, inclusive los reptiles; tierra en el sentido de humus o que solo que pertenece a la tierra como eco-sistema. Si aquí seguimos a los LXX tendríamos: “con los animales del campo, con los reptiles de la tierra y con las aves del cielo y también los peces del mar perecerán”. Esto aparentemente recibe apoyo de la clasificación de los seres mencionados en Os 2,20 “con animales del campo, con aves del cielo y reptiles en la tierra”. Con todo, aquí no parece necesario preferir a los LXX, pues la clasificación de los seres en Os 4,3 ya está completa: “habitante que hay en ella”: seres humanos; “animales del campo”: animales tierra; “aves del cielo”: animales cielo; “peces del mar”: animales mar. De este modo, “reptiles” o “animales que se mueven sobre la tierra” ya están incluidos en la segunda sección mencionada antes. KAHLE; op. cit., aparato crítico de Os 4,3.

Como nota, optamos por poner todos los verbos en presente, siguiendo la traducción de la Biblia de João Ferreira de Almeida (revisada y actualizada), y no en el futuro, conforme a la traducción de la Biblia de Jerusalén. Tal decisión fue tomada para mantener una posible intuición – por detrás de las palabras de Oseas – de que la consecuencia de la no fidelidad, del no afecto y del no conocimiento de IHWH (4,1), claramente se expresa en la reprehensible conducta del ser humano que destruye la vida de su semejante (4,2), eso, de alguna manera, provoca el desmoronamiento de la intrincada y frágil estructura de la vida alrededor, con repercusiones a escala planetaria.

“Por eso la tierra se seca”

En las traducciones del hebreo encontramos “está de luto” (Almeida, Revisada y Actualizada), “se lamentará” (Biblia de Jerusalén).

Pero, según Luis Alonso Schökel, la palabra en hebreo *teebel*, de la raíz verbal *abel*, puede significar tanto “hacer luto”, “enlutarse”, “estar de luto”, como “marchitar”, “quedarse sin, desfallecer”. Algunos distinguen dos verbos: “hacer luto” y “secarse”²⁶. Por el contexto, preferimos aquí el verbo “secar”, en el sentido de quedarse sin sus recursos generadores de vida. De ese modo, cuando se seca la tierra provoca lo que está dicho en la secuencia: morirán todos los seres vivos:

desfallecen todos sus habitantes
y desaparecen los animales de los campos,
las aves de los cielos
y hasta los peces del mar”

¿Se hace aquí una distinción entre los habitantes de la tierral, en una probable referencia a los seres humanos y los animales. Con todo, todos fallecerán (morirán) y desaparecerán...

No hay certeza de si el pueblo de Israel estaba o no sufriendo las consecuencias de sequía en el tiempo de Oseas. El lenguaje del texto es ambiguo. De cualquier forma, es necesario tener cautela a la hora de levantar los datos históricos de un texto metafórico, esto es, un texto construido por medio de metáforas (imágenes literarias retiradas del ambiente cultural al que pertenece) para transmitir un mensaje. Por eso podemos concluir que se trata de una sequía cósmica que hace que la tierra vuelva a su condición de esterilidad primordial, como está descrito en el mito de la creación “yavista” (Gén 1,2: “...la tierra estaba vacía y vaga”). A más de ello, podemos encontrar en este pasaje de Oseas una alusión al mito del diluvio (Gén 6,5ss), con un agravante extraordinario: mientras que los peces sobreviven por razones obvias, aquí, en esta nueva catástrofe provocada por la maldad de las acciones humanas, “hasta los peces del mar” desaparecen²⁷.

Consideraciones finales sobre el texto de Os 4,1-3

El proceso que IHWH abre contra los hijos de Israel ocurre porque, como vimos, no hay afecto, no hay fidelidad ni conocimiento de Dios en la tierra de Israel, lo que se observa claramente en el comportamiento anti-ético de sus habitantes. Con todo, tal crítica puede aplicarse a toda la humanidad, ya que el irrespeto a la vida humana y planetaria continúa siendo un problema actual, que se expresa en muertes incalculables y destrucción del eco-

²⁶ SCHÖKEL, Luis Alonso. Diccionario bíblico hebreo-portugués. São Paulo: Paulus, 1997, p. 23, ver *abel*

²⁷ SIMKINS, Ronald A. Criador e criação: a natureza na mundividência do Antigo Israel. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 271.

sistema. Por eso, presento a continuación algunas consideraciones conclusivas, profundamente ligadas que, a mi modo de ver, son pertinentes para el contexto en el que vivimos...

1. Estrechar la relación con Dios

Según Sicre, la tríada “fidelidad (*’emet*), “afecto” (*hesed*), “conocimiento de Dios” (*da’at ’elohim*) no aparece en ningún otro texto del Antiguo Testamento²⁸. Parece que el profeta quiere inculcar la idea de que “la maldición” al prójimo, “el matar, el robar y el adúlterar”, la violencia generalizada que hace que a la sangre derramada se sume más sangre derramada (Os 4,2), tal degeneración de las relaciones humanas no puede ser juzgada sólo con criterios humanos. El juzgamiento tiene que ser en una instancia divina, pues atañe al autor de la vida, Dios... Si el pueblo sabe cuán importante es para Dios la recta convivencia entre las personas conocerá que Dios es un Dios preocupado por los valores éticos, al punto que los sanciona con normas concretas, al actuar de esa forma²⁹.

Es fundamental, por lo tanto, en la visión del profeta, conocer a Dios. Eso implica aguzar la sensibilidad para experimentar, reconocer y saborear la acción divina, manifestada por medio de sus actos salvíficos en el cosmos, en la tierra, en el eco-sistema, del cual las personas hacen parte, en la sociedad en que se vive y en la vida familiar y personal. El conocimiento de Dios lleva a explicitar como el salmista: “IHWI, Señor nuestro, ¡cuán poderoso es tu nombre en toda la tierra!... Cuando veo el cielo, obra de tus dedos, la luna y las estrellas que fijaste, ¿qué es un mortal, para que de él te acuerdes, un hijo de Adán, para que vengas a visitarlo? Y lo hiciste poco menos que un Dios, coronándolo de gloria y de belleza...” (Sal 8,2.4-6).

Tales palabras del salmista expresan algo del conocimiento de Dios y de la condición humana. Surge, sin duda, de la experiencia personal, por medio de la oración, en clima de contemplación delante del misterio divino.

La oración y la contemplación, la liturgia comunitaria, el estudio profundo de la Palabra, son elementos fundamentales que dan la oportunidad de vivir esa experiencia de conocimiento de Dios. Es algo que el ser humano busca insistentemente a lo largo de la historia, “pues no es el mucho saber que sacia y satisface a la persona, sino el sentir y saborear las cosas internamente” (frase lapidaria del místico, contemplativo en la acción, San Ignacio de Loyola)³⁰.

2. Ampliar la relación con las personas

El texto de Os 4,1-3 deja claro que los hijos de Israel responderán a un proceso judicial delante de su Dios, en virtud del comportamiento anti-ético en la vida en sociedad.

El no conocimiento de Dios es un rechazo a IHWI, denunciada por varios textos bíblicos y que se expresa de muchas maneras en la práctica cotidiana: por medio del descompromiso con la vida comunitaria: “Los hijos de Eli eran hombres vagabundos; no conocían a IHWI” (1Sam 2,12); por medio de actitudes que eliminan la dignidad y la vida de su prójimo: “¿Quién me diera, en el desierto, una posada de viajeros, para dejar a mi pueblo e irme lejos de ellos? Porque son todos unos adúlteros, una pandilla de traidores. Estiran su lengua como un arco; es la mentira y no la verdad lo que prevalece en este país. Sí, van de crimen en crimen. ¡Y a Yahvé no lo conocen! Que cada uno desconfíe de su

²⁸ SICRE; op. cit. p. 235.

²⁹ Id, ibid. p. 237-238.

³⁰ IGNACIO DE LOYOLA. Ejercicios Espirituales. São Paulo: Edições Loyola, p. 11.

amigo y que no tenga confianza ni en su hermano, porque el hermano sólo piensa en suplantar al otro y el amigo anda levantando calumnias. Se engañan unos a otros, nunca dicen la verdad, su lengua está acostumbrada a mentir, y no pueden convertirse. Viven en la mentira y la mentira les impide conocerme, ¡oráculo de IHHW!" (Jer 9,2-5).

Es evidente que conocer a Dios (afeccionarse a Dios, amar a Dios), en el sentido que Oseas y muchos otros textos bíblicos llaman la atención, implica directamente conocer al ser humano, afeccionarse a la causa humana, expresando ese amor para el humano más próximo.

Jesús amplía esa relación, al proponer, a través de la parábola del samaritano, en Lc 10,30-36, la actitud de volverse prójimo del ser humano víctima de la violencia de otros humanos que no conocen a Dios. Vivir la misericordia con las personas es, por lo tanto, la expresión más evidente del amor incondicional a Dios (Deut 6,5) y al ser humano (Lev 19,18).

3. Cultivar la relación con la vida, en sus múltiples formas (bio-diversidad)

Según Haroldo Reimer, en su libro *Biblia y Ecología*, "la perspectiva ecológica debe tener presencia asegurada en la lectura de la Biblia, buscando siempre una integración entre el grito de los pobres y los gemidos de la creación"³¹.

Tal principio hermenéutico es fundamental en nuestros días, sobre todo cuando tenemos en manos un texto como este de Os 4,1-3, donde transluce la intuición profunda de que las acciones deshumanas que generan la muerte de las personas, repercuten de forma avasalladora en toda la creación de Dios. Herida como si fuera el mismo Dios quien queda herido.

Todo está profundamente inter-ligado, en un enmarañado tejido que se llama vida. Esa es una conclusión actual de muchas áreas del conocimiento. Es necesario "saber cuidar" la vida en su totalidad. "Todo lo que vive necesita ser alimentado. Así el cuidado, la esencia de la vida humana, necesita también ser continuamente alimentada. Las resonancias del cuidado son su manifestación concreta en las varias vertebraciones de la existencia y, al mismo tiempo, su alimento indispensable. El cuidado vive del amor primitivo, de la ternura, de la caricia, de la compasión, de la convivencia, de la medida justa en todas las cosas. Sin cuidado, el ser humano, como un tamagochi³², languidece y muere. Hoy, en la crisis del proyecto humano, sentimos la falta clamorosa de cuidado en todas partes. Sus resonancias negativas se muestran por la mala calidad de vida, por la penalización de la mayoría empobrecida de la humanidad, por la degradación ecológica y por la exaltación exacerbada de la violencia"³³.

Conocimiento de Dios, comportamiento ético y ecología forman, sin duda, una intrincada relación. Cuando es traspasada por el afecto, por el cariño, por el amor, tal relación es capaz de cuidar del precioso don de la vida en todos los niveles, desde la relación interpersonal hasta la relación socio-ambiental y eco-sistémica, a escala planetaria.

La presente crisis ecológica representa un momento privilegiado para cada uno de nosotros, integrar de manera nueva, y tal vez más completa, en nuestras actitudes y en nuestro comportamiento social con nuestra fe. En otras palabras, una mayor conciencia de las exigencias teológicas y éticas en lo que concierne al cuidado del medio ambiente puede llevar a una progresiva conversión (metanóia), a una unión más estrecha con Dios y con

³¹ HEIMER, Haroldo. *Biblia e ecologia*. São Paulo: Editora Reflexão, 2010, p. 19.

³² Juguete electrónico que imitaba las necesidades vitales de un bichito, que causó furor en los años 90.

³³ Este es uno de los últimos párrafos de uno de los más conocidos libros de Leonardo Boff. Bien puede servir como excelente conclusión del análisis de Os 4,1-3. BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 190-191.

nuestros hermanos y hermanas. Esto, a su vez, puede resultar en decisiones bastante concretas en lo que respecta a la protección del eco-sistema en que vivimos³⁴.

De algún modo, todas estas preocupaciones, estaban presentes en la lectura que realizamos en Os 4,1-3. Dejo una sugerencia final para una reflexión más profunda sobre la necesidad de religar la dimensión de la fe con la dimensión ética; la urgencia de religar la dimensión ética con la dimensión ecológica; la pertinencia de religar la dimensión ética y ecológica con la dimensión teológica (reflexión sobre Dios).

Referencias

- ASSURMENDI, Jessus. Amós e Oseas. São Paulo: Paulinas, 1992.
- BIBLIA DE JERUSALEN – Nueva edición, revisada y ampliada. São Paulo; Paulus, 2002.
- BIBLIA EDICIÓN PASTORAL. São Paulo: Paulinas, 2002.
- BIBLIA SAGRADA y Concordancia – Traducida al portugués por João Ferreira de Almeida. Revisada y actualizada en Brasil. Barueri: Sociedad Bíblica del Brasil, 2008.
- BOFF, Leonardo. Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 1999.
- CNBB – Conferencia Nacional de los Obispos del Brasil. Biblia Sagrada – Traducción de la CNBB. São Paulo: Ave María, Loyola, Salesiana, Paulus, Paulinas; Aparecida: Santuario; Petrópolis: Vozes. 2001.
- HEIMER, Haroldo. Biblia e ecologia. São Paulo: Editora Reflexão, 2010.
- IGNACIO DE LOYOLA. Ejercicios Espirituales. São Paulo: Ediciones Loyola.
- KAHLE P. Biblia hebraica Stuttgartensia. Hergestellt: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1990, aparato crítico Os 4,2.
- KEENAN, Irmã Marjorie. O cuidado com a criação: atividade humana e meio ambiente. São Paulo: Loyola, 2005.
- MACKENZIE, John L. Dicionário bíblico. São Paulo: Paulinas, 1983.
- PIXLEY, Jorge. A história de Israel a partir dos pobres. Petrópolis: Vozes, 1990.
- SCHÖKEL, L. Alonso; DIAZ, J. L. Sicre. Profetas II – Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulinas, 1991.
- SCHÖKEL, Luis Alonso. Dicionário bíblico hebraico-português. São Paulo: Paulus, 1997.
- SHÖKEL, Luís Alonso. Biblia do peregrino. São Paulo: Paulus, 2002.
- SICRE, Joses L. A justiça social nos profetas. São Paulo: Paulinas, 1990.
- SIMKINS, Ronald A. Criador e criação: a natureza na mundividência do Antigo Israel. Petrópolis: Vozes, 2004.

João Luiz Correia Júnior
Rua das Ninfas, 189, Edf. Mozart, apt. 1401, bairro da Soledade.
CEP 50.070.050 – Recife – PE
jota@unicap.br

Jônatas de Mattos Leal
Rua BR 101 Km 197 Estrada de Capoeiruçu, S/N, Bairro Capoeiruçu.
CEP 44300000 Caixa Postal 18 Cachoeira BA
leal.jonatas@gmail.com

³⁴ KEENAN, Irmã Marjorie. O cuidado com a criação: atividade humana e meio ambiente. São Paulo: Loyola, 2005, p. 57.

Fui tejida en lo secreto, en la tierra más profunda

Una interpretación del Salmo 139 como relato místico

Resumen

Este artículo interpreta el Salmo 139 situándolo, inicialmente en el momento histórico en que vivimos, relacionándolo, de modo especial, con las situaciones de amenazas a la vida en el planeta Tierra. Luego, se contextualiza en la época y situación histórica en el que fue compuesto. Analiza el Salmo 139 como un relato místico y como una literatura, presentando su organización interna como estructura literaria dentro de un círculo concéntrico. Termina poniendo en relieve las antiguas culturas que están por detrás de la experiencia compartida en este Salmo, y resalta la importancia de los grupos humanos originarios en defensa de la vida del planeta, hoy.

Introducción

Mientras escribo, se desarrolla en Cancún la 16ª Conferencia de la ONU sobre los cambios climáticos, que empezó el día 29 de noviembre de 2010, con la participación de casi 200 países. En la apertura de la Conferencia decía el presidente de México: “Nuestra relación con la naturaleza está atravesando por un punto crítico”. Cancún releva a la reunión del año pasado, en Copenhague, que no consiguió dar pasos concretos con relación al Protocolo de Kyoto. Frente a los desafíos con relación a la sustentabilidad del Planeta, la ONU debería promover la creación de un “fondo verde”, que ayude a las naciones en desarrollo a preservar sus bosques y a adaptarse al nuevo clima. Esto, sin embargo se choca con la resistencia de los países más ricos que, pese a ser conscientes de los riesgos para las generaciones futuras, no aceptan definir y asumir compromisos necesarios para frenar el aniquilamiento de la vida en la Tierra. En un artículo publicado hoy, Vinicius Mansur afirma que “los acuerdos de Cancún ratificarán la insensibilidad a las demandas sociales y el proyecto del mercado como solución para los cambios climáticos”¹.

Hace pocas semanas ocurrió, en la ciudad de Astana, capital de Kazajistán, el Primer Fórum de la Cultura Espiritual. Durante la última semana de octubre, este fórum reunió a casi mil personas entre delegados/as y observadores, venidos de más de 60 países, a más de casi cien voluntarios ligados a la organización del evento². Con la participación de cerca de mil personas se vivió en conjunto una búsqueda espiritual profunda y multicultural. Al finalizar este fórum se propuso que en todos los países las personas y grupos empeñados en la paz y en la transformación del mundo, comiencen a discutir la elaboración de una Constitución Internacional de la Ciudadanía Planetaria, basada en una conciencia ético-ecológica y en una cultura de “amorosidad” universal.

Todos sabemos que no será fácil parar todo este proceso de desarrollo que apunta, antes que nada, a obtener cada vez mayor lucro con menos esfuerzos. Quedamos atónitas frente a las dificultades de negociación entre los países, así como chocamos frente a los desastres ecológicos y sus consecuencias, más aún, ni siquiera somos capaces de disminuir

¹ Vinicius Mansur. *Dinheiro que dá em árvore*, <http://www.brasildefato.com.br/node/5315>, 16/12/2010

² Marcelo Barros, *O Advento da ‘Amorosidade’*, en <http://www.cebi.org.br/noticia.php?secaoId=8¬iciaId=1621>, 04/12/2010, 9:16 h

conscientemente el uso del agua, de la electricidad, del papel, de la cantidad de basura que desechamos cada día. Mientras que la batalla por el cuidado consciente del planeta se traba entre los países, nosotros podemos ensayar una comprensión nueva del universo en que vivimos y una percepción del Misterio que lo trasciende, asumiendo una nueva postura y una nueva práctica frente a la vida del planeta, a partir del espacio donde vivimos y actuamos. En Brasil este es el tema de la Campaña de Fraternidad 2011: “La fraternidad y la vida en el planeta”, con el lema “La creación gime en dolores de parto” (Rom 8.22).

1. La apertura para el encuentro con lo trascendente

Una nueva comprensión de la vida del universo lleva a la persona a tomar conciencia de que vive habitada y envuelta por el Misterio. Posibilita una sensibilidad tan delicada que permite experimentar a Dios en cada ser vivo, en las personas, en la diversidad de la naturaleza, en todo el universo. Desafía la creatividad para inventar tiempo y lugar para oír el canto de los pájaros, contemplar el cielo estrellado, admirar el rostro de la persona amada, renacer delante del Amor: tú estás en mí y yo en ti. Sé que me amas infinitamente. Y porque me amas, me haces experimentar el amor humano para que yo pueda sentir y comprender que es el Amor tan intenso y tan lleno de deseos que, en algún momento de la historia del universo, explotaste en partículas dinámicas de vida que hasta hoy se expanden y se transforman.

La contemplación del Misterio que está en todo, prepara la mirada para descubrirlo presente en la simplicidad de la vida cotidiana, sobre todo en la vida de los pobres. ¿Cómo pueden vivir con tan poco? ¿De dónde les viene a ellos la energía para bailar y reír sus ocurrencias, sin ninguna seguridad, sin saber nada con relación al futuro? ¿Cómo entender su temeridad para seguir adelante, luchando y apostando “que la vida va a mejorar”? ¿Traer a este mundo loco tantos niños ávidos de futuro, de bondades, de ser personas de verdad? ¿Solamente el Misterio presente en la simplicidad de lo coloquial sabe de esas cosas! Esta es la experiencia de los poetas y de las poetisas, también de los místicos y de las místicas. Es decir de las personas que se abren al encuentro con el Trascendente.

2. El Salmo 139 es un relato³ místico

Es a partir de la experiencia gratuita y sorprendente de Dios en el insípido cotidiano y en el universo entero, donde procuro aproximarme a los muchos sentidos del Salmo 139, interpretándolo, sobre todo, como un “relato místico”, una expresión cuya teoría es explicada por Luis Felipe Pondé: “La consciencia de hablarnos y pensarnos delante de Dios amplía la noción de que viene a ser un relato místico: para ir más allá del contenido propiamente noético de la experiencia, una consciencia que se construyó como reconocimiento de la cohabitación humana y divina en el mundo del pensamiento”⁴. Sin embargo, amplió el sentido del relato místico en el caso del Salmo 139. Aquí, la consciencia de la cohabitación humana y divina no se limita al mundo del pensamiento. Ella comprende el propio existir y todo el universo como espacios construidos y habitados por la Divinidad. Así mismo, el relato es incapaz de comunicar toda la experiencia vivida por su relator o

³ Al usar la expresión “relato” místico, no estoy refiriéndome al género, ni al estilo literario. Todos sabemos que los Salmos pertenecen al género de la lírica y su estilo es la poesía. Uso el término “relato” para indicar que hay alguien que está contando, a través de Sal 139, su experiencia de encuentro con el Misterio.

⁴ Luis Felipe Pondé, “A filosofía diante de D’us – Um fragmento inacabado”, en *Nas Teias da Delicadeza – Itinerários místicos*, Faustino Teixeira (organizador), São Paulo: Paulinas, 2006, p.18.

narrador. La experiencia mística es inefable. Sin embargo, el esfuerzo de comunicarla, más allá de que sea a través de un simple balbuceo, se vuelve una contribución para que otras personas se identifiquen con tal relato místico y descubran sus propias e inéditas experiencias. El relato místico no aumenta el conocimiento teórico de quien lo comunica, como tampoco lo hace con el lector o lectora. Su función es la de un espejo, donde cada persona puede verse reflejada en su propia originalidad.

Interpretando el Sal 139 como un relato místico, lo sitúo dentro de dos contextos: 1º El contexto literario y religioso del Oriente Medio, con su lírica poética de cuño religioso y, de esa manera, evidencio su perspectiva multicultural. 2º Percibo que el Sal 139 hace parte del quinto bloque de los Salmos (107-145), donde predominan los cantos de alabanza que sustentan la esperanza post-exílica. Incluso, el Salmo que marca la apertura de este bloque (Sal 107) está cargado de paralelos con el 2º libro de Isaías: Cf. Sal 107,10 e Is 47,7.22; Sal 107,33 e Is 42,15; Sal 107,35 e Is 41,18. Hechas estas observaciones, me detengo en el Sal 139,13-16, invirtiendo su orden:

14. *¡Yo te celebro por tanto prodigio,
y me maravillo con tus maravillas!
Conocías hasta lo profundo de mí ser.*
13. *¡Sí! Pues tú formaste mis riñones,
tú me tejiste en el seno materno,*
15. *mis ojos no te eran escondidos,
cuando yo era hecha, en secreto,
tejida en la tierra más profunda⁵.*
16. *Tus ojos veían mi embrión
y en tu libro están todos inscritos,
los días que fueron fijados...*

Tal vez esta sea la experiencia fundante de este poema lírico. Se trasluce en este pequeño bloque la consciencia de ser no solamente creatura, obra del artista del universo, sino de ser habitada por la propia Divinidad. El verbo conocer (v.14c) conlleva ese sentido relacional de profunda intimidad. Profunda es, también, la ligación con la tierra, como en Gén 2,7: “E hizo Yahvé Dios al *Adam* del polvo de *adamat* y sopló en sus narices aliento de vida”. Aquí se trasluce la creación del ser humano como obra artesanal, tejida de arcilla. El ser de la tierra (*Adam*) es un personaje colectivo. Todo ser vive de la tierra (*adamat*). Una traducción literal de Gén 3,20 puede ayudarnos a percibir la conexión que el compositor (o compositora) del Sal 139,13-16 hace con el misterio de la vida que surge a partir de la madre tierra: “El ser de la tierra llamó a su mujer Vida, pues ella es la madre de todos los vivientes” (Gén 3,20).

Esta experiencia mística nace de la consciencia de que todo está ligado, de que hay una sabiduría inmensa, construida permanentemente en su propia existencia y en la vida del universo. Es una construcción artística, entrelazada, hecha de arcilla y soplo, de tierra y aliento, de barro y de viento. La persona que narra esta experiencia no puede dejar de extasiarse frente a la grandeza de la creación: “¡Pera mí, qué difíciles son tus proyectos, Dios mío, su suma es muy grande! ¡Si los cuento... son más numerosos que la arena! ¡Y si me despierto, todavía estoy contigo!” (v. 17-18).

⁵ Biblia de Jerusalén, 9ª edición revisada, São Paulo: Paulus, 2000, p.1104. Pese a que el texto hebreo está en masculino, asumo la postura de una mujer que se apropia de la Palabra y se vuelve sujeto de su interpretación.

3. La mística de los ojos abiertos

El rescate de las experiencias místicas en la era medieval está muy de moda en los cursos de post-graduación en Ciencias Religiosas. Pero, no siempre las investigaciones consiguen ir más allá de las historias personales de místicos y místicas, mostrando su percepción de la vida, su sensibilidad frente a un mundo herido y enfermo. El dolor de los pobres e inocentes, la represión contra las personas que reclaman justicia y derechos iguales para todos, pueden ser, de repente, una ayuda para ver y analizar una realidad maquillada por el poder del capital que controla los medios de comunicación. ¡Entrar en contacto directo con la realidad, inserta en medio de personas bien concretas, cuyos cuerpos podemos tocar, cuyo dolor penetra nuestras entrañas, y ver que cubre y esconde la realidad caída! ¡Ver de cerca el dolor de los cuerpos indefensos, escuchar el gemido de la madre tierra, escuchar sus clamores que nos despierta de la apatía y nos da un sobresalto!

Una mística de ojos abiertos es consecuencia de ese encuentro con lo real, con los cuerpos crucificados por el sistema excluyente del mercado global. Esa aproximación comprometida con la vida de los pobres, posibilita una comprensión más profunda del misterio de la vida, superando la vieja e ideológica visión del misterio como algo que no podemos penetrar. La sensibilidad frente al sufrimiento, la atención respecto a la agudeza del misterio que lo habita y lo envuelve, llevó al compositor del Sal 139 a admirar y a contemplar la creación, así como a percibir todo su significado para la vida humana. Pero, algo ocurre al interior de esa persona. Ella toma posición. ¡Se define! Asume una postura coherente frente a todo lo que vio y oyó (v. 19-22).

4. Ver el conjunto de la experiencia

Es justamente este final del Salmo 139, con el relato de la experiencia de sufrimiento y de persecución (v. 19-22), que ayuda a percibir la mística de ojos abiertos, relatada a través de este poema o himno. Muchos salmos brotaron de la experiencia individual o colectiva del dolor, del sufrimiento, de la contradicción. Son los salmos de lamentación o súplica. No me voy a detener en la variedad de esas experiencias. Basta decir que casi un tercio de los Salmos bíblicos pueden ser catalogados como lamentación o súplica. Pero, el Sal 139 siempre es puesto entre los Salmos de alabanza. Hubo hasta una tendencia a dejar de lado la lamentación presente en los versículos 19-22 e ir directamente a los versículos 23-24. Pienso que este relato místico contiene todos los elementos existenciales, con sus sentimientos y vivencias contradictorias. Es con esta perspectiva que procedo a presentar la estructura del Salmo 139 y, en seguida, a analizar sumariamente el conjunto de la experiencia narrada.

Estructura concéntrica del Salmo 139

- A. Presencia íntima, sabia y tierna de Dios en lo más profundo del ser (v. 1-5).
- B. La experiencia de la Alteridad total (v. 6).
 - C. Todo el universo está lleno de la Presencia de Dios (v. 7-12).
 - D. Relato místico del sentido de la propia existencia (v. 13-16).
 - C. Éxtasis frente a la grandeza de la creación (v. 17-18).
 - B'. Lamentación por la arrogancia de los poderosos (v. 19-22).
 - A'. Regreso al comienzo, con las mismas palabras, pidiendo el discernimiento (v. 23-24).

Pese a que el texto del Salmo 139 presenta serias dificultades en su original hebreo, paso a tomar su versión en la Biblia de Jerusalén⁶ y en la traducción revisada de Almeida⁷ para hacer un análisis de su contenido, según la estructura que encontré. Al leer y releer este texto, percibí una estructura concéntrica que resalta, exactamente, en los versículos 13-16, ya comentados en el ítem 2 de este artículo, cuyo subtítulo es: "El Salmo 139 es un relato místico". Paso, entonces, a comentar el conjunto del texto, percibiendo el vínculo entre los versículos y los nuevos sentidos que van surgiendo.

A. El Sal 139 comienza con expresiones que narran el descubrimiento de la Presencia de la Divinidad en lo más profundo del propio ser. Una presencia que no solamente siente y conoce, sino que abraza y protege (v. 1-5).

B. Al mismo tiempo en que el salmista se admira por vivenciar tal intimidad del Misterio, habitando su yo más profundo, él contempla la Sabiduría presente en el universo, y hace una experiencia de la Alteridad total (v. 6).

C. Intenta escapar de esta Presencia que la abruma, pero no lo consigue. Recorre las inconmensurables distancias planetarias, pero es alcanzada amorosamente por Dios, que la toma de la mano y la sostiene. Descubre, entonces, que todo el universo está lleno de la Presencia de Dios (v. 7-12).

C'. Experimenta, entonces, un éxtasis frente a la grandeza de la creación. Siente espanto, asombro, admiración que rebasa toda capacidad intelectual de poder comprender y explicar lo que experimenta. La grandeza y diversidad del cosmos la lleva a extasiarse delante de la densidad del Misterio que lo creó. Al intentar penetrar en la comprensión del misterioso universo, la persona llega al encuentro del propio Dios (v. 17-18 Cf. Eclo 18,4-7; 43,27).

B'. La experiencia mística fue tan bonita que hace aparecer el contraste doloroso. Presentes en la realidad están aquellos que dominan y aplastan a los amados de Dios, que destruyen su obra, que se imaginan con todos los poderes para destruir la vida, destruir y degradar la naturaleza, como si fuesen dueños del mundo. El salmista lamenta la arrogancia de los poderosos (v. 19-22)

A'. La conclusión de este Salmo es un regreso al comienzo, usando y repitiendo las palabras 'sondear' y 'conocer', con las cuales comenzó a compartir su experiencia mística. Pese a que la repetición sea una de las características de la poesía hebrea, puesta en este extremo de la estructura concéntrica, contribuye en la percepción del sentido principal del Salmo 139, que se encuentra en el centro de la estructura (v. 13-16). Y termina con un pedido de discernimiento, para poder seguir el camino de la vida en plenitud (v. 23-24).

Conclusión

Hay en el Salmo 139 algo de la sabiduría antigua, con su visión contemplativa del cosmos. En las antiguas tradiciones. Las niñas eran educadas para que aprendan a observar, ver, admirar la vida en sus manifestaciones pequeñas o grandes. No solamente aprendían a maravillarse delante de la naturaleza, sino también a cuidarla como a su propia casa. Sería interesante rescatar antiguas visiones de los pueblos originarios, para mirar la situación de nuestro planeta Tierra hoy, frente a la amenaza del calentamiento global. Frente a la escandalosa e incoherente destrucción de los bisques y de los ríos. Escuchamos no

⁶ Citada en la nota anterior.

⁷ *Biblia Sagrada (A)*, versión revisada de la traducción de João Ferreira de Almeida, Brasilia: Sociedad Bíblica del Brasil, 1969, 929p. + 309p.

solamente el clamor que viene del vientre de la tierra, sino también los gemidos de sus hijos. El sufrimiento de las comunidades indígenas que en ella habitan, de los ribereños y de todos los campesinos preocupados por las enormes empresas y represas que van surgiendo en su medio ambiente, asustando a los animales de la tierra y de las aguas.

Con sus tradiciones comunitarias, los grupos originarios pueden ser vistos como grupos humanos frágiles y desconocidos. Pero sus resistencias frente a las amenazas de destrucción del medio ambiente revelan que existe una fuerza misteriosa de vida, presente en esos grupos, en todo el universo y en cada ser. Una lectura contextualizada de la Biblia también ayuda a descubrir que todo en el mundo está relacionado, que una cosa depende de la otra y que en el centro de todo está la armonía de la vida, en un permanente dinamismo de ciclos entrelazados, congregando personas y grupos. Esta es la maravillosa y misteriosa obra artística de Dios, en permanente movimiento, en continua creación.

Referencias bibliográficas

- BARROS, Marcelo. O Advento da 'Amorosidade', <http://www.cebi.org.br/noticia.php?secaoId=8¬iciaId=1621>, 04/12/2010, 9:16 h
- Biblia de Jerusalén, 9ª edición revisada, São Paulo: Paulus, 2000
- Biblia Sagrada (A)*, versión revisada de la traducción de João Ferreira de Almeida, Brasilia: Sociedad Bíblica del Brasil, 1969.
- BUELTA, Benjamín Gonzales, sj, "Ver o perecer" Mística de ojos abiertos, Santander: Sal Terrae, 2006.
- MANSUR, Vinicius. *Dinheiro que dá em árvore*, <http://www.brasildefato.com.br/node/5315>, 16/12/2010
- PONDE, Luis Felipe, "A filosofia diante de Deus – Um fragmento inacabado", en *Nas Teias da Delicadeza – Itinerários místicos*, Faustino Teixeira (organizador), São Paulo: Paulinas, 2006.
- SWIMME, Brian. *El corazón secreto del cosmos*, Buenos Aires: San Pablo, 1997

Mercedes Lopes
 Capitão Teles, 439
 Mesquita – RJ Brasil
 CEP. 26551-190
 lopesmercedes@hotmail.com

Escucha la voz de Dios en la hora de los pobres

Resumen

El tema de este texto es la experiencia de Dios a partir de la realidad de recolectores de materiales reciclables, con una expresión de vida reconocida entre ellos como de fundamental importancia: “basura es vida”. El texto de referencia nos viene del Antiguo Testamento, está en el Cántico de Ana (1Samuel 2,1-10), donde el pobre es referencial para la acción de Dios, que lo “retira del basurero”.

La realidad ecológica es un desafío para todos nosotros, en el sentido de preservar la creación de Dios que nos es ofrecida, y que hoy es presentada como un desafío para nuestra espiritualidad y acción pastoral. La lectura de ese texto nos ayuda a percibir la acción de Dios y la acción de los hombres en el sentido de reconocer la necesidad de cambio en el cuidado de la vida y del cosmos, mundo que es nuestro y que requiere de nuestro cuidado.

Las palabras de los recolectores y la expresión de Ana nos ayudan a tomar consciencia de la importancia de nuestros cuerpos, de nuestra vida, en el mundo y en el momento en que estamos. El “Eco” que la Palabra de Dios y la palabra de los hombres trae nos cuestiona sobre las relaciones interpersonales y sociales y en la construcción de un proyecto diferente de cuidado de la vida y del mundo.

Palabras-clave: Palabra, basura, vida y cuidado.

Abstrat

This paper revolves around the experience of God from the reality of recyclable materials' collectors, with an expression of life among them recognized the fundamental importance: "Garbage is life." The reference text is the Chant of Hannah (1 Samuel 2:1-10), which was extracted from the Old Testament. In this passage the poor are the reference for God's action, once He removes them from the dunghill.

The ecological reality is a challenge for all of us in the sense of preserving God's creation. Nowadays this has been presented as a challenge to our spiritual life as well as pastoral care. Reading this text helps us to understand God's and men's action so as to recognize the need for change in dealing with life and the cosmos, the world is ours and for that reason it requires our care.

The speech of the garbage collectors and the expression of Hannah help us to realize the importance of our bodies, our lives, the world and the moment we are living. The "Echo" of the Word of God and men's speech make us question ourselves about our interpersonal and social relations. In this way it is possible to think about the construction of a different way of caring about life and the world.

Keywords: word, garbage, life and care.

¹ Es profesor auxiliar de enseñanza en la Federación de Facultades Celso Lisboa, en el área de Filosofía. Y maestro en Letras y Ciencias Humanas por la UNIGRANRIO - Universidad de Grande Rio. Es especialista en Teología Bíblica por la Escuela Superior de Teología, EST - RS. Da asesoría a la Diócesis de Nova Iguaçu y al CEBI RJ en el área de formación bíblica. Trabaja como asesor pedagógico en el CEAP - Centro de Articulación de Poblaciones Marginadas, en la formación de profesores de Enseñanza Fundamental y Media, en el área de Historia y Literatura de los afro-descendientes. Desarrolla proyectos sociales de generación de ingresos y trabajo alternativo. En el área de recolección selectiva de basura no-perecible, desde 1993. Es bachiller en Teología - IFTPS - Seminario Diocesano Paulo VI - Nueva Iguaçu - RJ/Universidad Metodista de São Paulo - São Bernardo - SP - Brasil, y bachiller en Filosofía - IFTPS - Seminario Diocesano Paulo VI - Nueva Iguaçu/ Universidad Santa Úrsula - RJ. Está cursando pos-graduación en Docencia en la Enseñanza Fundamental y Média, en la Universidad Cândido Mendes - RJ.

Introducción

Este texto trae la reflexión del misterio de la vida que se hace presente en la experiencia de los pobres, de crear alternativas para la generación de trabajo e ingresos, rescatando lo que el mundo produce y la manera tan absurda de desperdiciarlo. Vamos a rescatar la experiencia de Dios que se hace, en la vivencia real del lugar más desconsiderado, la basura. Entre los recolectores de materiales reciclables de Jacutinga, Municipio de Mesquita, Río de Janeiro, Brasil una expresión de volvió motivación para el trabajo comunitario, nacida y cultivada en una CEB (comunidad eclesial de base) en la Diócesis de Nueva Iguazú: ¡Basura es vida! La fundamentación bíblica que motivó a la relectura de esa experiencia comunitaria de fe, en dimensión ecológica, vino del Cántico de Ana.

El texto apunta al pobre, que es reconocido en medio de la basura, y es allí donde la acción del Dios de la vida se vuelve posible reciclando, transformando, liberando. La acción de Yahvé y el espacio donde el pobre está, transforma la realidad material y humana, colocándolo en un lugar de honra y distinción.

Vamos a releer el texto de 1Samuel 2,1-10, a partir de la vivencia del Grupo de recolección Selectiva COOPCARMO (Cooperativa de recolectores Nuestra Señora del Carmen). Esto que se inició como una experiencia comunitaria y que evolucionó en una cooperativa de trabajadores de materiales reciclables, tiene como referencia el trabajo humano como participación en la obra creadora. El texto es ilustrado al final con el testimonio de Jupira, pobre, recolectora y portadora del virus del SIDA, que nos presente el sentido de erguirse como pobre. Es una realidad alternativa de generación de ingresos, que se presente como una dimensión profunda de naturaleza ecológica, como modelo para muchos municipios para el cuidado de la vida y de la naturaleza.

La basura y la actualidad

La basura que cultural e históricamente, en las prácticas sociales, educacionales y hasta en políticas públicas, era considerada como desperdicio, innecesario, descartable y hasta problema, va a ser tratada en este texto desde una comprensión nueva y en un referente diferenciado. Una óptica distinta es posible, donde el ser humano es el protagonista de su nueva visión, como desafío para la modernidad en el cuidado de la vida. La basura vista como generadora de vida, rescatadora de la dignidad, solución e instrumento, materia prima (materia hermana)², como posibilidad de una vida digna, justa y respetuosa de tantos que son reconocidos como excluidos.

La basura hoy puede ser vista como indicadora y promotora de una nueva visión de la posibilidad innovadora de relaciones creativas y dignificantes para la humanidad. Hombres y mujeres de la más baja clase social, que muchas veces y por diversas circunstancias se mezclan con el material, no son basura, al contrario, en una acción subversiva, transforman la "basura" en material reciclable y así también transforman sus vidas, su realidad, su historia y hasta su mismo contexto social. El contenido de este texto quiere afirmar que ¡la basura e vida!

Asociado la categoría social de estos grupos mencionados, reconocidamente excluidos, los recicladores de Jacutinga son referencia de cambio, por sus acciones que resaltan

² Es la sustancia con que es fabricada alguna cosa. Siempre comprendida como algo extraído de la naturaleza sin antes haber sido utilizada. Aquí, materia prima, en la comprensión del principio generador del trabajo e ingresos, y en el lenguaje solidario, ya fue llamado por los amigos de los recolectores como "materia hermana", a causa de su función social y de cómo es transformadora de las relaciones y concepciones materiales (nota del autor).

que las identidades están en la perspectiva de un nuevo orden social. "Tales acciones resaltan aún más que las identidades están en el orden del día, pues somos en todo momento convidados o intimados a repensar nuestras vidas sociales" (LOPES, 2003, p. 17). Lo que importa es percibir cómo la expresión discursiva de los recicladores, sus palabras en el trabajo de recolección selectiva y hasta su testimonio personal y comunitario, construye su vida, la identidad social y personal, y presenta indicadores de comprensión del mundo o de la realidad más próximamente vivencial de determinados grupos sociales y de su ascenso.³

Esos discursos no institucionalizados nacen de abajo, de la experiencia comunitaria, de la Revelación de Dios. Están repletos de una fuerza mística, marcados por una acción transformadora de la realidad personal y social. Podemos decir que los pobres son constructores de transformaciones sociales, de cambios de mentalidades y de nuevas prácticas populares e incluso de nuevos paradigmas para la educación, formación y acción humanas. Los recicladores, con su práctica de recolección selectiva, son transformadores de la realidad socio-económica, de dimensiones vivenciales cotidianas por la confrontación que presentan en su práctica discursiva ecológica de proporciones educacionales, culturales y hasta políticas. Así ocurrió con el trabajo alternativo en la Cooperativa de Jacutinga en el Municipio de Nueva Iguazú, que se volvió pionera debido a una propuesta desafiante, que continua desde hace casi 18 años como política pública del Municipio de Mesquita. Se verifica la acción de los recicladores como una alternativa para el poder público que no realiza efectivamente acciones de esa naturaleza. Ellos simplemente hacen lo que es característico para el grupo de Jacutinga, que en el proceso de construcción de su acción elaboró un discurso, una ideología que sustentó la práctica y construyó una identidad del recolector. Es una construcción social con una formulación discursiva, marcada por una espiritualidad comunitaria. Esa actuación de los recolectores de materiales reciclables juntamente con personas y grupos solidarios que se identifican con el proyecto de recolección selectiva, nos indica una visión del cosmos a partir de una actitud nueva e diferenciada. De una espiritualidad de la preservación, del cuidado, de la alternativa, de lo posible, de lo nuevo, de lo alternativo, de lo que viene de los pequeños y de abajo. Ella emerge de la vida concreta y en sus límites, que constituye una identidad real de los pobres. Esta vista de abajo, a partir de los pequeños y de los pobres, en la construcción y valoración de identidades que ofrecen una nueva visión de sujetos y prácticas que se enfrentan con tantas otras construcciones que la contemporaneidad presenta⁴. Ella da el fundamento y la base para una relectura de la monarquía y del lugar que el pobre ocupa en la acción de Yahvé, y en la construcción de su liberación.

Las palabras que rescatamos son mucho mayores que los discursos establecidos en los medios de comunicación. De ahí la posibilidad de comprensión del contraste entre dos polos diferenciados. El discurso ecológico de los medios de comunicación, por un lado, en un mismo contexto, la vida del reciclador que es expresiva por su acción⁵.

³ Varios autores (Giddens 1992; Giddens, Becke Lash 1997; entre otros) apuntan que la necesidad de estudiar las identidades sociales se explica por el gran momento de reflexión que vivimos en la vida contemporánea, en lo que algunos llaman de modernidad tardía, sobre los modos actuales de experimentar la vida social o las nuevas identidades sociales que se presentan (LOPES, 2003, p.17).

⁴ Aquellos que escriben la historia vista desde abajo no sólo proporcionan un campo de trabajo que nos permite conocer más sobre el pasado: también vuelven claro que existe mucho más, que gran parte de sus secretos que podrían ser conocidos, aún encubiertos por evidencias inexploradas. De ese modo, la historia vista desde abajo mantiene su aura subversiva (BURKE, 1992, p. 62).

⁵ Se puede decir, por lo tanto, que las capas excluidas tienen acceso a las identidades locales en cuanto las élites tienen acceso a identidades trans-globales: "algunos de nosotros se vuelven plena y verdaderamente 'globales': algunos se fijan, en su 'locali-

Al rescatar las palabras significativas del discurso de los recicladores (sabiendo que sus formas discursivas no son reconocidas dentro de los patrones formales del lenguaje) se reconoce el proceso de identidad que se ve construyendo desde las bases, en las periferias, por debajo, en los fundamentos. De esta forma traen la Palabra de Dios a su existencia y la existencia del mundo que los rodea y que puede ser cambiado por sus manos que recogen la basura. Ese mundo no es reconocido ni valorado completamente, en la totalidad de su materia prima, en su objeto de producción, en su trabajo y en su sujeto.

PALABRA DE DIOS: 1Samuel 2,1-10

El cántico de Ana ilumina la realidad y encanta al mundo de los pobres

La basura no es un tema actual en la Biblia, no era un problema de la época, ya que otros temas, de otras categorías sociales, fueron ocupando su espacio en la lectura bíblica. Podemos entender la lectura de la Palabra de Dios en la perspectiva ecológica, percibiendo el papel que ocupa el recogedor, así como otros sujetos que fueron ocupando su espacio en una dimensión bíblico-teológica⁶.

El texto propuesto de 1Samuel 2,1-10 es la expresión “muladar” del hebreo, que significa basura, para nosotros es una indicación de la necesidad de releer el texto en perspectiva del erguimiento del (acción de erguirse el) pobre que ahí vive o que de ella vive. La importancia está en la expresión que determina el lugar social de la acción de Dios y en la lectura que Ana hace de esa acción en favor de los pobres. Lo mismo entendemos de la lectura de la CEB, que en el contexto de generación de trabajo e ingresos percibe la fuerza que el pobre tiene en su experiencia de vida y de fe⁷.

Es importante destacar, de manera especial, la relación entre los versículos 8 y 10. El versículo 8 dice: “levanta del polvo al débil y de basura al indigente, para hacerlos sentarse con los nobles y colocarlos en un lugar de honra, porque a Yahvé pertenecen los fundamentos de la tierra, y sobre ellos colocó al mundo”. Y el versículo 10: “Yahvé, sus enemi-

dad’ - prueba que no es ni agradable ni soportable en un mundo donde los ‘globales’ dan el tono y hacen las reglas del juego de la vida” (Bauman 1999, p. 8) o de los discursos bajo los cuales vivimos. O incluso, “ser local en un mundo globalizado es señal de privación y degradación social” (Bauman 1999, p. 8). Estas cuestiones re-posicionan la cuestión de las identidades sociales en otros términos, atravesando, por lo tanto, la clase social, el género, la raza, la sexualidad, la edad, la vida profesional etc., así como también corroboran, más de una vez, la relevancia de esta temática actualmente (LOPES. 2003, p.18-19).

⁶ En lo que respecta a la religión, ya debe haber surgido la pregunta por la presencia de las personas negras en la historia de la salvación, anunciada por la Biblia, en especial de la mujer negra. Sabemos que la Biblia es un conjunto de libros que expresan las experiencias de Dios con su pueblo. Experiencias vividas, narradas y sólo posteriormente escritas. Lo que significa que ella fue sometida a diversos procesos de organización, aumentos, cortes según determinadas visiones del mundo, de Dios y de las personas. Son esas visiones las que determinarán y aún determinan la inclusión o exclusión de algún grupo, de algunas personas, de la cultura y del género en la Biblia; que ocultan la presencia de mujeres como precursoras del nuevo y les distorsionan la identidad. Tomando esto en cuenta, podemos pensar que lo mismo ocurrió y ocurre con la persona negra en la Biblia, por medio de la acción preconcebida de religiosos, estudiosos, traductores, comentaristas que: 1) no utilizan en las liturgias textos que presenten negros y negras en la historia cristiana de la salvación; 2) omiten o niegan, en sus estudios, informaciones sobre importantes personajes negros en la Biblia; 3) niegan que Egipto haya estado o esté formado por personas negras y, lo que es peor, 4) asocian el pueblo y la cultura afro al demonio y al mal, reforzando preconcepciones, justificando segregaciones y esclavitudes, utilizando, fuera de contextos, ciertos trechos de la Biblia. Por eso, es importante que, semejante al niño descrito en este texto, no nos contentemos con la primera impresión de las cosas y comencemos a preguntar por la presencia de negros y negros y de tantas otras personas que fueron y son silenciadas en los sótanos y mazmorras del sistema patriarcal y racista. Sin embargo, no podemos contentarnos con respuestas superficiales, dadas de forma ajena y preconcebida. Debemos ir más allá, procurando saber que papales ellas ocuparon, entender las razones por las cuales negros y negras fueron y son discriminadas. En ese camino, podemos reconstruirles la voz, el rostro, el cuerpo, es decir, rescatar la plenitud de la dignidad humana de la persona negra (RODRIGES. 2006, p. 13-14).

⁷ El pueblo ha descubierta que la palabra de Dios no está sólo en la Biblia, sino también en la vida. Con la ayuda de la Biblia, descubre dónde y cómo Dios habla hoy a través de los hechos. Para muchos, la Biblia llega a ser el primer instrumento para un análisis crítico de la realidad que hoy vivimos (MESTERS. 2006, p.9).

gos son destruidos, el Altísimo truena contra ellos. Yahvé juzga los confines de la tierra, da la fuerza a su Rey y eleva al frente a su Ungido". Los versículos reflejan la acción de Dios en favor de los pobres y el lugar que los pobres ocupan en el Plano de Dios, en el proyecto de su reinado. El pobre aquí es tratado como noble. La inversión del lugar, en este contexto el débil, el indigente tiene trono. A él es atribuido un símbolo de poder y de fuerza.

Vale destacar también la participación humana femenina, en la figura de Ana. La mujer que profiere, con sabiduría, la oración del lugar de los pobres. Invirtiendo también la posición, asumiendo un lenguaje de trono. En el versículo 1 "Mi corazón exulta en Yahvé, mi cuerno se eleva a Yahvé, mi boca se abre contra mis enemigos, porque me alegro en tu salvación" y al final del versículo 10 "Yahvé de fuerza a su Rey y eleva la frente de su Ungido". El corazón de Ana que exulta, la boca que se abre y su cuerno que se eleva a Yahvé, está en paralelo con el cuerno de su ungido; así subvierte la monarquía. Esa expresión es típica de los nobles y de los ungidos. Ahora el pobre, el pequeño es ungido y tiene la fuerza que Yahvé da al Rey. De manera diferente, Ana usa una expresión de profunda importancia: "mi corazón exulta en Yahvé y mi cuerno se eleva a Yahvé, porque me alegro en su salvación", no más en favor de la monarquía, sino de la mujer y del pobre. La expresión de Ana, el cántico de los pobres viene del corazón del culto de la salvación y así asume la actividad, el lugar y la posición de los reyes, del cuerno que se eleva.

Reflexionar este tema en la lectura bíblica sigue el propósito de que la relectura bíblica en Brasil y en América Latina indica, en la óptica del pobre, del excluido, del pequeño y, porque no, de los recicladores y recogedores⁸. Son desafíos y ejes que, como preguntas y respuestas, parten de un pueblo que tiene rostro y nombre, que está en la vida, en medio de la basura y está en la Biblia, en medio de las palabras.

Una propuesta de exégesis

La exégesis del texto de 1Samuel 2,1-10 nos ayuda a comprender lo que fue afirmado antes, presentando las dimensiones bíblicas dentro de cinco ciclos.

Primer Ciclo: la dimensión de la acción

Quién actúa: Es Yahvé. Su acción es levantar del polvo, de la basura, del muladar.

Para quién actúa: Para el pobre, el necesitado, el débil, el indigente y para el Universo.

Con el objetivo de: Levantar al débil, al pobre y hacerlo sentar con los nobles y colocar un lugar de honra y distinción. Acción fuertemente acentuada para el pobre. La creación, colocar el mundo sobre los fundamentos de la tierra, porque a Yahvé pertenecen los fundamentos de la tierra. Acción fuertemente acentuada para el universo.

Local: el Templo. Lugar de culto, pues se trata de un texto litúrgico.

Caracterización de los agentes: Yahvé es quien levanta y hace sentar. A Él pertenecen los fundamentos da tierra.

Caracterización del paciente: el caído.

⁸ Hoy tenemos que destacar algunos ejes que están movilizando a las personas y recuperando un poco la visibilidad de los movimientos sociales y populares: f) Los variados y diferentes frentes ecológicos. Con un enorme avance, a partir del ECO-92. l) los diversos movimientos localizados que continúan batallando por trabajo, salud, educación, morada y transporte. Son esos los desafíos que nos llevan a preguntar cuál es el papel de los nuevos sujetos históricos, aquello que se llama "pueblo", eje que estructura el movimiento popular. ¿Cuál es nuestra respuesta? ¿Cuáles son nuestros desafíos en todo esto, para la lectura bíblica y cómo estamos respondiendo a esos desafíos? (MESTERS, OROFINO, 2006, p.14 y 15).

Acción en el tiempo y en el espacio: Levantar, hacer sentarse y colocar; corresponden a una acción incompleta.

Pertenecen y colocó corresponden a una acción completa.

Muladar, polvo, la basura en contraste con el lugar de los nobles, el lugar de la honra.

Segundo Ciclo: dimensión teológica

Yahvé, Señor del mundo, levanta al pobre con justicia.

Tercer Ciclo: dimensión psico-social

El objetivo de Yahvé: Liberar, actuar con justicia.

El motivo de Yahvé: Él es el señor del mundo, cumple la promesa de herencia, para honrar al pobre.

Relaciones afectivas: Acoger por compasión.

Cuarto Ciclo: dimensión socio-cultural

“Cántico popular de la época monárquica. Redacción josiánica, simboliza al pueblo sufrido en su larga espera por vida y justicia. Representa la caída de un régimen político (tribalismo) y el surgimiento de la monarquía”⁹.

Quinto Ciclo: Relectura de la acción

La basura no es el lugar del pobre. Los pobres deben ser los elaboradores conscientes del proceso de liberación. El trono debe estar al servicio de la justicia. La importancia del protagonismo de los pobres.

Profundizando 1Samuel 2,1 con relación a 1Samuel 2,10

Es de especial importancia en esta lectura la acción de Ana que profiere este cántico. Ella rehace y traduce en este texto la esperanza de los pobres en una actitud de exultación en Dios a causa de su acción a favor del pobre. Ella reconoce la acción de Dios y reproduce en esa literatura la posición y el lugar que el pobre ocupa en el proyecto de Dios. Él va ser erguido¹⁰.

Los verbos destacados al inicio y en la conclusión de este texto acentúan de manera evidente la comprensión que la mujer tiene de su relación con Dios y con el caído. En la relación con Dios, Ana declara que su corazón (que es fuente de vida, de sentimientos y de amor) **exulta** en Yahvé, que el cuerno (que es señal de poder y de fuerza) se **eleva** a Yahvé y proclama que se **alegra** con la salvación que viene Yahvé. Al mismo tiempo en que es capaz de **abrir** la boca contra los enemigos, postura profética de denuncia de las desigualdades, de conformidad con la acción de Yahvé, que destruye a los enemigos y truena contra ellos, juzgando los confines de la tierra. Toda esta acción es en favor del pobre, que en el cántico es reconocido como ungido. Ese paralelo del texto es sustentado en la centrali-

⁹ DIETRICH, Luís J.; NAKANOSE, Shigeyuki; OROFINO, Francisco. *Comentário bíblico A: Primeiro Livro de Samuel: Pedir um rei foi nosso pecado*. Vozes/ Sinodal, 1999. p. 53.

¹⁰ El cántico de Ana (1Sm 2,1-10) muestra que la conciencia y el discernimiento, delante de esa gran transformación, debe ser hecho a partir de los pobres y débiles, y en favor de ellos. En ese cántico, tenemos el deseo del pueblo para que Dios liberador continúe al lado de los que siguen su proyecto. En otras palabras, así como el nuevo sistema se imponía, si el rey fuese fiel al proyecto de Yahvé, defendiendo al pueblo frente a los enemigos externos y organizando la sociedad conforme a la justicia, los pobres y los débiles podrían tener esperanza. Podemos decir que, en este cántico, se celebra la presencia y la voz de Yahvé dentro de y a partir de la situación de los marginados (STORNIOLIO y BALANCIN, p. 13-14).

dad del versículo 8, pues Yahvé levanta del polvo el débil, y del muladar al indigente, para hacerlos sentarse con los nobles y ponerlos en un lugar de honra, cantado por un representante de estos honrados.

Un elemento especial que se destaca, es que este cántico de realeza se pone en los labios de Ana, en los labios de una mujer. El lenguaje de la realeza, así como el símbolo del cuerno son apropiados para ella, pues se vuelve en legítima representante de la clase de los pequeños. Ella traduce de manera fiel y auténtica la acción de Dios a favor del pobre. Acción concreta en la basura. Porque a Yahvé pertenecen los fundamentos de la tierra, frente al proyecto de la Monarquía. Contrariamente, no pertenece a la Monarquía, que no reconoce a los pobres. La acción de la élite monárquica no está en la basura, sus proyectos no se realizan entre aquellos que están en la basura. “El pobre, el oprimido, el último no va a esperar más a que alguien lo salve, sino que redescubre que él mismo es salvador-liberador. La liberación no alcanza al pobre mediante otro, sino que es alcanzada por la medición del mismo pobre¹¹. Diferente es la acción de Yahvé que en su acción en el versículo 4 quiebra el arco de los poderosos, y llena de fuerza a los debilitados.

La forma literaria es marcadamente femenina, con expresiones profundamente liberadoras y rescatadoras de la vida¹². Es dicho por una mujer representante de los pobres. Tiene algo en común entre Dios y los pobres. “El cántico de Ana termina con otra referencia en la frente (cuerno): ‘Yahvé levanta la frente de su ungido (Mesías). La misma palabra al comienzo y al final del cántico, llama la atención’¹³. El texto se destaca por esa composición concéntrica que nos conduce a la acción liberadora de Dios. “El Cántico tiene una composición concéntrica, muy común en estos casos. Eso hace que nuestros ojos busquen, en el corazón del texto, el ‘objetivo’ al cual el autor nos quiere conducir”¹⁴.

- a. *La frente alta de Ana (1a)*
- b. *La victoria contra los enemigos (1b)*
- c. *Dios roca y firmeza (2-3)*
- d. **La acción liberadora de Dios (4-8a)**
- c. *Dios firmeza de la tierra (8b)*
- b. *La victoria contra los enemigos (9-10a)*
- a. *La frente alta del ungido (10b)*¹⁵.

Sólo de la boca de una mujer, representante de los pobres, puede salir una expresión como la que Ana reproduce en el versículo 5 del cántico: “Los que vivían en la hartura se emplean por comida, y los que tenían hambre no necesitan trabajar. La mujer estéril da a luz siete veces, y la madre de muchos hijos se seca”. La expresión femenina se destaca en el Antiguo Testamento y en nuestro estudio revela la importancia del protagonismo de la mujer¹⁶. Esa presencia es aquí destacada en la profecía del Antiguo Testamento en la voz

¹¹ GALLAZZI, Sandro, RIZZANTE, Ana Maria. O Pobre, o Messias-Ungido. En: CEBI (org.). Reflexos da brisa leve. Belo Horizonte: CEBI, 1991, p. 55.

¹² “Frente alta” (literalmente “cuerno alto”). El símbolo cuerno es un símbolo cargado de fuerza y de poder. Es característica de Dios (2Sam 22,3; Sal 18,3; Sal 112,9). En Lc 1,69 y Ap 5,6 se dice de Cristo. Es característica de los reyes (Eclo 47,11; Sal 89,25; Sal 132,17; 1Re 22,11; 2 Cfr. Ap 12,3; 13,1.11; 17,3.16...) Es característica también del pueblo (Sal 148,14; Sal 89,18; Ez 29,21; Miq 4,13). Pero esta es la primera y única vez que este símbolo de fuerza y poder sea dicho de una mujer (GALLAZZI y RIZZANTE. 1991, p. 55-56).

¹³ GALLAZZI, Sandro; RIZZANTE, Ana Maria, 1991. p. 56.

¹⁴ GALLAZZI, Sandro; RIZZANTE, Ana Maria, 1991. p. 56.

¹⁵ GALLAZZI, Sandro; RIZZANTE, Ana Maria, 1991. p. 56-57.

¹⁶ Muchas veces también es la mujer (la madre) quien da el nombre del niño (al hijo masculino: Ana da nombre a Samuel, Cf. 1Sam 1,20) en las épocas más remotas con más frecuencia que más tarde, cuando eso pasa cada vez más a ser hecho por el padre.

de Ana¹⁷. Y para los pobres, esa profecía es de fundamental importancia en el período histórico que viven ellos, es para los recicladores y recogedores, para todos los que creen en los proyectos de defensa y preservación de la vida, sea del cosmos, del universo, sea de los hijos de Dios. Él invierte y subvierte, revoluciona. Transforma la situación social, rehace la dimensión de la vida y del trabajo.

Explicitación de la acción de Dios

Erguir al pobre, la centralidad del texto en los versículos 4-8a es lo que destaca de este texto, en que la acción de Dios es explícita. La posición de Dios es bien definida. La vida de los pobres es defendida por la acción poderosa de Dios. Los debilitados se llenan de fuerza, la acción de Dios es en favor de los que tenían hambre, de los caídos, de los que estaban en el muladar y de la estéril.

En un lenguaje de vida y con la expresión femenina, releemos la acción de Dios en la basura, en el muladar. Levanta, irgue de la basura al débil y al indigente y lo hace sentarse con los nobles, en un lugar de honra. Para Dios el pobre tiene lugar, él no va a quedarse en el lugar que genera muerte, porque él puede salir, él quiere salir, y Dios quiere que él salga y pueda alejarse de allí¹⁸.

Yahvé levanta la frente de su ungido. Podemos entender en esta relectura cómo quiere Yahvé erguir la frente de los pobres en sus actividades. “Cuando la Biblia habla que Dios irgue la frente-cuerno de alguien se refiere a una acción de Dios que provoca esperanza, que confirma certeza y que apoya a las personas que Él escogió para cumplir una misión”¹⁹.

El pobre, el débil y el indigente de la Biblia, del cántico de Ana, de 1Samuel, tiene una misión. De en medio de la basura, con la presencia de Dios, él tiene esperanzas y certezas confirmadas de ser apoyado. En el corazón del Cántico, y motivo del mismo, está la proclamación de la acción de Dios que se vuelve manifiesto y conocido, que subvierte la situación del pobre y del oprimido, del que sobra, del que resta, la basura. La afirmación del texto es de grandeza y decisivo para cambiar la realidad y la situación personal y colectiva del empobrecido. “Retira de la basura y hace sentar en un lugar de honra”. El pobre y el indigente son herederos de un trono de gloria. Es la alusión a la herencia del pobre. Se trata de la anulación provocada por Yahvé y por los ungidos, mujeres y hombres, pobres y oprimidos, los últimos, los de la basura, del resto de la ciudad.

Como el dar nombre es un acto importante, un estudio sobre la imposición del nombre permite sacar conclusiones sobre la posición de la mujer en el antiguo testamento (GÖSSMANN, 1997. p. 214).

¹⁷ Profetisas existen tanto en el antiguo cuanto en el nuevo testamento, incluso aquellas que no son conocidas por su nombre. Este hecho incontestable no sólo no es suficientemente difundido, sino sobre todo sus consecuencias son muy poco exploradas. Al contrario del sacerdote vetero-testamentario, para cuyo nombre (cohen) ni siquiera hay una forma femenina, existe en el hebreo la forma femenina *nebi'ah* (profetisa) que corresponde al masculino *nabi'* (profeta, probablemente 'proclamador'). Las profetisas surgen en los momentos críticos y decisivos de la historia de Israel (GÖSSMANN, 1997. p. 406).

¹⁸ La posición social de las personas no debe ser considerada fija e inmutable, pues el Señor tiene pleno poder para invertirla. Eso era una buena noticia para aquellos de cuna humilde, acostumbrados a la pobreza, porque, en el caso que busquen al Señor, nunca más serían víctimas de su deprimente situación. De este muladar exalta al necesitado: el monte de basura fuera de la ciudad era refugio de aquellos en profunda dificultad (cf. Jn 2.8, 12). Si el Señor eleva a las personas necesitadas a un lugar de honra, debe ser importante que sus siervos cooperen con su propósito y no acepten el estatus quo.

Porque del Señor son las columnas de la tierra, y asentó sobre ellas el mundo: el sentido general de esas líneas es claro - el Señor estableció las "columnas" de la estructura social y moral de la sociedad (BALDWIN, 1996, p. 64-65).

¹⁹ GALAZZI, Sandro; RIZZANTE, Ana María, 1991. p. 56.

El cuidado con el universo estrategia de vida

El cuidado de la vida se volvió evidente en los discursos de los recicladores, tomando como referencia los tres dichos fundamentales que hacen parte de la práctica discursiva del referido grupo que fuera presentado en el estudio teológico de fundamentación bíblica: “Cuando nosotros lo tocamos en la basura, él deja de ser basura”, “Basura que no es basura” y “Basura es vida, y no negación de la vida” (RIBEIRO, 2007, p.6.9.11)²⁰. Es necesario resaltar la fuerza que las expresiones presentan y que pueden ser comprendidas como contradictorias, sin sentido. Sin embargo, el contenido de esas afirmaciones asumen en la vida y en la historia de esos sujetos que hablan es lo que interesa y lo que da fundamentación a la comprensión de los sentidos y significados para la construcción, la preservación y el cuidado con los cuerpos y con el universo. Es del material, es de la acción transformadora de la materia y de la vida concreta que surgen las afirmaciones con sus sentidos y con sus significaciones.

Para mayor claridad es necesario afirmar que es en la vida y trayectoria del trabajo de recolección y selección, es en la manipulación y utilización del material reciclable, donde el recogedor afirma que la basura deja de ser basura. Es en el ejercicio de su acción y de su práctica histórica, es en el enfrentamiento del mercado, es en la atribución del nuevo valor de lo reciclado en su comercialización donde se hace posible que el recolector afirme vivencialmente, categóricamente y textualmente que la basura no es basura, y que podemos escribir textualmente: ¡La basura no es basura!

Es en la historia de lo cotidiano, paso a paso, es en la vida concreta, asociada al trabajo y al su valor y significado promotor de su dignidad, de su vida donde él puede afirmar que la basura es vida, y podemos semánticamente escribir: ¡Basura es vida! Es necesario comprender el contexto, la situación concreta de la vida donde la basura se vuelve materia prima de trabajo, fuente de ingresos y de ganancia alternativa y de subsistencia. Es expresión de la posibilidad de vida y de sobrevivencia para esa categoría de trabajador, y podemos afirmar ideológicamente: tocado por las manos que trabajan, ¡la basura deja de ser basura!

Esas afirmaciones contribuyen a la comprensión de la vida y trayectoria del trabajo de reciclaje. Es en el ejercicio de la acción y de la práctica histórica, es en lo cotidiano y en la praxis del recogedor donde el sentido de lo erguido se manifiesta con lo que le es propio. Es necesario afirmar que no sólo la vida del recogedor, sino también en la existencia de los otros, en fin, en la vida del planeta es reelaborada la re-significación, a partir de él. Así se percibe cuánto se amplía el discurso del recogedor, y cuánto su lenguaje se vuelve universal partiendo del sentido que tiene inicialmente para él, llegando a espacios más amplios y envolventes. Esa amplitud y cobertura no se consigue solamente por el discurso, sino por la articulación de la praxis y de la mística de la vida.

Reciclar es, así, una actividad alternativa no sólo relacionada a la cuestión imperativa del futuro del mundo, de la humanidad, del ecosistema, sino también frente a la cuestión profunda de desigualdad social, impregnada en la cultura de responsabilidad por el destino de la criatura. Se trata de acoger y encaminar dignamente la vida y la historia, a suerte de hombres, mujeres, en fin, las familias antes destinadas a la exclusión. La evidencia fundamental es que la práctica de los pobres con el material despreciado es alternativa económica para los excluidos, que resulta directamente en una acción recicladora y transformadora de la vida y del universo.

²⁰ RIBEIRO, Obertal Xavier. En: Iahweh levanta do pó o fraco e do monturo o indigente: a reciclagem do lixo como atividade alternativa geradora de vida para o pobre e para o meio ambiente. São Leopoldo: 2007.

Una doble acción de defensa y preservación, una en la vida de hombres y mujeres que tienen nombre, rostro, identidad y proyecto de ciudadanía; otra, en el medio ambiente agredido por la acción depredadora y destructiva de los intereses diversos. Así, la acción de estos agentes sociales, grupos excluidos, en una perspectiva de praxis liberadora presenta diferenciaciones que son referencias importantísimas. Entre otras se destaca que a partir de una praxis liberadora son protagonistas de una consciencia ambiental, y provocan una consciencia social y colectiva que reconoce en la basura, en el material reciclable, un potencial generador de ingreso y de trabajo que no necesariamente necesita ser tratado y trabajado en los vertederos como resto, como sobra. Las personas y el material no necesitan llegar a los basureros. Ellos adquieren una posibilidad recuperadora, reutilizable y reciclable, no sólo de productos, sino de dignidad, de humanidad y de preservación del medio ambiente. Ellos son promotores de un movimiento de consciencia del valor del material inorgánico (basura seca) que debe ser separada de la orgánico (basura mojada). Se crea, así, una cadena de comportamientos nuevos y un modelo de actividades por parte de las personas, que “valorizan lo que no vale” en favor de aquellos y de aquellas que de ello sacan su sustento. Son promotores de una educación nueva que conduce al relacionamiento con el medio ambiente de una forma no predatoria, no destructiva. Son los protagonistas de una práctica económica innovadora, capaz de agregar valor a lo que no tenía anteriormente valor alguno. Son promotores de un relacionamiento nuevo con instituciones, escuelas, empresas, condominios, asociaciones, iglesias, familias, la sociedad organizada, ocupando espacios, promoviendo una nueva consciencia sobre la participación alternativa en la generación de ingresos. Desafía los patrones establecidos de un orden social donde lo nuevo y lo alternativo se vuelven modelo de conducta en favor y en defensa de la vida y de la participación en alternativas de generación de trabajo e ingresos. Son los que proponen un rompimiento con un mirar de desprecio, cuando no pietista, sobre aquellos que viven de la basura. Son los que desafían la participación consciente y el reconocimiento de la dignidad del trabajo, a partir de una red participativa de producción, de utilización de una materia prima re-aprovechable. Son los que promueven el reconocimiento de la dignidad humana donde el mirar al recogedor y a la recogedora no está más asociado a lo desechable, a la basura, sino a un agente social participativo del destino y de la suerte de la humanidad.

El actor social, sea él generador de ingreso, sea preservador de la naturaleza, es el pobre, el que retira de la basura, lo que es reciclable, lo alternativo, lo que es potencial transformador de realidades desafiantes para la actualidad. Al final, no se puede negar la evidencia comprobada, y de la cual no conseguimos más apartarnos, de que gran número de utensilios y materiales de los que disponemos y que la sociedad utiliza, viene de esa cadena productora, de esas industrias que asumen en su política la utilización de materia-prima reciclable. Una nueva cultura que surge, y que tiene en su origen al recogedor y recogedora provenientes de una cultura excluida.

Esta tiene por primero en la cadena al recogedor, al pobre y al pequeño que retira de la basura, con sus manos, su saber, su consciencia y su práctica recolectora el material de su lugar, dándole por así decirlo, una “nueva vida”. “Cuando nosotros tocamos la basura, ella deja de ser basura”.

Relaciones nuevas son posibles

Fue la fe y la experiencia amorosa de Dios y del amor de los pobres y las pobres, vivido en la comunidad, lo que posibilitó retirar del muladar, del resto, la dignidad y la valo-

ración de hombres y mujeres empobrecidos. Dos elementos son fundamentales, de un lado la práctica pastoral y del otro, la actuación solidaria.

En una parroquia marcada por la pobreza, pero empeñada en la solidaridad y en la sincera y verdadera búsqueda de atender las necesidades de los pequeñitos, de los predilectos del Padre, se programaron actividades alternativas generadoras de trabajo y de ingresos, entre ellas la recolección selectiva. A partir de la solidaridad, con los recursos propios, los miembros de las comunidades comenzaron a crear el hábito de re-aprovechar, reciclar el material en casa, en la fuente, y las comunidades se volvieron espacios de recolección selectiva que después, los domingos, en la liturgia, eran llevados a la misa. La basura de la misa. En domingo, en las celebraciones de la palabra y en la misa, en los círculos bíblicos, en la catequesis, el personal se fue organizando y justando el material. Se recogía en carros, con la ayuda de personas solidarias, hasta el desarrollo mayor que significó el involucramiento del poder público y el compromiso con el transporte, debido al gran volumen producido. Al lado de esto crecía la consciencia solidaria, uno de los elementos más importantes para levantar al caído. El concepto de solidaridad aquí es retomado y revisado como actitud, como postura no-caritativa, sino liberadora y promotora de la vida. La solidaridad fue generando o posibilitando el crecimiento de una nueva forma de actuación junto al empobrecido. Solidaridad aquí significa reconocer que él (el pobre) es el promotor de su proceso de levantamiento, dado su trabajo, que quiere, que puede y que va a desempeñar a partir de la confianza que en él es depositada. Solidaridad debe ser traducida aquí como ofrecimiento de posibilidades para desarrollar un trabajo digno de persona humana y no de basura.

El testimonio de Jupira Virginia Galdino, recolectora fallecida en el 2002, muestra el valor de las relaciones humanas, en cuánto vale la vida y su significado. El reconstruir y el restaurar tiene sentido profundo en la vida y en la historia del ser humano, así como construcción de alternativas para la vida. Ponemos a continuación su testimonio, como parte de una biografía y elemento significativo en la construcción de proyectos de levantamiento del pobre, de lectura de la Palabra en la vida. Sus palabras levantan la dignidad e identidad del pobre y de la mujer en la recolección selectiva.

“... Ahí el personal de la iglesia comenzó a preocuparse conmigo. Ahí, de allí en adelante, yo no pasé más necesidad. Pero yo no podía salir para nada. Era fiebre y fiebre, adelgazamiento, yo tenía un cuerpo bonito. Ahí yo ya no tenía cómo más... Mi hija y yo habíamos pasado mucha hambre, vivíamos en un barranco lleno de ratones. Ahí doña María, la mujer de don Juan, fue a hacerme una visita; cuando vio aquello salió despavorida. Yo sin gas, cocinando con leña, sin nada. Ella miró esto y dijo: - Yo me voy a mi casa. Y ella volvió con gas y comida. De allí hasta ahora ya nunca más pasé necesidad, nunca más bebí, ni hacía uso de tóxico y parey. ... Me fui con doña María que me acompañó. Ahí tuve mi primera entrevista. Cuando la doctora dijo que realmente yo estaba contaminada, a mí eso me abrió un agujero en el piso... ahí miré por la ventana del grado y dije así: - ‘voy a matarme’. Doña María me abrazó y se quedó conmigo abrazándome. Ella decía que si era para llorar, que haga lo que quisiera. Ella se vino conmigo y revisó cual era el camino para empezar el tratamiento. Estaba ya saliendo de ahí y sólo tenía como documento la cartera profesional. Ahí ella dijo que para pagar los remedios tenía que tener los documentos para hacer el registro que se renueva cada año. De ahí para acá ya comencé a juntar los papeles, comencé a tomar los remedios, tuve bastante apoyo. Ahí aparecieron el Padre y Doña Claudia en mi vida, aparte de los anónimos, cuántos ángeles que me ayudaron. Yo tengo una vida digna aquí. Gano mi dinero honradamente. ¡Cuando el Padre y Doña Claudia llegaron ya estaba en la hora de hacer una actividad!... Ahora, con todos mis problemas yo me identifico como Jupira. Yo miro mi identidad, mi CPF, que mi silla está allí y es la número 13. Ir a nuestros congresos, asistir a un juzgamiento. Anti-

guamente no, yo pasaba por la calzada del fórum y decía que no podía pasar, aquí no. Ahora yo puedo ir, yo voy a pasar adelante porque es mi lugar. Yo soy ciudadana. Yo tengo el derecho de ir y venir. ¿Por qué yo no puedo pasar allí? ¿Por qué la señora si pasó? Yo soy igual a ella. Llego allá y doy mi identidad, me siento bien. Yo me siento la Jupira. Yo... La basura es mi vida. Mucha vida. Es comprensión. ¡El camino de todos! Cuidaran realmente de dos vidas en una sola. Hicieron dos vidas. En un momento yo pensé en desistir. Ahora no, yo pienso: ¡estoy viva! Quiero ver mis nietos. Quiero verme así: viejita. ¡Y yo, sé que es posible! ¡Sólo depende de mí! Y yo, Jupira, así lo digo nuevamente: ¡La basura es mi vida!²¹ (RIBEIRO. 2007, p. 47).

El valor biográfico narra la trayectoria de un discurso y de la expresividad de la praxis. Nos trae a nosotros una comprensión clara de la actuación de Dios que levanta al pobre del muladar y lo hace sentarse entre los nobles, tanto en el período de la monarquía como en nuestros días.

Referencias Bibliográficas

- BALDWIN, Joyce G. **I e II Samuel: Introdução e comentário.** São Paulo: Edições Vida Nova, 1996.
- Bíblia de Jerusalén.** São Paulo: Paulus, 2003.
- BURKE, Peter (Org.). **A Escrita da História: novas perspectivas.** São Paulo: Editora da UNESP, 1992.
- DIETRICH, Luís J.; NAKANOSE, Shigeyuki; OROFINO, Francisco. **Comentário bíblico A: Primeiro Livro de Samuel: Pedir um rei foi nosso pecado.** Vozes, Sinodal, 1999.
- GALLAZZI, Sandro, RIZZANTE, Ana Maria. O Pobre, o Messias-Ungido. En: CEBI (org.). **Reflexos da brisa leve.** Belo Horizonte: CEBI, 1991.
- GÖSSMANN, Elisabeth et al. **Dicionário de Teologia Feminista.** Vozes, 1997.
- LOPES, Luiz Paulo Moita. (Org.) **Discursos de identidades: discurso como espaço de construção de gênero, sexualidade, raça, idade e profissão na escola e na família.** Campinas, SP: Mercado de Letras, 2003.
- MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. **A palavra na vida 222: Caminho por onde caminhamos: Reflexões sobre o método de interpretação da Bíblia.** São Leopoldo: CEBI, 2006.
- RODRIGUES, Cláudio Eduardo; DUARTE, Cleber Neves; SOARES, Lenir Maria. **A Palavra na Vida 223: Semente Teimosa: Roteiros para Círculos Bíblicos sobre negritude.** São Leopoldo: CEBI, 2006.
- STORNIOLO, Ivo; BALANCIN, Euclides M. **Como ler os livros de Samuel: A função da autoridade.** São Paulo: Edições Paulinas.
- WEGNER, Uwe. **Bíblia e ecologia. Série palavra na vida.** São Leopoldo: CEBI, 1992.

Obertal Xavier
Comendador Francisco Baroni, 1169/703 Centro
Nova Iguaçu - RJ - Brasil
CEP. 26250-070
ribeiro.obertal@gmail.com

²¹ Relato registrado por el autor.

El “de-venir” del “sujeto negado”

Elementos para una mística social en Pablo

1. La categoría social “sujeto negado”

La discusión sobre la categoría social “sujeto negado” no es una novedad en América Latina. Aparece desde los años 80 en el contexto de la reflexión sobre la clase social y el movimiento popular, y el papel que ellos tienen en el cambio social². Cuanto más avanza la globalización con una estrategia que tiene como su eje fundamental la ley del mercado y la economía, tanto más surge la cuestión del “sujeto negado”, que resume a las grandes masas de excluidos del desarrollo y del proceso social. El mercado sólo conoce la ley del interés. El modelo económico subyacente al mercado considera sólo una parte de la sociedad, la más rica, con mayor posibilidad económica; al resto le es negado cualquier tipo de participación económica, social, política y cultural. Esta negación está en el origen de la categoría social del “sujeto negado”, que se refiere a millones de seres humanos, una inmensa masa que sobra, que no sirve para el desarrollo de la humanidad y que, por lo mismo, es excluida de y por ella. Se trata, sobre todo, de las poblaciones del sur del mundo, de los negros, los indígenas, los latino-americanos, los asiáticos; las mujeres, los niños y niñas, los viejos y los jóvenes. No valen para el mercado, que los excluye. A lo mucho sirven como mano de obra barata, a servicio del progreso de otros.

El sujeto negado puede ser comparado, en un trágico juego de paralelismos, con Ifigenia, el personaje de la tragedia de Esquilo, sacrificada por su padre Agamenón a la diosa Artemisa, para conseguir la benevolencia de la diosa y poder así atravesar el mar para ir a guerrear contra la ciudad de Troya³. Hoy, Artemisa es substituida por Mamón, el dios del mercado y de la globalización, al cual es necesario hacerle sacrificios para que el progreso tenga éxito. La Ifigenia de ayer es el sujeto negado de hoy; ambos son víctimas sacrificables, cuyas muertes son útiles y, por lo tanto, necesarias para un cierto tipo de pensamiento y de sociedad que sólo consideran el cálculo de su propia utilidad⁴.

En el pasado (y hoy también), la muerte violenta de Jesús en la cruz fue interpretada como la necesidad de expiar los pecados del mundo a través de su sacrificio redentor: “El Señor quiso oprimirlo con el sufrimiento. Y puesto que él se entregó en sacrificio por el pecado, tendrá larga vida y llegará a ver a sus descendientes; por medio de él tendrán éxito los planes del Señor” (Is 53,10; Fil 2,5-11). El Dios bíblico necesita de sacrificios para que su ira se aplaque, y de la sangre de las víctimas para ablandar su cólera.

También el sumo sacerdote Caifás justificaba la muerte sacrificial de Jesús afirmando: “Es mejor que muera un solo hombre por el pueblo y no que toda la nación sea des-

¹ Bibliista, investigador en el DEI de Costa Rica (schiavo.luigi@gmail.com).

² Hinkelammert, Franz. *La violencia sagrada del imperio: el asalto al poder mundial*. Bogotá (Colombia), Ed. Buena Semilla, 2003, p. 191

³ Hinkelammert, Franz. *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José, Costa Rica, Arlekin, 2010, p. 29.

⁴ En una impresionante afirmación, Friedrick von Hayek afirma explícitamente: “Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la manutención de vidas: no a la manutención de todas las vidas, porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto, las únicas reglas morales son las que llevan al ‘cálculo de vidas’: la propiedad y el contrato”. En: Hinkelammert, Franz, 2003, p. 218.

truida" (Jn 11,50). Él ofrece aquí la legitimación legal y religiosa de la teología sacrificial y de la necesidad de la muerte violenta de alguien para que haya vida para otros⁵.

En todo esto, el interés no está en las víctimas, sino en los otros, en los que deben vivir, como si las víctimas no tuviesen derecho a la vida. Para ellas es la promesa de un paraíso en otra vida. La negación de su vida, de sus derechos básicos, de vivir, y de vivir bien, de participar en el desarrollo de su ser, se manifiesta como una imposibilidad de expresar sus posibilidades. Aun negados, los "sujetos negados" no dejan de existir, "aparecen en la forma de anti-sujeto, de odio al sujeto, de sujeto que se niega a sí mismo, de la autodestrucción del sujeto"⁶.

El "sujeto negado" es una categoría presente en las sociedades de todas las culturas y de todos los tiempos. Fue justamente esta categoría la que Jesús eligió como su preferida, cuando procuraba ayuda a los enfermos, a las mujeres excluidas, a los pobres, a los que sufrían, a los niños y a los excluidos de su sociedad. Por su actitud fue condenado a la muerte y fue ejecutado. Todavía la teología posterior, en una peligrosa inversión, relejó su muerte a partir de la teología sacrificial, dando así legitimidad y legalidad a los sacrificios de todos los tiempos, valorando al "sujeto negado" a partir de su utilidad y necesidad social.

En este artículo estudiaremos la emergencia del "sujeto negado" en el cristianismo de los orígenes, enfocando la actitud de Pablo de Tarso con relación a las comunidades evangelizadas por él. En sus escritos Pablo se orienta a buscar relaciones diferentes, a superar todo tipo de exclusión entre personas diferentes, en vista a la creación de comunidades alternativas a la sociedad excluyente, esclavista, patriarcal y dominadora del imperio romano.

Encontramos, en sus palabras luces para una espiritualidad comprometida con un nuevo modelo social, económico y relacional que, sobre todo, anhela la transformación social.

2. El "sujeto negado" como categoría originaria del cristianismo

¿A qué tipo de personas se dirigen los primeros misioneros cristianos? ¿Cuáles son sus esperanzas? ¿Cuál es el impacto del anuncio cristiano en sus vidas?

Para responder a estas preguntas que orientan nuestro estudio, es necesario conocer el contexto histórico y social de las primeras comunidades cristianas que surgieron a lo largo de la trayectoria misionera de Pablo y sus compañeros.

a) *Contexto urbano*

Una de las características más evidentes de las iglesias de los orígenes, es que se trataba de comunidades urbanas. Si en el contexto palestinese el cristianismo fue un movimiento campesino alrededor de pequeñas aldeas dispersas por Galilea, en el contexto helénico, se convirtió en un movimiento urbano. Grecia, tierra de grandes navegantes, colonizó el mundo por el mar, a través del comercio. La construcción de incontables ciudades alrededor del mar Mediterráneo obedecía a la necesidad de crear nuevos mercados. De hecho, estas ciudades, las *polis*, ubicadas en las grandes rutas de comunicación, eran cons-

⁵ Girard, René. *La violencia e il sacro*. Milano: Adelphi, 1980.

⁶ Hinkelammert, Franz, 2003, p. 196.

truidas alrededor de la plaza central, el *ágora*, lugar de encuentro, pero sobre todo, lugar del mercado.

El imperio griego (siglo IV- I a.C.) innovó trayendo cambios significativos, como la transición de una economía rural de subsistencia, a una economía de mercado; el cambio de la aldea a la ciudad, que a partir de este momento se transformó en el verdadero centro de la vida social, económica y cultural de entonces. Tales ciudades, por ser puntos de encuentros de varias culturas y mercaderías, terminaron transformándose en metrópolis multiculturales, favoreciendo el encuentro entre personas y culturas diferentes.

A la gran circulación de mercancías debía corresponder un enorme movimiento de personas: trabajadores rurales, comerciantes, fugitivos, extranjeros, esclavos, etc. La facilidad de comunicaciones por mar y tierra que el imperio proveyó, debió haber facilitado la aproximación cultural y social de varios pueblos. Las ciudades, sobre todo las periferias urbanas, funcionaban como una gran "cazuela cultural", con interesantes experiencias nuevas y también con muchos conflictos. Ciertamente, existía una gran búsqueda de nuevas referencias simbólicas y nuevas identificaciones. En esta "sopa cultural" debemos situar los primeros escritos cristianos, sobre todo las cartas paulinas.

El helenismo, ese modo propio de vivir de los griegos, se impuso en el mundo antiguo, como señal de la modernidad de entonces. Pero el mercado también tenía su lado negativo –la desigualdad social– que favorecía el enriquecimiento fácil de algunos y la explotación de otros. Podemos imaginarnos las maravillosas ciudades helenísticas, cercadas de grandes periferias urbanas donde el pueblo vivía amontonado, luchando por la sobrevivencia. La ciudad de Antioquia, por ejemplo, llegó a tener hasta 500000 habitantes, Corinto 600000 y Roma un millón. Ciertamente, incontables conflictos sociales y culturales debieron ocurrir allí, dada la proximidad de culturas y costumbres diferentes, y la gran desigualdad social que imperaba.

Este fue el ambiente cultural del primer cristianismo fuera de la Palestina, y el contexto de referencia para las primeras comunidades cristianas.

b) El imperio esclavista

Según la afirmación de Celso, autor pagano del siglo II d.C., el cristianismo fue siempre un movimiento de las clases más bajas, lo que excluía a las personas educadas, porque era un movimiento bueno para "los locos, los deshonrados y estúpidos; sólo para esclavos, mujeres y niños"⁷. Con todo, debemos reconocer que la composición social de los primeros cristianos era bastante diferenciada y estratificada, habiendo entre ellos miembros de la clase media y alta, aunque es verdad que la mayoría de sus miembros eran de las clases más bajas: artesanos, trabajadores y, sobre todo, esclavos.

Había varios tipos de esclavos, pero todos tenían algo en común: dependían de un patrón, por lo que todos los esclavos eran considerados, jurídica y políticamente, objetos, parte del patrimonio de un propietario; eran visto como mercadería que podía ser comprada y vendida. El esclavo no tenía identidad propia, recibía el nombre que le daba su dueño y hacía parte de su familia. La mayoría de esclavos eran extranjeros, a excepción de quienes se convertían en esclavos por deudas que no podían pagar. Los esclavos no tenían

⁷ Orígenes, C. *Celsum*, 3.44, in: Meeks, Wayne A., *Os primeiros cristãos urbanos. O mundo social do apóstolo Paulo*. São Paulo, Paulinas, 1992, p. 86.

familia propia, ni las esclavas podían tener hijos sin permiso de su dueño. La mayor parte de esclavos eran prisioneros de guerra.

El porcentaje de esclavos en Italia pudo haber estado entre 30 y 40% de la población en la época de Augusto, y alrededor del 15 al 20% en las otras provincias del imperio⁸. Se cree que en el imperio una a cada seis personas era esclava, es decir 10 de 60 millones de habitantes eran esclavos⁹. Es probable que en algunas ciudades, Roma incluida, la esclavitud llegase al 50% de la población total.

A más de la guerra y la rebelión, había siete causas por las que un habitante libre podía caer en la esclavitud: venta de niños por parte de sus padres, exposición de bebés (abandono de los hijos), el bandidaje, la piratería, venta voluntaria por parte de la misma persona, algunas condenas de la justicia y, por fin, las deudas¹⁰. El mercado de esclavos era muy floreciente en varias ciudades como Atenas, Corinto, Éfeso, Cartago. En Delos, según el relato de Estrabón, se vendían cerca de 10000 esclavos al día¹¹.

La economía del imperio dependía de la esclavitud, sobre todo en los campos de la agrícola y la ganadería. También había esclavos públicos que servían como gladiadores o como trabajadores en las minas, remadores en los navíos, soldados en el ejército, obreros en las construcciones, etc. Los esclavos, sobre todo los domésticos, podían ser liberados, adquiriendo el *estatus* de liberto; muchos de ellos luego trabajaban en la burocracia estatal.

El imperio romano no puede ser calificado como una "sociedad con esclavos" (*society with slaves*), sino como una "sociedad esclavista" (*slave society*), expresión relacionada al modo de producción y a la idea de que la economía ejerce una influencia decisiva en las estructuras sociales¹². Una presencia tan masiva de esclavos era necesaria para sustentar la economía del imperio, lo que estimulaba la adquisición de nuevos esclavos, aumentaba mecánicamente su número y reglamentaba legalmente su abastecimiento y posesión¹³. Así nació la esclavitud comercial, reglamentada por una legislación y por instituciones que controlaban la esclavitud. Se entiende que los esclavos, por ser un grupo tan numeroso, constituían un bloque social percibido como hostil y peligroso. Por tanto, era necesario definir fronteras y límites para mantener la distancia entre los esclavos y los libres; distancia que garantizaba a la comunidad libre.

La esclavitud afectaba las opciones personales, porque era muy diferente tener esclavos, que no tenerlos; también afectaba la vida familiar, pues las mujeres esclavas se transformaban, frecuentemente, en esposas o amantes de sus patrones. En fin, los esclavos representaban la otra cara de la sociedad: la mala, la oscura, la peor, la peligrosa, la amenazante. ¡Ellos, hoy, serían el "sujeto negado"! Y su existencia se daba en la negación, como elemento de contraste.

c) *Las Comunidades de Base*

Las clases más pobres de la sociedad greco-romana, que vivían en las grandes periferias de las metrópolis de entonces (artesanos, trabajadores, migrantes, esclavos, libertos),

⁸ Andraeu, Jean – Descat, Raymond. *Gli schiavi nel mondo greco e romano*. Bologna, Il Mulino, 2009, p. 62-70.

⁹ Idem, p. 79.

¹⁰ Idem, p. 80-81.

¹¹ Estrabón, *Geografía*, XIV, 5,2, in: Andraeu, Jean – Descat, Raymond, 2009, p. 84.

¹² Ver, a este propósito, el estudio de Finley, M.I., *Slavery in Classical Antiquity. Views and Controversies*. Cambridge-New York, Heffern-Barnes & Noble, 1968.

¹³ Andraeu, Jean – Descat, Raymond, 2009, p. 20-23.

así como algunos miembros de clases más provistas, hicieron parte de las primeras comunidades cristianas.

Entre ellos había muchos judíos de la diáspora, más abiertos a las nuevas ideas y, desde un punto de vista cultural, más tolerantes que los judíos de Palestina. De acuerdo con estudios actuales, la diáspora judía en Asia Menor, en tiempos del emperador Claudio, pudo llegar a tener un millón de personas, de un total de 5 a 6 millones que había en todo el imperio romano¹⁴. A más de estos judíos “heterodoxos”, en las comunidades había personas de varias procedencias: sirios, griegos, egipcios, asiáticos, africanos e itálicos, que poco o nada sabían sobre el judaísmo. En cuanto a la caracterización social, debía haber personas de los más variados grupos sociales: ricos, pobres, comerciantes, artesanos, ex-esclavos (carta de Filemón), fugitivos (Aquila y Prisca) y trabajadores de todo tipo. La mayoría pudo ser originaria de otros lugares: del interior, de otros estados, países y ciudades. Lo que les unió fue, tal vez, el mismo sueño: conseguir una vida mejor en estas ciudades ricas. Hablaban varias lenguas: arameo, latín, egipcio, sirio, griego, etc.

A ese tipo de personas se dirigían también las religiones místicas, originarias de oriente y de carácter más popular. Frente al fracaso de la religión oficial que sólo atendía las necesidades de la clase alta, y frente a la distancia de las religiones filosóficas (estoicismo, platonismo, epicureísmo, etc.), por demás elitizadas; las religiones místicas defendían la total liberación de las miserias de esta vida, a la vez que eran portadoras de una fuerte escatología, que proyectaba toda su atención a la vida después de la muerte. Socialmente eran verdaderas asociaciones que ofrecían ayuda y garantizaban varios derechos cívicos. El fuerte llamado a la vida de comunidad, por ellas propuesto, debía ser bastante atractivo en un ambiente de mucha emigración y fragmentación social.

El cristianismo, en el contexto del imperio romano, parece que fue inicialmente considerado más como una religión de misterio; este podría ser este el significado de la expresión de Tácito, cuando define a la nueva secta de “funesta superstición” (*exitiabilis superstitio*, Ann. 15, 44,3).

Estas son las bases sociales y culturales en las que el cristianismo de los orígenes se dibujó. Se trata de categorías sociales que podríamos muy bien definir como el “sujeto negado” de entonces. El “sujeto negado” es, por lo tanto, la categoría originaria del cristianismo. El mensaje evangélico no es neutral, sino que se sitúa, toma partido. Esto es parte constitutiva, no opcional, del cristianismo, en su esencia más profunda. La opción por el “sujeto negado” es, entonces, una opción cristiana, y el cristianismo se define por su opción por el “sujeto negado”.

3. El “de-venir” del “sujeto negado”: la fuerza simbólica de la imagen de Jesús “muerto y resucitado”

¿Cómo el cristianismo de Pablo, y de los demás misioneros, logró transformar a estas personas (que al interior del imperio no valían nada) en sujetos, con su propia identidad, dignidad y valor?

Esta es una pregunta interesante, porque tiene a ver con la emergencia de los nuevos sujetos sociales. Es el tema del “de-venir” del sujeto, del saber hacer, del proceso de trans-

¹⁴ ARENS, Eduardo. *Ásia Menos nos tempos di Paulo, Lucas e João. Aspectos sociais e econômicos para a compreensão di Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 159.

formación y paso de la negación al reconocimiento, del “no es” al “ser”¹⁵, de la objetivización, entendida como imposición de modelos simbólicos, sociales y culturales (más allá de la esclavitud física), a la subjetivización, donde el sujeto se transforma en constructor de su propia realidad e historia¹⁶. Este hecho es común y propio de las situaciones de cambio socio-cultural, y provoca, como consecuencia, un cambio en las relaciones sociales. Para que este cambio pueda darse, el mito y los símbolos de referencia deben ser reformulados y re-semantizados, y el imaginario simbólico debe ser sustituido por otro. La comunidad cristiana de Antioquia, que se transformó en la referencia del cristianismo helenístico¹⁷ y, sobre todo, Pablo de Tarso, fueron los responsables de ese proceso de reformulación cultural que llevó al cambio social.

A Pablo no le interesaba el Jesús de la historia, y tampoco lo conoció. Él sólo habla de la muerte y resurrección de Jesús, que presenta como eje central de su Evangelio. Para él, lo único que salva es creer que “lo que no era” (Jesús rechazado en la cruz, el patíbulo reservado únicamente a los esclavos y rebeldes¹⁸) ahora “es” (como hijo de Dios resucitado). La cruz se transforma, por lo tanto, en referencia simbólica para los “sujetos negados” del imperio, ¡los que “no son” porque no valen nada! En la cruz y en la resurrección de Jesús, ellos encuentran la legitimación divina para la afirmación de su subjetividad e identidad. Por eso, Pablo afirma que en la cruz se manifestó la sabiduría de Dios, capaz de hacer acontecer la peligrosa inversión que llevó a la emergencia de nuevos sujetos sociales y a la transformación social del imperio romano.

Afirma Pablo:

Porque el lenguaje de la cruz resulta una locura para los que se pierden; pero para los que se salvan, para nosotros, es poder de Dios. Ya lo dijo la Escritura: Destruiré la sabiduría de los sabios y haré fracasar la pericia de los instruidos. Sabios, entendidos, teóricos de este mundo: ¡cómo quedan puestos! ¿Y la sabiduría de este mundo? Dios la dejó como loca. Pues el mundo, con su sabiduría, no reconoció a Dios cuando ponía por obra su sabiduría; entonces a Dios le pareció bien salvar a los creyentes con esta locura que predicamos. Mientras los judíos piden milagros y los griegos buscan el saber, nosotros proclamamos a un Mesías crucificado: para los judíos ¡qué escándalo! Y para los griegos ¡qué locura! Pero para los que Dios ha llamado, judíos o griegos, este Mesías es fuerza de Dios y sabiduría de Dios. Pues las locuras de Dios tienen más sabiduría que los hombres, y la debilidad de Dios es más fuerte que los hombres (1Cor 1,18-25).

Es realmente un proceso “loco”, porque invierte las relaciones: pone para abajo lo que estaba arriba, y pone arriba lo que estaba abajo. Es un verdadero dislocamiento, capaz de cambiar totalmente la sociedad.

El acento que antes estaba en la observancia de la ley (judaísmo) pasa ahora a la fe en la muerte, resurrección y glorificación de Jesús. El enfoque es evidentemente escatológico, y el cristiano está finalmente libre de esta ley que Pablo compara con una prisión (Rom 7,4-6), en cuanto exige, por la fe, la adhesión personal a este nuevo relato mítico: “¡Porque, si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios lo resucitó entre los muertos, te salvarás!” (Rom 10,9). Al centro del Evangelio de Pablo y de

¹⁵ Según la afirmación de Franz Hinkelammert, 2010, p. 37.

¹⁶ Najmanovich, Denise. *El juego de los vínculos. Subjetividad y redes: figuras en mutación*. Buenos Aires, Ed. Biblos, 2005, p. 52.

¹⁷ Antioquia era ciudad grande e importante, la puerta para Oriente: con seguridad un lugar donde las religiones de misterio se encontraban en gran cantidad. Es aquí que la pequeña secta de Galilea se transformó en religión, el “Cristianismo” (Hc 11, 19-26).

¹⁸ Ese tema fue desarrollado en mi libro: *Tra di voi non sia così. Il vangelo di Marco*. Bologna, EMI, 2009.

su anuncio está la muerte, la resurrección y la glorificación de Jesús, por las cuales Él es transformado en Señor (1Cor 1,23; 2,2; Rom 6; Fil 2,5-11).

Pablo y sus compañeros no están inventando algo nuevo: aprovechan las antiguas tradiciones relativas a la muerte violenta, dentro y fuera de la Biblia: la tradición de Isaías de la muerte redentora del mesías (Is 53), la muerte violenta en el madero (Dt 21,22-23), la tradición helenista de muerte violenta del sabio (Sócrates), la tradición de la sabiduría de la persecución del justo (Sab 2-5); así como la estructura mítica de la muerte-vida de las religiones del misterio. De cierta manera, se trata de la "invención de una nueva tradición"¹⁹ o de su re-semantización, quizá motivada por la competición con el mito egipcio de Osiris, presente probablemente en Antioquia²⁰.

La nueva imagen de Jesús muerto, resucitado y Señor sirve de respuesta a las nuevas situaciones propias del contexto socio-cultural de entonces; la referencia a situaciones similares del pasado (la muerte del mesías y del sabio), entendida como un real "no ser", sirve de referencia para la re-lectura y re-interpretación (re-creación) de la propia historia. Nuevas costumbres son forjadas cuando hay cambios rápidos y amplios, como en la creación de nuevos estados o en la creación de la identidad de clases o de grupos²¹. En el paso del cristianismo, de la tradición judía a la tradición helénica, se creó una situación oportuna para la re-interpretación ("invención") de nuevos mitos y de nuevas costumbres, con el propósito de dar identidad al nuevo grupo, dándole base (forjando) a su pasado y transmitiendo contenidos doctrinarios y comportamentales para los nuevos seguidores. La re-semantización de la cruz y de otros símbolos judíos podría haber ocurrido en este momento.

Con esto, no queremos negar el contenido histórico de la muerte violenta de Jesús en la cruz, sino que queremos afirmar que ella adquirió valor salvífico solamente a partir de este momento.

El "evangelio de la cruz" confiere una nueva identidad a los que antes "no eran": a partir de su fe, ahora ellos tienen un proyecto de transformación, nuevos símbolos de identificación, una comunidad que los reconoce y a la cual pertenecen como nueva familia y la posibilidad de desarrollar una nueva subjetividad. El nuevo sujeto que emerge con la predicación del Evangelio de la cruz, es un sujeto activo, que desarrolla nuevos símbolos religiosos y culturales, nuevas costumbres, nuevas leyes, que piensa la vida y la sociedad de manera totalmente nueva y diferente. Probablemente sea ese sujeto el mayor responsable del fin del imperio romano y de la creación de otro nuevo.

Pero, lo más interesante en todo ese proceso, es que el cristianismo se impuso a través de un cambio de sujetos, que transformaron la cultura, la sociedad y la religión. No hay nada de divino, si no un real proceso de cambio social y cultural, legitimado por la religión.

Hablar de espiritualidad no es, por tanto, hablar de algo distante, lejo, en otra vida. Es tomar partido a favor del "sujeto negado" para que pueda afirmar su subjetividad, defender su necesidad de ser, su derecho a una vida digna, y comprometerse con la superación de todas las barreras, el fin de las fronteras y de los límites que separan un ser humano del otro.

¹⁹ HOBBSWAM, Eric – RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 2002, p. 17.

²⁰ WOODRUFF, Archibald Mulford. *A igreja pré-paulina*. In: *Cristianismos Originários (30-70 d.C.)*. RIBLA 22 (1995), Petrópolis, Vozes, p. 82.

²¹ Generalmente hay tres tipos de las costumbres inventadas: el) las que sirven de cohesión social de un grupo (ej.: la admisión al grupo); b) las que establecen o legitiman instituciones y autoridades; c) aquellas cuya función es la socialización de las ideas, sistemas de valores, modelos de comportamiento. En: Hobsbwam-Ranger, 2002, 17.

4. La relacionalidad como categoría de la nueva sociedad

El proceso engendrado por el anuncio de la muerte y resurrección de Jesús, que pasa por la emergencia de la subjetividad y el surgimiento de nuevos sujetos a través de la reformulación simbólica, llega a transformar la sociedad y las relaciones que regulan el vivir comunitario.

Escribiendo a los Gálatas, Pablo afirma:

Antes de venir la fe, la ley nos tenía presos esperando a que la fe fuera dada a conocer. La ley, como el esclavo que vigila a los niños, nos acompañó hasta la venida de Cristo, para que por la fe alcanzásemos la justicia. Pero ahora que ha llegado la fe ya no estamos a cargo de aquel esclavo que era la ley. Porque por la fe en Cristo Jesús sois todos vosotros hijos de Dios, y por el bautismo habéis sido unidos a Cristo y habéis sido revestidos de él. Ya no tiene importancia el ser judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer; porque unidos a Cristo Jesús, todos sois uno solo. Y si sois de Cristo, también sois descendientes de Abraham y herederos de las promesas que Dios le hizo" (Gal 3,23-29).

La superación de las barreras construidas por la ley abre la posibilidad de salir de la sociedad esclavista a una nueva sociedad que reconoce a cada ser humano su calidad de ser y le ofrece posibilidades para desarrollar su subjetividad. Por eso, Pablo afirma que ya no importa ser judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer. El dualismo y la contraposición, que siempre acababan en la negación del otro, en la imposición de modelos pre-determinados y en jerarquías sociales, económicas y políticas que son ahora superados por el encuentro y por las nuevas relaciones que son posible establecer.

Lo que caracteriza la nueva sociedad será la categoría de la relacionalidad, que posibilita al otro ser lo que es. La recuperación del "sujeto negado" se expresa en la famosa frase de Desmond Tutu: "Yo soy solamente si tú también eres"²², que afirma la necesidad de la relación inter-subjetiva en el proceso de hacerse sujeto. Es una maravillosa traducción del mandamiento del amor: "Ama a tu prójimo como a ti mismo" (Lev 19,18; Lc 10,27), también traducido con mucha sutileza por Lévinas: "Ama a tu prójimo, tú lo eres"²³. El individualismo es roto y de los añicos de la negación del otro surge la posibilidad de afirmar el Reino de Dios, como posibilidad de bien vivir todos.

La aceptación de la diversidad y de la transformación, lleva a la superación del pensamiento dualista, que se fundamentaba en la creación y manutención de las diferencias, dualidades y oposiciones. La objetivización del otro provocaba un juicio de valor sobre él y una actitud de dominación. El otro podía ser entendido como amenaza, competidor, rival, enemigo; podía instigar sentimientos de miedo, rivalidad, odio; podía originar el conflicto o, en casos límites, hasta su eliminación directa. Es lo que conocemos como proceso de "demonización", es decir proceso en el que el otro es rechazado y representado como malo, asociado a figuras monstruosas y diabólicas. Fue lo que aconteció con Jesús en su polémica con los jefes judíos de Jerusalén, quienes cuestionaban su autoridad, y "decían que tenía a Belcebú, y que por el príncipe de los demonios echaba fuera los demonios" (Mc 3,22). Este proceso alimenta el terrorismo, las guerras, el asalto y el asesinato del otro, la brutalidad, la barbaridad, el fundamentalismo y el integrista, en la política, la sociedad y también en la religión²⁴.

²² Hinkelammert, Franz, 2003, p. 193.

²³ Idem, p. 213.

²⁴ Idem, p. 7-122.

Por el contrario, el sujeto "ad-viene y de-viene en y por los intercambios sociales en los que participa y en cuyo ambiente está embebido"²⁵. El sujeto no es un sumatorio de células, ni un átomo social; un individuo es la suma de sus capacidades y propiedades, un ser siempre en de-venir, el producto de la interacción entre el ambiente físico, cultural, social de un mundo complejo. Así mismo es para la sociedad y para la comunidad humana, que no pueden ser pensadas como una colección de sujetos-individuos, sino como un producto particular de la interacción entre seres humanos, que genera configuraciones relacionales relativamente estables. "Al nacer una organización se generan bordes y límites, se establecen diferencias entre un adentro y un afuera, se diferencia lo propio de lo ajeno"²⁶. Pero no se trata de límites fijos o rígidos, sino que pertenecen a la dinámica de intercambio, definidos como interfaces mediadoras de sistemas complejos en constante relación y osmosis recíproca. Esa categoría de la relacionalidad hace que no exista una independencia o autonomía absoluta entre el yo y el otro (también el medio ambiente), porque uno no está escindido del ajeno, sino que las mutuas relaciones entre ambos generan nuevas realidades, conocimientos y sistemas personales y sociales, tantas cuantas son las relaciones. En ese sentido, entiéndase la afirmación "Yo soy si también tú eres": el otro es indispensable para la afirmación de mi subjetividad e identidad.

El encuentro con la diferencia es, por tanto, la oportunidad de nuevas creaciones y producciones. Para eso es necesario arriesgarse a construir formas diversas, perder el miedo de lanzarse hacia el indefinido, enfrentar hasta la confusión, procurar siempre el más allá, con el coraje de dejar lo constituido, lo seguro, lo definido, los paradigmas preconfeccionados. Cuanto más rico el nivel de diversidad, mayor será la oportunidad de expresar su propio potencial subyacente. La realidad no es hecha de una vez para siempre: es compleja, dinámica y multidimensional. Exige un proceso constante y perenne de conocimiento, un esfuerzo poético que tiene a ver con la utopía y el desafío de lo nuevo, en la búsqueda de aquella verdad que está siempre al frente, más allá del horizonte.

El otro es mi oportunidad de crecer, de liberar las infinitas potencialidades que dentro de mí esperan ser evocadas por la relación con el diferente. La diversidad es, entonces, un valor que puede confundir, fragmentar o enriquecer, pero es también la oportunidad para liberar el propio potencial creador.

5. Conclusión

El "sujeto negado" es la negación del sujeto y del propio ser. Superar la negación, abatir las barreras que impiden el encuentro, eliminar los abismos de la división, todo eso es favorecer la llegada del Reino de Dios. La búsqueda de la espiritualidad es la búsqueda de la superación del clásico binomio "espíritu" - "materia", a favor de una fe capaz de alimentar nuestra praxis. Cuando las Iglesias se cierran dentro de sus templos, en sus construcciones doctrinales, en sus dogmas, en sus estructuras jerárquicas y sociales, y se olvidan que el corazón del Evangelio de Jesús Cristo es el amor al prójimo, se transforman en algo vacío, incapaz de hablar al corazón del ser humano... y pierden el rumbo de su misión.

El "sujeto negado" es necesario en las Iglesias. Jesús lo afirmó cuando dijo: "siempre tendréis pobres con vosotros" (Mt 26,11). No para legitimar la pobreza, que permanece siempre como un mal, sino porque ello es una provocación para salir de la comodidad, de

²⁵ Naymanovich, Denise, 2005, p. 76.

²⁶ Idem, p. 78.

la seguridad, de la tranquilidad, de las certezas, para lanzarse al encuentro del otro y asumir el proceso de transformación de la sociedad que todavía genera y mantiene pobres y “sujetos negados”. El cristianismo no es religión de Iglesias (entendida como edificio), ni de ritos (aunque ellos sean necesarios), sino de calles, plazas, caminos, polvo, compromiso, de manos y pies sucios, de encuentros, de mesas compartidas, de proyectos de transformación y de liberación. La fidelidad de las Iglesias pasa por el “sujeto negado” y por sus capacidades de luchar para que el mundo se transforme en un espacio de igualdad y oportunidades para todos los seres humanos.

Luigi Schiavo
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla, San José
Costa Rica
schiavo.luigi@gmail.com

Para que la doctrina no sea blasfemada (1Tim 6,1)

Resumen:

¿Cuál fue la relación de la iglesia con el imperio? A finales el 1º siglo, las cartas pastorales proponen un modelo de iglesia que puede ser aceptado por el imperio y se convierte en una religión lícita, dejando de ser considerada una superstición. Para ello son necesarias: una única doctrina, una organización sólida y la práctica de la “piedad”, expresión máxima de la religiosidad greco-romana. De eso es lo que tratan las cartas a Timoteo y la carta a Tito: la *didaskalia*, la doctrina, la instrucción; el *proistemi*, el gobernar, presidir; la *eusebeia*, la piedad, la religiosidad. Son palabras casi exclusivas de las cartas pastorales y constituyen los asuntos centrales de las mismas. En este ensayo nos vamos a aproximar críticamente a estos valores y a este modelo de iglesia.

Alrededor del año 50 y por la fuerte influencia de Pablo, el movimiento de Jesús se constituyó en decenas de pequeñas iglesias de hermanas y hermanos que se reunían a celebrar la memoria de Jesús, por ellos conocido y proclamado como Señor y Ungido, y experimentar una fraternidad construida en base a la igualdad y solidaridad.

La imagen central que visualiza esta propuesta es la imagen del único cuerpo del cual Jesús es la cabeza.

Esta alegoría pone en relieve tres dimensiones comunes a todas las iglesias:

- Son comunidades donde las relaciones son **igualitarias y no jerárquicas**: todos los miembros tienen la misma importancia y el mismo valor, ninguno debe ser considerado más importante que los demás: *“los miembros del cuerpo que parecen ser más débiles son los más necesarios”* (1Cor 12,22).
- Son comunidades donde las relaciones son **ministeriales y no autoritarias**: cada uno de los miembros está al servicio del bien de los otros, cada uno según su función: *“que no haya división en el cuerpo; por el contrario, cooperen los miembros, con igual cuidado, en favor unos de los otros.”* (1Cor 12,25). Los servicios / ministerios son carismas (dones) del Espíritu y no motivo de supremacía y de dominación: es una iglesia carismática y no institucionalizada.
- Son comunidades donde las relaciones **son laicas y no sacerdotales**: abiertas a todos¹, sin ningún tipo de distinción; abiertas, sobre todo, a los que no pertenecen al *demos*: las mujeres, los esclavos, los pobres, los últimos, los iletrados: *“Hermanos, reparen, pues, en vuestra llamada (ecclesia): no fueron llamados muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos de noble nacimiento. Por el contrario, Dios escogió las cosas locas del mundo para avergonzar a los sabios y escogió las cosas frágiles del mundo para avergonzar a los fuertes y Dios escogió las cosas humildes del mundo, y las despreciadas, y aquellas que no son nada, para reducir a nada las que son, a fin de que ninguno se vanaglorie en la presencia de Dios”* (1Cor 1,26-29).

¹ En la lengua griega tenemos dos palabras para hablar del pueblo: *demos* que representa al pueblo que decide (los hombres libres de las ciudades) y *laos* que se refiere a todo el pueblo, nuestro “muchedumbre”. De allí sale la palabra laico/lego = quien pertenece a la muchedumbre.

Vivir el *ágape* quiere decir aceptar y construir estas nuevas relaciones que constituyen el desafío de las comunidades. El himno a la caridad de 1Cor 13 resume este concepto:

Para ser Iglesia, para vivir el *ágape*, no basta hablar en lengua (13,1), no es suficiente profetizar y conocer los misterios; ni basta tener una fe capaz de transportar montañas (13,2). Podemos dar todo lo que tenemos a los pobres y hasta morir en la persecución: ¡n o basta! (13,3). ES necesario vivir las nuevas relaciones de igualdad y de servicio entre todos nosotros.

Esta es la obra del Espíritu, esta es la vida del Reino que debe ser enseñada entre nosotros. Esta vida es la que va a sobrar cuando desaparezcan la profecía, las lenguas, la ciencia y hasta desaparezcan la fe y la esperanza, Lo que va a quedar es solamente el *ágape*, el amor de Dios para nosotros, y entre nosotros.

Iglesia es mucho más un "*movimiento en el Espíritu*" que una institución. El Espíritu es la vida del cuerpo de Cristo: él es quien derrama el amor de Dios en nuestro corazón (Rom 5,5),

Después vino la persecución de Nerón... Después vino la destrucción de Jerusalén... Después vinieron los rabinos de Jamnia... Después comenzó a alargarse el tiempo de espera para la segunda y definitiva venida de Jesús... Después mucha gente entró a las comunidades sin el entusiasmo de los primeros... después...

Muchas cosas cambiaron, muchos factores interfirieron en la vida de las comunidades. Al poco tiempo fueron apareciendo diferencias que terminaron por hacer visibles las divergencias y provocaron fuertes tensiones y conflictos.

Fueron tensiones con la sociedad circundante: ¿Cuál debe ser la relación con el imperio romano? Y tensiones internas: ¿Quién es el verdadero discípulo de Jesús al que nosotros debemos seguir?

A finales del primer siglo, estos debates produjeron textos divergentes y, hasta podemos decir, antagónicos.

Por un lado, alimentando la fidelidad al proyecto inicial de las comunidades laicas, igualitarias y ministeriales, encontramos los textos de Juan, en los cuales la palabra *ágape* es central para determinar las relaciones entre los creyentes².

En las cartas pseudo-paulinas (1 y 2 Tim y Tit), por otro lado, se fue esbozando un nuevo camino de iglesia, con características bastante diferentes.

Podríamos decir que a partir de estas cartas, la iglesia – y aquí ya estamos en un momento en que se usa el singular – está pasando del movimiento en el Espíritu a una "religión" constituida regularmente, con las dimensiones propias de todas las religiones: una doctrina, una estructura, un rito, una ley.

La iglesia se ha transformando en iglesia.

Esta iglesia pretende convivir con una sociedad imperial contemporánea, en paz con las autoridades y evitando provocar reacciones adversas.

Lo que es bueno y agradable delante de Dios, nuestro Señor, es orar "*por los reyes, y por todos los que tienen autoridad, para que tengamos una vida tranquila y sosegada, con toda piedad y dignidad* (1Tim 2,2-3).

² La frecuencia de las palabras no siempre es señal de una teología, sino sólo un detalle interesante. En los textos joánicos el verbo *agapao* / amar aparece 22 veces en el evangelio y 32 veces en las cartas, y la palabra *ágape* es usada 6 veces en el evangelio y 23 veces en las cartas. Por otro lado, *agapao* sólo es usado 2 veces en 2Tim y *ágape* se encuentra 5 veces en 1Tim, 4 veces en 2Tim y una vez en Tito y, casi siempre, de forma secundaria.

Sólo había una manera de no provocar reacciones adversas: dejar de vivir de forma “diferente”, evitando, sobre todo, subvertir las “normas” y relaciones de gobierno que sustentaban la sociedad greco-romana.

Por eso, los ciudadanos debían “*ser sumisos a los magistrados y a las autoridades, ser obedientes y estar siempre prontos para cualquier trabajo bueno*” (Tit 3,1).

Por eso las mujeres debían ser “*moderadas, castas, buenas amas de casa, sumisas a sus maridos, a fin de que la palabra de Dios no sea blasfemada*” (Tit 2,5).

Por eso “*todos los siervos que están bajo el yugo consideren a sus patronos dignos de toda honra, para que el nombre de Dios y la doctrina no sean blasfemados*” (1Tim 6,1)

Es necesario vivir de manera tal que no se provoquen reacciones de los adversarios (1Tim 5,14; Tit 2,8) y tener, así, una vida sosegada.

La violenta y cruel persecución de Nerón dejó traumas profundos en las comunidades de Roma. Los cristianos fueron perseguidos por ser considerados adeptos de una “*superstitio*”, una expresión religiosa prohibida y combatida por el imperio. Este clima de rechazo está presente en la 1ª carta de Pedro: “*los que ultrajan vuestro buen comportamiento en Cristo*” (1Pe 3,17); “*quien sufre como cristiano no se avergüence*” (1Pe 4,15).

Estos hechos hicieron que algunos cristianos, sobre todo de Roma, se sintieran en la necesidad de ser considerados practicantes de una “*religio licita*”, una religión permitida por el imperio romano, lo que daba el derecho al culto público y a otros privilegios, como la autorización para hacer colectas y evitar hacer el servicio militar.

Esta necesidad se volvió más apremiante después de que Tiberio, en el año 35 ec, consultó al senado romano, pretendiendo declarar ilícita también a la religión judía y, sobre todo, después de la guerra judía que culminó con la destrucción de Jerusalén en el año 70 ec. Después de esta fecha, los cristianos hicieron de todo para no ser identificados como un movimiento dentro del judaísmo, para no sufrir las ulteriores retaliaciones.

Sólo en el IV siglo el cristianismo será oficialmente reconocido por Constantino como *religio licita*, aunque la semilla comenzó a ser plantada ya desde finales del primer siglo.

Para ser considerada *religio licita*, sin embargo, eran necesarios tres elementos esenciales: doctrina, organización y piedad.

Es sobre esto que tratan las cartas a Timoteo y la carta a Tito: la *didaskalia*, la doctrina, la instrucción; el *proistemi*, el gobernar, presidir; la *eusebeia*, la piedad, la religiosidad. Son palabras casi exclusivas de las cartas pastorales³ y constituyen los temas centrales de las mismas.

La doctrina

La “*didaskalia*” es el acto de enseñar y, al mismo tiempo, el conjunto de lo que es enseñado: la doctrina. Las cartas pastorales afirman que es una de las funciones más importantes de quien preside la comunidad (1Tim 4,13.16): es tarea de los presbíteros (1Tim 5,17). Se trata de la doctrina apostólica que es caracterizada como “*sana*” (1Tim 1,10; 2Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1), “*buena*” (1Tim 4,6) o como “*doctrina conforme a la piedad*” (1Tim 6,3).

La preocupación con la sana doctrina emerge de la confrontación con las “*doctrinas*” (en plural en 1Tim 4,1) de los demonios o, simplemente con la “*otra doctrina*” (*eterodidaskalia* 1Tim 1,3; 6,3).

³ *Didaskalia*, en el NT, aparece, un total de 21 veces; 15 veces sólo en las pastorales; *proistemi* es usado 8 veces en el NT, de las cuales 6 en las pastorales; *eusebeia*, a más de Hch 3,12, se encuentra sólo en las pastorales (10 veces) y en 2Pe (4 veces).

Para que la religión sea considerada lícita es necesario que su doctrina sea única y no defienda ideas y prácticas contrarias a las costumbres del imperio.

Es así que las cartas pastorales critican a los que *“se entregan a vanas contiendas; queriendo ser maestros de la ley, y no entendiendo ni lo que dicen ni lo que afirman”* (1Tim 1,6-7); *“los que prohíben el matrimonio y exigen la abstinencia de ciertos alimentos”* (1Tim 4,3); los que corren atrás de *“mitos profanos de viejas mujeres”* (1Tim 4,7).

Es necesario oponerse a quien es *“soberbio y nada sabe, mas delira acerca de controversias y contiendas de palabras”* (1Tim 6,4); son ellos los que provocan *“altercaciones interminables entre hombres de espíritu corrupto y desprovistos de la verdad, suponiendo que la piedad es fuente de lucro”* (1Tim 6,5).

Es necesario *“guardar el depósito, evitando la palabrería vana e impía y las contradicciones de una pseudo-gnosis”* (1Tim 6,20) y *“evitando las discusiones de palabras que no sirven para nada a no ser para la perdición de los que las oyen”* (2Tim 2,14). La *“palabra de ellos es una gangrena que corroe”* (2Tim 2,17). Ellos *“se introducen en las casas y consiguen cautivar mujercitas cargadas de pecado, poseídas de toda suerte de deseos, siempre aprendiendo más, sin jamás poder alcanzar el conocimiento de la verdad”* (2Tim 3,6-7). Son ellos *“hombres malos e impostores que propagan el mal, engañando y siendo engañados”* (2Tim 3,13), *“según sus deseos, como que sintiendo comezón en los oídos, se rodean de maestros; desvían sus oídos de la verdad, orientándose a los mitos”* (2Tim 4,3-4).

Pero, ¿por qué toda esta preocupación? ¿Cuál es la razón de toda esta animosidad? ¿De cuáles mitos, contiendas, controversias estas cartas están hablando? ¿Cuáles son los maestros de la ley corruptos que sólo enseñan para su lucro? ¿Qué es lo que la sana doctrina necesita combatir?

Tenemos una indicación explícita en la carta a Tito:

Hay muchos insumisos, habladores vanos y engañadores, principalmente los de la circuncisión, a los cuales conviene taparles la boca; hombres que trastornan casas enteras, enseñando lo que no conviene, por torpe ganancia. (...) Repréndelos severamente, para que sean sanos en la fe, no dando oídos a mitos judíos o a mandamientos de hombres que se desvían de la verdad. (...) Afirman conocer a Dios, pero lo niegan con sus obras, pues son abominables y desobedientes y reprobados para toda buena obra. (Tit 1,10-12.14.16)

Y luego, en seguida, insiste:

No entres en controversias locas, genealogías y contiendas, y en los debates acerca de la ley; porque son cosas inútiles y vanas (Tit 3,9)

Creo que se trata de la confrontación con el judaísmo formativo que se estaba estableciendo a partir de la escuela rabínica de Jamnia, después de la destrucción de Jerusalén⁴. Este judaísmo, de claro origen fariseico-rabínico, va a construir su identidad a partir de la distinción entre judíos y *goim* / naciones, y reforzará las reglas de “pureza” que abarcan todas las dimensiones de la vida, desde a ra-a (genealogías) hasta la comida cotidiana. Justamente aquello que las cartas pastorales no quieren:

Todas las cosas son puras para los puros, pero nada es puro para los contaminados e incrédulos; antes bien su entendimiento y consciencia están contaminados (Tit 1,15).

⁴ Otras afirmaciones como la prohibición de casamientos (1Tim 4,3) o que la resurrección ya se había dado (2Tim 2,18) pueden ser de origen gnóstica o pre-gnóstica.

La iglesia de las cartas pastorales quiere distanciarse de este judaísmo que, después de la destrucción de Jerusalén, continuaba en ebullición, y que en el año 135 ec, provocarán la represión del emperador Adriano. Él, más de una vez, derrotó a los revoltosos, destruyó Jerusalén y acabó con toda veleidad nacionalista.

La iglesia de las cartas pastorales no quiere la confrontación, sino la convivencia con el imperio, sino la convivencia con el imperio y no quiere andar por un camino que podría llevarlos a la separación, al encierro y a la persecución.

Las cartas pastorales testimonian, así, el momento en el que el judaísmo y el cristianismo se dividen definitivamente y se vuelven dos “religiones” diferentes, antagónicas, objeto de recíproca excomunión.

La “instrucción” de las cartas pastorales tiene varios elementos de contenido paulino: la misericordia divina que se manifiesta en Jesús que vela para salvar a los pecadores (1Tim 1,12-17); la salvación por la gracia (Tit 3,7) y por medio de la fe (1Tim 1,16; 2Tim 3,15); la negación de la justificación por las obras (2Tim 1,9; Tit 3,5); la salvación de la humanidad que se realiza según el plano eterno del Padre, el misterio revelado (1Tim3,16)⁵.

Todo eso, sin embargo, es vivido como adhesión dogmática a una doctrina fija y establecida: un catecismo que, apologeticamente, debe ser defendido, como un evangelio subservivo y transformador que debe ser proclamado.

El gobierno

Es el segundo elemento de toda *religio licita*. Al distinguirse y separarse del judaísmo, la iglesia de las cartas pastorales necesita dejar de ser carismática e igualitaria, basada en el servicio espontáneo de cada uno y de todos los que, animados por el Espíritu Santo, ponen sus dones al servicio de la edificación de la ecclesia.

Los servicios necesitan ser identificados, oficializados e institucionalizados. Los ministerios proféticos y carismáticos pierden espacio y pasan a ocupar lugares secundarios. En las cartas pastorales, el Espíritu Santo, también, pierde su protagonismo y es recordado de forma accidental (1Tim 3,16; 4,1; 2Tim 1,14; Tit 3,5).

Las relaciones pasan a ser así relaciones de “gobierno”, como en la sociedad imperial greco-romana⁶.

El verbo usado en las cartas pastorales es *proistemi* que significa presidir, conducir, dirigir. Es la tarea de los “ancianos” y de los “supervisores” (1Tim 5,17; 3,5). Para poder cuidar de la iglesia los supervisores deben –a más de tener actitudes éticas experimentadas– ser capaces de gobernar sus casas, “*manteniendo los hijos en la sumisión*” (1Tim 3,4). La misma cualidad es exigida a los diáconos: ellos deben saber “*gobernar bien a sus hijos y a su casa*” (1Tim 3,12).

Este gobierno es ejercitado de dos formas: el servicio de la palabra y de la doctrina, y la imposición de las manos. Se trata del cuidado con la verdad y del ejercicio del reconocimiento de las funciones oficiales.

⁵ Ver introducción a las cartas pastorales en la TEB.

⁶ Será este tipo de relaciones las que harán que la iglesia, más tarde, sea definida como “sociedad perfecta”: dividida entre jerarquía y fieles, iglesia docente e iglesia discente, iglesia clero e iglesia lega. Tendremos que esperar hasta el concilio Vaticano II para volver a oír que iglesia es “pueblo / *laos* de Dios”.

⁷ El texto de 1Tim 3,5 - que habla de los episcopos - construyó el paralelismo entre “gobernar” a la casa y “cuidar” de la Iglesia. Este versículo, sin embargo, no tiene la misma presencia en todos los manuscritos.

Se multiplican los verbos que expresan el ejercicio de gobierno con relación a la doctrina: instruir, combatir, rechazar, explicar, exponer, prescribir, enseñar, exhortar, vigilar, amonestar, recomendar, repeler, educar, ayudar...

Te ruego delante de Dios y de Jesús, juez de vivos y muertos, que ha de venir y reinar, y te digo: predica la Palabra, insiste a tiempo y a destiempo, rebatiendo, amenazando o aconsejando, siempre con paciencia y dejando una doctrina (2Tim 4,1-2).

Los ancianos constituyen una instancia organizativa: forman el “presbiterio”. La de supervisor, a su vez, es tarea de una persona. La relación entre supervisor y presbiterio aún no está definida. En Hch 20,28, los ancianos de Éfeso eran llamados supervisores, dejando entender que la función era la misma; en 1Tim 4,14 se habla del presbiterio que “*impone las manos*” a Timoteo. Tit 1,5, sin embargo, habla de Tito dejado en Creta para “*establecer presbíteros en cada ciudad*”.

Sea como fuera, es evidente que las cartas pastorales, a finales del 1º siglo, nos hablan de una organización constituida, que debe “regular” la vida de la comunidad (Tit 1,5).

Regular el funcionamiento de las asambleas (1Tim 2,11-13); presidir las oraciones comunitarias⁸ (1Tim 2,1-2); establecer las condiciones necesarias para que alguien pueda ejercer funciones de autoridad (1Tim 3,1-13); determinar quién puede ser inscrita en la relación de las viudas (1Tim 5,9-10); supervisar el servicio de los ancianos (1Tim 5,17-22).

Se trata del “*buen ejercicio de la presidencia*” que, incluso debe ser remunerado por la comunidad; ¡doblemente remunerado! (1Tim 5,17)

La misma relación de gobierno que dirigía, atravesaba y explicaba el funcionamiento de la sociedad greco-romana como un todo, traspasa la vida de la iglesia, así como la vida privada, individual y cotidiana, regulando:

Las relaciones políticas, por las cuales los ciudadanos deben ser sumisos a las autoridades (Tit 3,1),

Las relaciones intra-eclesiales, por las cuales el supervisor es el “*ecónomo*” de las cosas de Dios y debe usar todo el comando⁹ (Tit 1,7; 2,15);

Las relaciones familiares, por las cuales los hijos deben ser sumisos a los padres, así como las mujeres a los maridos (Tit 2,5)

Y las relaciones de producción, por las cuales los esclavos deben permanecer sumisos a sus patrones (Tit 2,9).

Era todo lo que la sociedad greco-romana consideraba “normal”. Evidentemente, estas actitudes no iban a provocar reacciones negativas, pues no incomodaban a nadie, a no ser, eventualmente, a quienes debían continuar “sumisos”. Al final, como siempre en la historia, la *religio licita* era la religión que estaba al servicio del poder.

La piedad

Eusebeia = piedad, temor reverencial, religión (religiosidad). Esta es una palabra completamente ausente del diccionario paulino. Yo creo que aquí está una de las principales

⁸ 1Tim 2,1 habla de “*eucaristías*”. No podemos decir que se trate necesariamente de la celebración de la cena del Señor. Pese a eso, es interesante notar que las tareas de supervisores, ancianos y diáconos parecen ser propias de la esfera organizativa y administrativa y no incluían explícitamente la presidencia de la celebración eucarística. La *didaké*, también, confirma eso. A finales del primer siglo, la cena continuaba siendo realizada en las casas.

⁹ La palabra griega *epitaghé* deriva de *epitasso* (estar sobre, mandar, obligar) que es lo contrario a *upotasso* (estar debajo, ser sumiso, obedecer)

razones que nos lleva a afirmar que las cartas pastorales, en su redacción final, no pudieron ser paulinas.

En las cartas pastorales la *eusebeia* ocupa el lugar central que *ágape* tenía en las cartas de Pablo y que luego tendrá en los escritos de Juan. Podemos decir que, de cierta manera, la *eusebeia* sustituye a *ágape*.

La *Eusebeia* es la *pietas* (piedad) de los romanos.

Es famosa la afirmación de Cicerón: la *pietas* es el fundamento de todas las virtudes¹⁰.

Y eso es la piedad, en las cartas pastorales. Ella nada tiene que ver con los sentimientos de compasión.

Es la síntesis de la misión del apóstol:

Pablo, siervo de Dios y apóstol de Jesús Cristo, para promover la fe que es de los elegidos de Dios y el pleno conocimiento de la verdad aquella que es conforme a la piedad (Tit 1,1).

Toda la doctrina se resume en el “misterio de la piedad”:

Y, sin duda alguna, grande es el misterio de la piedad: él se manifestó en carne, fue justificado en el Espíritu, visto por los ángeles, anunciado a las naciones, acreditado en el mundo, recibido en la gloria. (1Tim 3,16).

La piedad es la certeza de la vida:

La piedad es provechosa para todas las cosas, promesa de la vida, la de ahora y de la que ha de venir (1Tim 4,8b).

Parece que estamos oyendo uno de los axiomas de la cultura romana que unía indisolublemente la piedad y la felicidad. Sólo el piadoso podía ser feliz¹¹.

La piedad, en las cartas pastorales, es el objetivo final de la enseñanza de la doctrina y la razón de ser del gobierno.

Esto enseña y exhorta, pues alguien enseña otra doctrina y no concuerda con las sanas palabras de nuestro Señor Jesús Cristo y con la doctrina, aquella que está conforme a la piedad (1Tim 6,2c-3).

Es importante comprender, entonces, las dimensiones de la *eusebeia* en la *oikumene* griega.

El verbo griego *sebomai* que está en la raíz del sustantivo *eusebeia* indica reverencia, respeto, retirarse delante de alguien, “saber cuál es mi lugar”. Este concepto define la manera propia de la religiosidad de los griegos: es una mezcla de temor, maravilla, espanto sagrado provocado por una “majestad” presente en las cosas, en las divinidades y en las personas. Por eso la veneración religiosa puede ser dirigida a diversos objetos: patria, territorio, sueños, padres, difuntos, héroes y, especialmente, a los ordenamientos por éstos establecidos¹².

En este contexto, es interesante recordar lo que el rey Antioco III decía, tres siglos antes respecto a la fidelidad de los judíos:

¹⁰ Cicerón. Pro Plancio, 12,29

¹¹ *Pius felix* era un título de los emperadores de la familia de los Severos. Lo será, también de Juan V.

¹² Ver GUNTHER, W. Pietà. En Dizionario dei concetti biblici del nuovo testamento – Edizioni Dehoniane, Bologna, 1976. Se trata, de cierta forma, de lo que el deuteronomista entiende por “temor de Dios” y también, con las debidas diferencias, nos recuerda a los *hassidim*, a los piadosos de los cuales se originó el movimiento farisaico.

*Estoy persuadido de que los judíos serán buenos guardianes de nuestros intereses, por causa de su **piEDAD a Dios**, y sé que mis antepasados conocerán su **fidELIDAD** y su pronta **obEDIENCIA** a las órdenes recibidas... a ellos les prometemos que podrán vivir de acuerdo a sus propias leyes (AJ 12,147-153).*

Por causa de esta piedad e fidelidad, el judaísmo fue reconocido como *religio licita* por los reyes griegos y por el emperador Augusto.

Podemos decir lo mismo de la *pietas* de los romanos:

La *pietas* constituye uno de los valores más importantes de la cultura romana; resguarda esta noción, en principio, un sentimiento de lealtad y obligación con aquellos a los cuales se está ligado por vínculos de parentesco: país, hijos, parientes. Siendo así, la *pietas* está fundamentada en relaciones de naturaleza familiar, que traspasan la esfera de la vida terrena, para extenderse al culto de los antepasados. Se afirma, entonces, un sentimiento religioso entre los romanos que veneran a los Manes, Lares y Penates, divinidades vinculadas a la religión doméstica. A partir de ese vínculo afectivo que une a los miembros de una familia, la *pietas* abarca el culto a las divinidades y se proyecta en las relaciones de comunidad con el Estado¹³.

Lealtad y obligación. Estas son las características de la piedad del mundo greco-romano.

La piedad deriva de la obligación de aceptar, obedecer y respetar un vínculo que no puede ser quebrado: es una relación necesaria e inmutable por la cual yo soy obligado a una lealtad indiscutible.

Por eso la piedad comporta, necesariamente, la aceptación de la sumisión fiel y leal a alguien a quien le debo todo: a los padres, a los Dioses, a la patria, al estado. Es el respeto y la veneración por los valores de la tradición, por la religión, por los gobernantes y por los antepasados¹⁴.

En este contexto podemos entender muy bien porque la iglesia sólo puede alcanzar una vida tranquila en "toda piedad", cuando se reverencia y se ora por los reyes y por todos los que tienen autoridad (1Tim 2,2).

Piedad es también la actitud de los esclavos con relación a sus patrones:

*Todos los siervos que están bajo el yugo consideren a sus señores dignos de toda la honra, para que el nombre de Dios y la doctrina no sean blasfemados. Y los que tienen señores creyentes no los desprecien, por ser hermanos; antes bien sírvanlos mejor, porque ellos, que participan del beneficio, son creyentes y amados. Esto enseña y exhorta. Si alguien enseña alguna otra doctrina, y no se conforma con las sanas palabras de nuestro Señor Jesús Cristo, y con **la doctrina que es según la piedad**, es soberbio, y nada sabe, sino que delira acerca de cuestiones y contiendas de palabras, de las cuales nacen envidias, porfías, blasfemias, ruinas sospechas (1Tim 6,1-4).*

Piedad es la familia que toma en cuenta a sus viudas:

*Si alguna viuda tuvo hijos o nietos, que ellos aprendan primero **a ejercer la piedad** con su propia familia, y a recompensar a sus padres; porque esto es bueno y agradable delante de Dios (1Tim 5,4).*

¹³ CUNHA, Alice da Silva. Pietas: fator de convergência na construção textual. En: *Anais da IV semana de estudos clássicos*, UFRJ, 2005. Este concepto sirve, de manera parecida, para la *eusebeia* que define la manera propia de la religiosidad griega

¹⁴ En la época imperial, la piedad fue venerada como la Diosa dispuesta al cumplimiento del deber con relación al estado, las divinidades y a la familia. Para los romanos, la piedad es el atributo del héroe civilizatorio que supera las cualidades exclusivamente militares de los héroes míticos. El *Pius* Eneas es el héroe simbólico que une el mito y la historia romana. Héroe de la piedad en el respeto al padre y a los Dioses, él fue considerado el tatarabuelo de Rómulo y Remo, los míticos fundadores de Roma

Por eso, si la viuda tuvo hijos no debe entrar en la lista de aquellas que serán ayudadas por la comunidad:

La iglesia no debe tomarlas a su cargo, a fin de poder dar asistencia a aquellas que son verdaderamente viudas (1Tim 5,16).

La exhortación hecha a Timoteo se vuelve, así, un proyecto de vida para toda la iglesia:

Ejercítate a ti mismo para la piedad (1Tim 4,7). La piedad es, de hecho, una fuente grande de lucro, para quien sabe contentarse (1Tim 6,6).

Para las cartas pastorales, la lealtad sumisa a la doctrina, a las instituciones y a las autoridades, es la virtud principal y la característica fundamental de la iglesia. Las otras virtudes –típicas también del ambiente estoico– sirven de corolario para que el hombre de piedad sea ejemplar, aceptado y estimado por todos, y su fe pueda ser vivida dentro de los parámetros de la religión lícita.

Las cartas pastorales son la expresión de una iglesia que decidió que no iba más a incomodar a nadie, adaptándose a la lógica del gobierno (arq̄he) –así sea éste sacerdotal (hieros) – a la lógica de la jerarquía.

Llegamos al final de este breve ensayo respecto a la propuesta de iglesia que nace de las cartas pastorales y que será retomada, también, por la segunda carta de Pedro. Esta propuesta será confirmada por la Carta de Clemente Romano a los Corintios y, definitivamente, consagrada en las cartas de Ignacio de Antioquia¹⁵.

A pesar de que los textos de Juan se resisten a este movimiento –retomando la propuesta evangélica inicial, en toda su radical laicidad, ministerialidad e igualdad– éste será el modelo de iglesia que conseguirá imponerse, sobre todo, en el ambiente romano.

En poco más de dos siglos el cristianismo se volverá no solamente una *religio licita*, sino que el emperador Teodosio, en el año 380 ec, la proclamará la única religión oficial del imperio romano e iniciará un proceso, muchas veces violento, de eliminación de cualquier otro culto o tipo de religión.

Fe será sinónimo de orden y sumisión. Las persecuciones acabaron y la gran preocupación eclesial será la “libertad religiosa” –manera más moderna de hablar de la *religio licita*– y la búsqueda de concordancias entre los poderes sagrados y profanos.

Salvo muchas, lindas y temerosas excepciones...

Sandro Gallazzi

Cx.P. 12

68906-010 Macapá (AP) – Brasil

sandro.gallazzi@oi.com.br

¹⁵ A este respecto ya escribí el artículo “Da autoridade para a hierarquia”, RIBLA, n. 42/43 Vozes, Petrópolis, 2002.

Reseñas

RICHTER REIMER, Ivoni¹. *Terra e água na espiritualidade de Jesus. Contribuições para um mundo globalizado*. Goiânia: PUC Goiás; São Leopoldo: Oikos, 2010. 96p.

El más reciente libro de Ivoni Richter Reimer tiene por tema *Terra e água*. Nuevamente el movimiento de Jesús, en los inicios del cristianismo es la fuente a partir de donde se extrae las preciosas enseñanzas que alimentan sus reflexiones.

El libro está formando por siete capítulos. Después de una bonita presentación hecha por el Dr. Gottfried Brakemeier, biblista y ex-presidente de la Federación Luterana Mundial, y de una breve introducción, el primer capítulo del libro trata de “hacer conocer el poder: introduciendo la palabra y las miradas” (p. 17-26). Allí la autora expone brevemente tópicos sobre su objetivo de lectura de los textos y del abordaje de la temática. En el capítulo 2, “Abriendo los ojos, corazones, mentes, manos, oídos y entrañas” (p. 27-36), la autora muestra como la dimensión del cuidado con el ambiente en general está vinculado con las experiencias concretas de personas que se saben encantadas por las bellezas de la creación y se muestran preocupadas con el futuro de este espacio-casa. La autora hace un elenco en este capítulo de varios organismos, programas y acciones, en los cuales el tema tierra y agua han sido tratados en los últimos tiempos. En el capítulo 3, “Tierra, cuidado y gratuidad: sabiduría que brota de las semillas” (p. 37-42), la autora introduce a los lectores y lectoras al universo del Nuevo Testamento, indicando especialmente las parábolas de Jesús, en las cuales la temática es especialmente tratada.

En el capítulo 4, “¡La tierra es de Dios” y “estrado de sus pies”! (p. 43-58), la autora presenta uno de los capítulos de fondo del libro, tratando con profundidad, pero con un lenguaje accesible, el tema de la “situación político-feudal en la Palestina del siglo I”. Ahí está en el centro la relación de las personas y de los poderes con aquella pequeña tierra de Palestina, etapa de los importantes, aunque periféricos eventos relacionados a la actuación de Jesús de Nazaret. Se trata allí de la explotación y la riqueza, impuestos y resistencia, tierra e identidad cultural. También el apóstol Pablo y sus breves esbozos de una teología de la tierra son tratados en este capítulo, recordando especialmente sus palabras en la Carta a los Romanos, diciendo que la creación entera gime y sufre hasta este momento.

En el capítulo 5, “De la tierra y el agua, del amor y de las guerras” (p. 59-74), la autora busca evidenciar como el tema ‘agua’ está profundamente relacionado con la vida litúrgica y sacramental de la comunidad cristiana, señalando el bautismo y mostrando como la preocupación con el agua y con el acceso universal a este bien precioso debería transformarse en una cuestión de *status quaestiones* para las iglesias. Las aguas del bautismo son aguas de curación y de travesía para la vida.

En el capítulo 6, “Escatológicas y eternas aguas en la denuncia de explotaciones” (p. 77-86), la autora trata el tema del agua en la tradición apocalíptica. El capítulo 7, “Para continuar la palabra... Integridad de la creación, vida y paz en nuestro mundo globalizado”

¹ Ivoni Richter Reimer es una biblista brasileña, de tradición luterana, bastante conocida en Brasil y en el mundo. Ha estado en muchos países de América Latina realizando trabajos de asesoría en el tema de la Biblia, en especial del Nuevo Testamento, leído en perspectiva feminista. Actualmente es profesora del Programa de Pos-graduación *stricto sensus* en ciencias de la religión, en la PUC Goiás, Goiânia, Brasil. En su actividad de investigadora y escritora ha ofrecido al público muchos textos, siempre marcados por los eximios términos de Exégesis bíblica. Varios de sus artículos están publicados en RIBLA, colaborando en esta Revista, prácticamente desde sus inicios.

(p. 87-90), se busca demostrar cómo las cuestiones presentadas en este libro sobre la Tierra y el agua pueden y deben ser tomadas como contribuciones importantes para un mundo globalizado. Al final de la obra hay importantes indicaciones sobre lecturas adicionales, presentadas en las Referencias (p. 91-96).

El libro es simple y profundo. Tiene una excelente presentación, gracias a la co-edición de dos editoras, una universitaria y otra comercial. Su lectura vale la pena y es recomendada también por las palabras de quien hizo el prefacio: “El lector y la lectora agradecen por la riqueza de los contenidos. La autora consigue revelar dimensiones por demás ocultas en los textos y, así, entusiasmo por la causa a la que se propone servir. La legitimidad de la misma no necesita de justificación. Ella encontró en Ivoni Richter Reimer una excelente y competente defensora. Recomiendo enfáticamente la lectura de este libro y deseo que ayude a convertir corazones y mentes en favor del cuidado que la maravilla de la creación de Dios requiere” (p. 10).

Haroldo Reimer
Goiânia, Brasil
haroldo.reimer@gmail.com

REIMER, Haroldo¹. *Inefável e sem forma: estudos sobre o monoteísmo hebraico*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2009. 136p.

Haroldo Reimer reúne en esta obra varios estudios que, en su mayoría, fueron publicados en diferentes periódicos en los últimos años. Dispone de una increíble capacidad metodológica para transmitir su extenso bagaje de conocimientos. Es pertinente resaltar el dominio que el autor demuestra tener en la articulación de los escritos. Esto nos permite comprender con mayor facilidad las ideas discutidas en el discurrir de su obra. Imposible tener contacto con la misma, sin percibir una gran cualidad, la cual aflora en toda su persona: la humildad. Tenerlo como profesor fue, para nosotros, uno de los grandes privilegios que la vida raramente nos ofrece.

El libro *Inefável e sem forma* trata sobre la construcción del sistema de creencias y representaciones del monoteísmo entre los antiguos hebreos. El autor utiliza como fuente para sus estudios una lectura histórico-crítica de los textos bíblicos. Para el autor, “los textos son entendidos como ‘representaciones’, es decir son elaboraciones construidas a partir de la intencionalidad de los autores y transmisores” (p. 15).

El libro, compuesto de 136 páginas, está dividido en cinco partes. En la primer (p. 21) presenta las discusiones acerca del inventario de la situación de la investigación en torno al tema del origen del monoteísmo occidental; de una posible anulación en la tendencia de investigación en las últimas décadas del siglo XX, que tiene tendencia en algunos pensadores: David Hume, Abraham Kuenen, Max Weber, Nikiprowetzky. En la segunda parte (p. 53) se privilegian las contribuciones y polémicas en torno a la historia formativa de la idea de idolatría y de monoteísmo, hasta que se volvió una marca de identidad del pueblo judío. La tercera parte (p. 69) aborda la cuestión del anacronismo, tomando por base el segundo mandamiento bíblico del Éxodo 20,4-6 y su paralelo en Deuteronomio 5,8-10. La cuarta parte (p. 91) tiene por objetivo presentar algunas observaciones de orden fenomenológico sobre la dimensión del cuerpo y del género del personaje central de la Biblia hebrea o del Antiguo Testamento, el Dios YHWH (entendido como el creador de todas las cosas). Es en la quinta y última parte (p. 103) donde el autor nos presenta un texto provocativo, el cual pretende establecer una conexión entre el símbolo de la serpiente en Génesis 3 y la historia del desarrollo del monoteísmo en el antiguo Israel.

En el texto introductorio, el autor deja clara su pretensión de no hacer una investigación teológica del Antiguo Testamento, en la medida en que, según él, eso buscaría resaltar el carácter normativo de las afirmaciones bíblicas. La lectura de los textos bíblicos fue hecha en una perspectiva fenomenológica e histórica. De antemano anuncia la pretensión de otra publicación en proceso de preparación, que llevará como título *O Uno e a Diversidade: monoteísmo e diversidade religiosa no antigo Israel*. Resalta y explica la utilización del término “monoteísmo hebreo”, como un término adjetivado utilizado para cualificar una práctica religiosa entre los antiguos hebreos.

En el primer estudio, *Da diversidade à singularidade* (p. 21), el autor busca destacar algunos puntos fuertes de la investigación sobre el monoteísmo hebreo en el último siglo, sin entrar en mayores detalles. Son analizados estudios de importantes pensadores, los cuales buscan coordinar los datos bíblicos con reflexiones generales sobre la historia de la

¹ Haroldo Reimer, profesor titular en la Pontificia Universidad Católica de Goiás, es bolsista de productividad del CNPq, autor de muchos artículos y varios libros. Descendiente de cuarta generación de inmigrantes alemanes, nacido en Santa Catarina, en 1959, es de tradición luterana, habiendo estudiado Teología (1980-1984) en São Leopoldo, RS. Hizo sus estudios de doctorado en Alemania (1986-1990), con experiencias en arqueología de Israel (1987). De regreso a Brasil, atendió por diez años como pastor en la Comunidad Luterana de Rio de Janeiro y como profesor universitario (1991-2000). De allá para acá vive y trabaja en Goiás.

religión en la Antigüedad. En estas investigaciones la Biblia era leída en una perspectiva sincrónica, deduciéndose la idea de un monoteísmo original, el cual se acreditaba como algo depurado en medio de varias formas de adoración a otras divinidades, en el transcurso de los siglos. En la misma perspectiva, la lucha de los profetas contra la idolatría será mostrada dentro de un proceso de degeneración del monoteísmo puro de los orígenes. Acerca del postulado de un monoteísmo original surge en la segunda mitad del siglo XX una intensa discusión por las profundas transformaciones en los conceptos y en las concepciones. Según el autor, la gran cuestión que surge es: ¿la trayectoria de la fe monoteísta tuvo un desarrollo de formas plurales politeístas, para luego afirmarse en una forma singular, en este caso el monoteísmo, pasando por formas intermedias como la monolatría?

El autor recoge varios materiales de investigadores del tema como Gerhard von Rad, Albrecht Alt, Karl Barth, Victor Maag y otros. Pero, la propuesta considerada más crítica es la del norteamericano Morton Smith. Para este pensador hay un desarrollo a partir de un imaginario politeísta originario, difundido y compartido en la región del antiguo Oriente Próximo, pasando por momentos de mayor exigencia monolátrica, hasta llegar a la consolidación del credo monoteísta judío. Reimer añade que en todo proceso se debe estar siempre atento al hecho de que la historia de Israel es también la historia de su religión, que se desarrolla siempre dentro de su mayor contexto histórico, político y social.

En el segundo estudio, *Monoteísmo e Identidade* (p. 53), el autor afirma que el monoteísmo en cuanto sistema religioso, en términos históricos, es una construcción cultural religiosa ocurrida a lo largo de un período histórico básicamente entre los siglos IX y V a.C. Su construcción se dio en diálogo y en intercambio con expresiones simbólicas de otros grupos presentes en el antiguo Oriente Próximo, en el periodo en cuestión. Creemos que es pertinente la afirmación del autor con relación al diálogo con otras expresiones simbólicas, pues apunta al sentido de movilización de manera efectiva de las acciones humanas por los símbolos, los cuales legitiman esas acciones. El autor parte de la perspectiva de que, fuera de una red simbólica, la vida es imposible. *Inefável e sem forma* es el tercer estudio de la obra (p. 69). En este texto, el autor tiene como objetivo presentar algunas perspectivas sobre la prohibición de imágenes, junto con el cuidado en la no-pronunciación del nombre propio del Dios de los hebreos. Los estudios han revelado que históricamente es conocida la constitución de un elemento místico, que a lo largo de la historia del pueblo hebreo, habría existido la presencia de material iconográfico y éste, a partir del siglo VIII a.C. pasa a ser considerado gradualmente como incompatible con el verdadero culto a YHWH. El autor concluye con sus investigaciones que la tendencia anicónica hebrea fue diluida en el proceso de expansión del Cristianismo, en la medida en que esa expresión religiosa fue asimilando elementos del nuevo contexto cultural. Esto puede ser entendido en la perspectiva de pensar la cultura como un conjunto de significados compartidos y construidos por los hombres para explicar el mundo.

En el cuarto estudio, *A corporeidade de Deus* (p. 91), son presentadas algunas observaciones de orden fenomenológico sobre la dimensión del cuerpo y del género de Dios YHWH, sin entrar en discusiones de orden ontológico. El autor cita textos de la literatura profética destacando a Oseas, Jeremías y Ezequiel. "Allí la corporeidad de YHWH recibe contornos de *sexualidad masculina*, pues los textos, en general, trabajan con la metáfora del casamiento, concibiendo a YHWH como el hombre-marido fiel y a Israel como la mujer-esposa, generalmente infiel y/o prostituta" (p. 97-98). En las descripciones imaginativas de Dios, se verifica que YHWH gradualmente recibe contornos antropomórficos masculinos, conviviendo, sin embargo con algunas representaciones de funciones femeninas. Dios

masculinizado, sin el placer de la felicidad de una compañía divina compartida, acaba siendo construido también con funciones femeninas, sin que con ello pierda su identidad masculina.

El quinto y último texto tiene como foco la serpiente en Génesis 3, con la hipótesis de que la serpiente como simbolización del mal está relacionada con la historia del monoteísmo judío, representando, en la comprensión del autor, “un estadio avanzado de la historia de la afirmación del credo monoteísta como oficial y de identidad” (p. 125). Para Reimer es a través de las representaciones que son construidos los símbolos, y ellos son polisémicos.

Génesis 3 es un texto colmado de una gran carga interpretativa. Al hacer una lectura sincrónica de la intención de que la creencia monoteísta pasó por un proceso de degeneración, autores renombrados han escrito en sus trabajos en esa perspectiva. Reimer llama la atención sobre el surgimiento de nuevos cuestionamientos historiográficos que asumen un perfil diacrónico y un análisis hermenéutico más creativo, donde los “nuevos sentidos se van vislumbrados y ensayando a partir de nuevas experiencias y nuevas preguntas” (p. 112). La gran cuestión es apuntada con relación a la producción del texto con indagaciones por quienes formularon tales textos, y con qué objetivos e intereses lo hicieron. Este método abre el camino a nuevos horizontes de interpretaciones, sin llegar al agotamiento del tema.

En el registro de la investigación sobre la monolatría y el monoteísmo hebreo, Reimer está bastante próximo al pensamiento de Paul Veyne (2009). Ambos caminan en la misma dirección con relación a varias cuestiones sobre el tema. Tanto Reimer como Veyne, en lo que atañe a la dimensión de la relación humana con Dios, concuerdan que la misma sigue el modelo de relación con el próximo o mejor dicho, entre los hombres, dentro de un contexto social, económico y político. Los dos investigadores defienden la tesis de la existencia de un politeísmo primitivo, huyendo así del pensamiento determinista de un monoteísmo original.

En el tema del monoteísmo de identidad hebrea o a decir de Reimer, una “patria portátil” judía, Veyne (2009, p. 163) afirma que el Yahvismo es una monolatría en virtud de una escuela mutua: “Yahvé escogió a su pueblo, y su pueblo lo escogió a él”. El mismo autor afirma que fue el “celo divino” el germen del monoteísmo. El Dios celoso y su ley se volvieron para Israel un desafío patriótico, es decir, en una identidad.

En la problemática provocada por Veyne (2009, p. 159) “¿por qué es que la evolución que desembocaría en el monoteísmo se desarrolló sólo en Israel?”. Reimer afirma que “la construcción del ideal monoteísta se dará en uniones y desuniones culturales y religiosas entre el grupo denominado “Israel” y los grupos circunvecinos, llamados usualmente como “cananeos” (p. 67), lo que en la síntesis del credo monoteísta, conflictivo en sus momentos originarios, posibilitó la construcción de identidades culturales des-territorializadas para distintos grupos de judíos. Añade que después de muchos e intensos debates, hoy la cuestión está definida en el sentido de que no se trata más de discutir “si” Israel tomó elementos culturales prestados de otros pueblos, sino “cómo” esos préstamos fueron re-trabajados desde la perspectiva propia de los hebreos.

Interesante es también la afirmación de Veyne para el mismo tema, cuando utiliza el concepto de “*inventividad religiosa*” en la óptica foucaultiana, avanzando para ir más allá de las representaciones del presente y del ausente. “*inventividad religiosa* (o revelación) sopla donde quiere” (VEYNE, 2009, p. 160). Es una idea que permea el campo del imaginario, en cuanto a lo social y a lo colectivo. El autor dice que ignora en qué momento Yahvé

se volvió el Dios de Israel o en qué época se constituyó el partido religioso yahvista. En la misma línea de pensamiento de Reimer, el autor, con todo, afirma que la cuestión no es saber si el judaísmo tiene o no la honra de siempre haber sido monoteísta, sino saber qué etapas fue recorriendo y qué se podría entender por monoteísmo hace veinte o treinta siglos, con instrumentos de pensamiento que no son los nuestros.

Reimer propone el debate de la problemática de los orígenes del monoteísmo “bíblico”. Él nos revela que hay una presión para datar el fenómeno cada vez más próximo a nosotros. La discusión se desarrolla en torno a las cuestiones que buscan mostrar cómo de los conflictos por su instalación, se pasó a marcar la identidad de un grupo como una tradición hebrea, por medio del mandamiento de la prohibición de imágenes construidas a semejanza de un Dios inefable y sin forma. Es bueno que resaltemos que las fuentes utilizadas por el autor fueron analizadas a la luz de la fenomenología.

El cuerpo de la investigación es permeado por la pregunta sobre el origen del monoteísmo bíblico. El autor parte del principio de un monoteísmo hebreo en cuanto consolidación oficial de una idea teológica transformada en estatuto doctrinario y sobre todo partiendo de la influencia sacerdotal. Su obra discute cuestiones un tanto polémicas, las cuales, con certeza, desagradarían a los férreos seguidores del Cristianismo Occidental. Nos referimos principalmente a la cuarta y última parte que abordan respectivamente los estudios de la dimensión del cuerpo y del género de Dios YHWH y de la simbología de la serpiente en Génesis 3.

La obra *Inefável e sem forma*, vale la pena ser leída. Es recomendada no solamente para los estudiosos del Cristianismo, sino para cualquier área del conocimiento: Ciencias de la Religión, Historia, Antropología o personas que quieran conocer y profundizar en la historia del monoteísmo hebreo.

La redacción del texto se muestra dentro de las reglas formales metodológicas. De una forma general está bien escrito y bien revisado, pese a la existencia de algunos pocos errores ortográficos, causados por la impresión, que se encuentran en diversas páginas. El papel opaco usado en la impresión proporciona comodidad en la lectura, y esto, sumado a la habilidad del autor para exponer sus ideas, ayudan mucho en la lectura.

Fabio Geraldo Araujo²
fabiosabbath@cultura.com.br

Ireni Soares
irenimota@hotmail.com

Rony de Paula Mendonça³
ronymendonça@yahoo.com.br

² Maestría en Historia en la PUC Goiás; graduado en Geografía e Historia en la PUC Goiás y Filosofía - UFPR. Profesor en la red particular de enseñanza.

³ Maestría en Historia en la PUC Goiás; graduado en Educación Física en la UFG; profesor en el Colegio de Aplicación de la UFG.

REIMER, Haroldo. *Biblia e ecología: um olhar hermenêutico.* São Paulo: Editora Reflexão, 2010. 140p.

Ecología es un tema actualísimo, que frecuentemente ocupa un lugar destacado en los diferentes medios de comunicación a nivel local, nacional e internacional. Su relevancia es reconocida por el abordaje que hace con relación a la importancia de conocer nuestro *oikos*, nuestra casa, espacio común de vida, y de asumir el compromiso de cooperación y preservación del medio ambiente, en el cual estamos insertos, y del cual hacemos parte.

En *Biblia y Ecología*, el profesor Haroldo Reimer, respetado teólogo y biblista luterano brasileño, y Doctor en Teología por la *Kirchliche Hochschule Betel*, de Alemania, junta a aquellos (as) que han demostrado gran preocupación por el futuro de nuestro planeta y nos presenta una serie de ensayos sobre la temática ecológica, a partir de un mirar hermenéutico bíblico.

En esta obra, Reimer propone hacer relecturas de recortes de textos seleccionados de la Biblia Hebrea en los libros de Génesis, Éxodo, Deuteronomio, Salmos y Job, a la luz de la hermenéutica ecológica, y conduce al (la) lector (a) a una nueva comprensión del lugar de importancia que la temática ecológica ocupa en la Biblia, el libro de textos fundamentales para las tradiciones judeo-cristianas.

Al empezar, el autor apunta a la necesidad y plausibilidad de una lectura de textos bíblicos en perspectiva ecológica frente a un mundo globalizado que encara cada vez más la realidad en una perspectiva holística, en la cual “el destino de esta *casa global* está relacionado con las acciones y las prácticas de cada habitante” (p. 15). A continuación, Reimer inicia su análisis hermenéutico con la perícopa del Génesis 1,1-2,4 presentando el contexto mítico-religioso, a partir del cual Israel formuló su relato mítico de la creación, conforme al registro del libro de Génesis 1. De acuerdo con ese testimonio de fe del pueblo de Israel, Yahvé es el Dios creador de los cielos, de la tierra y de todo lo que vive. En su condición de creador de todas las cosas, inclusive del ser humano – creado de la tierra y por lo mismo, directamente vinculado a ella – Yahvé responsabiliza al hombre del dominio sobre toda la creación, lo que Reimer interpreta y traduce de modo convincente como un *trabajo y cuidado* que, según él, “implica el usufructo de los bienes de la creación y también la dimensión de cuidado de esta creación en vista de las generaciones futuras” (p. 42).

Otra porción de la Biblia Hebrea releída en la óptica de la hermenéutica ecológica es el texto de Éxodo 23,10-11. A partir de este texto, Reimer aborda la importancia de la tierra para el pueblo de Israel. Allí se encuentran diversas tradiciones jubilares que apuntan a la necesidad de respetar a la tierra a través de la observancia del día de descanso (sábado) y del año sabático. El autor apunta también a las implicaciones positivas de esas observancias para la propia naturaleza, para los animales y para los pobres. En la lectura del Deuteronomio, Reimer discurre sobre los derechos a la vida y a la libertad de los animales, sobre el valor de la preservación de la fauna y flora y sobre la necesidad del compromiso de preservación del medio ambiente en sus diferentes esferas.

En la lectura hermenéutica ecológica de las perícopas extraídas de los libros de los Salmos y de Job, el lugar del ser humano en la creación divina es resaltado y complejizado y su función de mayordomía y cuidado ante su Creador es resaltada con maestría. Reimer concluye su obra con un abordaje sobre uno de los bienes más preciosos de la humanidad y del planeta tierra, el agua. Discurre, en una visión panorámica, sobre el lugar que el agua ocupó en la génesis y preservación de la historia del pueblo de Israel y nos desafía a luchar por la preservación de ese elemento cada vez más escaso en nuestro mundo.

En fin, leer *Biblia y Ecología* significa apropiarse de un tesoro que la tradición bíblica protestante pone hoy a nuestra disposición. Es por ese motivo que recomiendo la lectura de este libro a todos (as) aquellos (as) que están verdaderamente preocupados por el futuro de nuestro planeta, y comprometidos con la preservación de nuestro *oikos*.

Jeová Rodrigues dos Santos
Doctorado en Ciencias de la Religión – PUC-Goiás.
jeová.r.santos@bol.com.br.