

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 66

Crisis alimentaria



QUITO, ECUADOR

2010/2



Contenido

TIRSA VENTURA / FERNANDO TORRES M. Presentación	5
Artículos introductorios (coyuntura)	
MARCELA VEGA VARGAS. <i>El alimento de la felicidad.</i> <i>Reflexiones sobre el sentido del alimento a propósito de la soberanía alimentaria</i>	9
MARICEL MENA LÓPEZ. <i>Para que la comida no se estropee.</i> <i>Reflexiones en torno a la comida y a la exclusión social</i>	20
Antiguo Testamento	
ESTEBAN ARIAS ARDILA. <i>Arreció el hambre sobre toda la tierra.</i> <i>Apuntes en torno a la crisis alimentaria a partir de Génesis 41</i>	32
TIRSA VENTURA. <i>En medio de las aguas – “voy a hacer que les llueva comida del cielo”.</i> <i>Estudio de Éxodo 16 en perspectiva crítica y compleja</i>	40
NANCY CARDOSO PEREIRA. <i>Recetas de vida. En la cocina con Elías y Elise</i>	50
AGENOR GUTIÉRREZ MAIRENA. <i>Cuando falta pan en las mesas...</i> <i>hay mucho más en la casa-comunidad que genera milagros (2 Re 4,1-7)</i>	66
GLORIA GAMBOA. <i>Empeño por hambre. Nehemías 5,1-5.</i>	72
LILIA DIAS MARIANNO. <i>Suegra y nuera: ¿compañeras?</i> <i>Viudas y estrategias sobreviviendo al hambre (Rut)</i>	79
Nuevo Testamento	
DIDIER HAYRAUD / TOMÁS MARTÍNEZ SANCHO. <i>La mesa del banquete del Reino (Lc 13,22-17,10)</i>	88
ANÍBAL CAÑAVERAL. <i>Terratenientes y hambre en las parábolas</i>	100
FERNANDO TORRES MILLÁN. <i>¡Buen vino... Buen vivir...!</i> <i>Aprendizajes de soberanía alimentaria en las bodas de Caná</i>	109
RENÉ KRÜGER. <i>La crisis alimentaria en la Carta de Santiago</i>	122
ELSA TAMEZ. <i>El ministerio hacia las viudas y de las viudas en 1 Timoteo 5.3-16</i>	140



Reseña

- RICHTER REIMER, Ivoni. *Compaixão, cruz e esperança: teologia de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 2012. 223p. (Coleção Bíblia em comunidade. Série teologias bíblicas; 11) 147



Presentación

*No tiene alas
la victoria terrestre:
tiene pan en sus hombros,
y vuela valerosa
liberando la tierra
como una panadera
conducida en el viento.*

De "Oda al pan". Pablo Neruda

Leer los textos bíblicos es para muchas personas y comunidades en América Latina, una forma de dialogar, desde la fe, con las situaciones concretas y desafíos apremiantes, en muchos casos "de vida o muerte". O, como acostumbra a decir Carlos Mesters, al leer la Biblia, el pueblo de las comunidades trae consigo su propia historia y tiene en sus ojos los problemas que vienen de la dura realidad de su vida. Y es que la Biblia, desde la complejidad que la caracteriza, contiene memorias que son de pueblo, de lucha, de sueños y utopías. Memorias de pueblo sufrido por muchas razones, una de estas, tan frecuente, amenazante y pertinaz: el hambre, la falta de pan... por ello mismo tan temida y repudiada...

Si bien es cierto que la Biblia está repleta de comida, también es cierto que el hambre es tema central en la historia de muchos de los pueblos que están en la Biblia. Es hambre generada por crisis que provocan falta de comida y también de otras necesidades básicas para vivir. En los tiempos contemporáneos, la crisis generada por un sistema centrado en una economía de mercado neoliberal. Una economía que, entre otras cosas, incentiva el monocultivo que destruye la diversidad de especies, destruyendo fuentes de comida diversas y que roba alimentos vitales y sanos. El cultivo que se promueve es para asegurar los mejores alimentos para unos cuantos en el planeta, junto con el alimento de sus carros... Mientras en el mundo inmensas mayorías sueña con hartura y con felicidad...

Esta Ribla es una provocación para mirar los platos vacíos y llenos tanto de los textos bíblicos como fuera de ellos. Y más todavía, es una provocación para ver las formas de luchas y organización para criticar los sistemas que insisten en promover acciones hegemónicas que aumentan la falta de comida y de soberanía alimentaria. Pero, al mismo tiempo, con esta Ribla queremos proponer formas de hacer realidad la comida en nuestros pueblos. Es por esto que:

"El alimento de la felicidad" de Marcela Vega Vargas, en el inicio de este número, la autora propone desnudar la idea de felicidad, que se acompaña de la hambruna del capitalismo, y que subyace a la manera como en los tiempos contemporáneos vemos los alimentos. Se refiere a la hambruna como la forma en que la sociedad capitalista ha construido un régimen sobre los cuerpos de toda su comunidad, tanto la más rica y la más pobre. No es solo una hambruna impuesta a las otras y a los otros, sino que se trata de una hambruna autoimpuesta con el fin de alcanzar un cuerpo de enunciados, y un cuerpo literal, sobre el que fundamenta su propia teología de la felicidad.

¿Qué están haciendo los gobiernos para controlar la crisis mundial de alimentos? Es una pregunta central en el artículo de Maricel Mena López "Para que el agua y la comida no se dañen: desafíos para una soberanía alimentaria de inclusión". En el mismo, la autora propone debatir sobre la cuestión del agua y la comida en una perspectiva inclusiva y solidaria. Además señala que la deconstrucción de una lectura monocultural de la tradi-

ción bíblica y la apertura a los extranjeros en la tradición del pueblo israelita se convierte en un eje articulador de la reflexión, así como el ofrecimiento de elementos para una praxis de soberanía alimentaria con quienes padecen hambre en el mundo.

Desde la pauta hermenéutica de la crisis alimentaria, Esteban Arias Ardila, en su artículo “Arreció el hambre sobre toda la tierra”, propone leer Génesis 41. Plantea que en este texto se perdió de vista la propuesta solidaria que encarnan los patriarcas y matriarcas de Israel. Involucra una propuesta estructural para el libro de Génesis que presenta las razones de la crisis. La crisis se explica desde la composición literaria de Génesis 41 que origina sueños de poder, una interpretación de la Palabra de Dios que genera acumulación, ruptura del modelo tribal y por consiguiente prosperidad centralizada, en detrimento de la situación económica y social de los campesinos lo cual desencadena en esclavitud.

“En medio de las aguas: voy a hacer que les llueva comida del cielo” de Tirsa Ventura. Con el artículo se propone leer Éxodo 16 en una perspectiva basada en argumentos del pensamiento crítico y complejo. Se problematiza la falta de comida frente al tema de la obediencia inspirada en el discurso a favor del descanso y se analiza el caso de una forma de imposición de una lógica sacerdotal manifiesta en las voces en nombre de Dios, de Moisés y de Aarón, de prácticas ligadas al sábado, a la ley y al maná. La autora presta atención al contexto actual de hambre en el mundo y a reflexiones sobre su significado para realizar una lectura que no pretende decir lo que ya ha sido dicho, sino para proponer preguntas al texto que posibiliten diálogos diferentes ante realidades de hambre.

Nancy Cardoso Pereira, con su artículo “recetas de vida en la cocina con Elías y Eliseo” nos provoca para conocer las hambres de hoy y las bocas que iluminan la lectura bíblica que quiere proponer en el texto. Leer la Biblia como libro de recetas: de comer y matar el hambre. Recetas de Vida. Para que, poco a poco, nos demos cuenta de las muchas memorias del pueblo de Dios que giran en torno de la comida, de la lucha por el alimento, de la experiencia de compartir.

Agenor Gutiérrez Mairéna, con su artículo “Cuando falta pan en las mesas... hay mucho más en la casa-comunidad que genera milagros (2 Re. 4,1-7)”, busca en la Biblia el relato en el que una mujer ha perdido a su marido, tiene una deuda y sus hijos están en peligro de convertirse en esclavos porque el prestamista quiere llevárselos como pago de la deuda (2 Re. 4,1-7). El autor hace un acercamiento al texto desde otra puerta de entrada, a partir de la historia de María Isabel y sus tres hijos. Esta mujer, ante la necesidad de empeñar la casa y el terrenito para resolver de alguna manera las necesidades de alimentación de la familia.

En el artículo “Empeño por Hambre”, de Gloria Gamboa, se señala que las acciones contra la injusticia social no se dejan esperar, los textos bíblicos como el de Nehemías 5,1-5 llevan a una reflexión y a una lucha de oposición y resistencia ante la pobreza, el hambre y el endeudamiento. La autora centra su atención en que las políticas económicas no son ajenas a la realidad de los pueblos, ni mucho menos a las estrategias de las posturas entramadas de quienes asumen el poder con la mira de enriquecerse a costa del dolor y el sufrimiento de los más débiles e indefensos.

Lilia Marianno en su texto “Suegra y nuera: ¿aliadas? Viudas y extranjeras sobreviviendo al hambre (Rt)” nos describe cómo en un contexto de hambre, aniquilamiento familiar y exclusión de las mujeres extranjeras una alianza entre mujeres viudas y pobres, logra romper la estructura de muerte que las envolvía y crear, gracias a la sabiduría de la mayor-Nohemí- y a la osadía de la menor -Rut- las condiciones de favorabilidad para un comenzar vigoroso recuperando la tierra, el pan y la familia. Enseñanzas maravillosas para enfrentar hoy la crisis alimentaria desde una perspectiva femenina.



El *Evangelio Cristiano* acrecienta caminos de resistencias y de construcción de alternativas viables frente al horror del hambre generalizado bajo el Imperio Romano. Los diversos evangelios se van constituyendo de a poco, cuando múltiples narrativas populares dan cuenta de la irrupción “inusitada” de mesas, comidas y bebidas abundantes y compartidas “en casa” como expresión de otro mundo anticipado, vivenciado, anunciado, celebrado entre gente hambrienta, desposeída de su tierra y su entorno vital, jornaleros parados, viudas sin casa y sin alimento, niñas y niños repudiados y abandonados, enfermos y discapacitados, prostitutas y esclavizadas, gente endeudada y “perdida”... Un *Evangelio* de pan, pez y vino en todas las cocinas, en todas las mesas, en todas las bocas como un “camino” de transformación de la vida humana en comuniones de “no-invitados”, deshechos ambulantes en los “bordes” de las vías romanas acechando el asalto... Evangelios que proclaman la resurrección de los cuerpos vivos, la restauración en el amor inter-humano, el discipulado de iguales, el nuevo cielo y la nueva tierra...el fin del llanto, del dolor, del hambre...Evangelios allí donde “dos o tres reunidos” comparten, restauran, sanan y tejen vínculos con la tierra, con el otro y la otra... Evangelios que denuncian toda voracidad, toda codicia, todo afán infinito de apropiación, toda riqueza envilecedora de la vida humana, toda indiferencia al dolor y al amor...

Cinco textos ahondan diversos Evangelios de “victoria terrestre” resaltando elementos de lucha y confrontación con las estructuras imperiales del hambre y del despojo.

Didier Hayraud y Tomás Martínez nos presentan, releyendo el camino de Jesús a Jerusalén según Lucas, las comidas-mesas-banquetes de los pobres como emblema y anticipo de un “camino mayor” de transformación de la vida humana en justicia y equidad en oposición a la no-vida (inhumanidad) construida e inducida según la estructura imperial romana.

Aníbal Cañaveral nos descubre el hambre y los terratenientes en el trasfondo de las parábolas como lectura crítica de una estructura de injusticia y despojo de tierras; dos términos correlacionados de una misma realidad que Jesús enfrenta desde quienes quedaron por fuera de la “cerca” del latifundio...

Fernando Torres aborda la escasez de alimento (vino) y su transformación comunitaria de un orden alimentario alternativo al imperial en las Bodas de Caná valiéndose de “estructuras y pedagogías disipativas”... y desestabilizadoras!

René Krüger describe como pobreza-riqueza es un eje estructural que sostiene un mundo de opulencia y exclusión frente al cual la Carta de Santiago grita contra los poderosos y enjuicia su riqueza y se desdén proponiendo una ética de vida desde los hambrientos de la tierra...desde donde se ubica Dios....

Elsa Tamez nos lleva hasta las viudas pobres que no tienen alimento-ni casa-ni familia como un desafío para la iglesia y para el liderazgo eclesial masculino y como la primera carta de Timoteo propone un ministerio específico de las viudas y hacia las viudas “remeciendo” toda estructura de exclusión.

Tenemos la confianza que los textos reunidos en esta Ribla nos ayudan a sostener tantos y diversos “vuelos valerosos” con los que la victoria de la tierra irrumpe cargada de pan en sus hombros...no como una panadera, sino como millones de panaderas indignadas, organizadas y conducidas hoy en los vientos de libertad, de vida abundante, de reforma agraria, de soberanía alimentaria, de vincularidad solidaria... ¡¡¡para que nunca más haya hambre en medio nuestro!!!

Tirsa Ventura

Fernando Torres M.



El alimento de la Felicidad

Reflexiones sobre el sentido del alimento a propósito de la soberanía alimentaria²

Resumen

Este artículo es una reflexión sobre el sentido del alimento en cierta clave histórica y simbólica. A partir de una exégesis del pasaje bíblico sobre el maná, particularmente del comer como una medida de justicia, se busca la re-significación de la abundancia de la tierra en contraposición con la riqueza resultante de la acumulación capitalista. Riqueza y abundancia vienen acompañadas de su propia interpretación de la felicidad. El fondo que legitima el despojo es la distinción social que opera en la lógica de la escasez de Adam Smith y las formas de tales distinciones se presentan como felicidad. El objetivo general es lograr reflexionar acerca de cómo la lógica del hambre es propia del capitalismo y proponer la re-significación de la abundancia como alternativa que garantiza el circuito de la vida, de la especie humana en el planeta, y de nuevos tipos de justicia que transformen a su vez las relaciones sociales, y la concreción de una nueva significación de la felicidad.

Abstract

This article is a reflection on the meaning of certain key food in historical and symbolic. From an exegesis of the biblical passage about the manna, particularly of eating as a measure of justice, is seeking re-signification of the abundance of the earth as opposed to the resulting wealth of capitalist accumulation. Wealth and abundance are accompanied by their own interpretation of happiness. The fund that legitimizes the theft is the social distinction that operates in the logic of scarcity of Adam Smith and the forms of such distinctions are presented as happiness. The overall objective is to reflect on how the logic of capitalism's own hunger and propose the re-signification of wealth as an alternative that guarantees the circuit of life, of the human species on the planet, and new types of justice turn to transform social relations, and the realization of a new meaning of happiness.

Palabras claves

Alimento, continencia, hambruna, escasez, felicidad, abundancia.

El título de libro de Zandra Pedraza: *En cuerpo y alma: visiones de la felicidad y el progreso*, resume en una frase sugestiva esa relación tan cambiante y tan modal, entre los seres humanos y su alimentación. La dietética y la estilización se convirtieron en signo de distinción del hombre y la mujer que podrían llegar a ser felices. La autora señala que en los primeros cincuenta años del siglo XX en Colombia, se impuso a través de la urbanidad el carácter continente de las personas sobre cualquier gesto de vulgaridad.

¹ Escritora, pedagoga popular, diseñadora y politóloga colombiana, actualmente adelanta sus estudios de maestría en historia, con énfasis en historia del cuerpo.

² Apuntes actualizados del libro "Los Pueblos Felices: El Teatro Mundo" publicado por la autora en el 2011.

Esto llevó al tiempo a la contención en la mesa, donde la abundancia fue proscrita y los cánones de delgadez empezaron a cobrar vigor en los imaginarios de las urbes nacientes. Franz Hensel en su texto *Vicios, virtudes y educación en la construcción de la República*, referente al siglo XIX en Colombia, afirma la larga tradición de las ideas ilustradas sobre el hombre y la mujer contiente, asociando tal control sobre las pasiones como la felicidad tan erróneamente buscada en los vicios, a través de los “catesismos liberales” –llamados así por esa mezcla entre el lenguaje católico y los principios de la ilustración–.

Pedraza afirma que, de alguna manera, todas estas formas de contención fueron enseñadas a una buena parte de la población de aquella época, no para ser practicada, sino para que el común de la gente aprendiera a distinguir entre las élites y ellos mismos. Las élites no aprendían la contención a través de manuales, como lo afirma Norbert Elías acerca de los cortesanos europeos, los manuales de urbanidad y buena parte de la forma de la educación, que aún hoy nos rige, eran para que las clases “inferiores”, identificaran la distinción entre aquellas y sus élites.

La felicidad bajo este esquema estaba fundamentada en la aspiración de ascenso, en el modelo presentado siempre más allá del alcance de nuestras manos como una idea celeste a la que nuestros cuerpos, “siempre corruptibles y llenos de todo pecado”, se abalanzan anhelantes en busca de su propio perfeccionamiento.

La estrategia fue muy útil para preparar a la gente de nuestros pueblos para las nuevas formas del trabajo, que exigían una renuncia a la abundancia propia de las tierras de las que fueron despojados y despojados.

Se trata de nuevo teatro, una representación del mundo que recibe la continencia como precio de la búsqueda de la felicidad, un mundo que se desprende de sus carnes y se torna todo él, en su propia representación, se convierte en su teatro.

Por si no nos hemos percatado de ello, debo recordar que en el mundo de hoy crece el consumo de energía exosomática (la utilizada para productos no comestibles), en comparación con el consumo de la energía endosomática (la que contiene la comida), es decir, tenemos un mundo donde la continencia rige sobre los cuerpos de los que se espera la mayor sobriedad, pero no sobre nuestras billeteras, que siempre que estén llenas garantizan la felicidad. Es el mundo de personas estilizadas, glamorosas, ultradelgadas, rodeadas por objetos obsoletos y exclusivos, que desprecian la abundancia de nuestros pueblos por resultar poco continente.

Y esta continencia tiene que ver con una idea de felicidad que resuma en una *hambriuna global*.

Cuando nos referimos a hambriuna, saltan a nuestras mentes las imágenes de países africanos, asiáticos o latinoamericanos con sus niñas y niños forrados en los huesos, mientras un paisaje polvoriento agrega mayor dramatismo a un cuadro de miserias, todas tan lejos de la felicidad.

Sin embargo, no me refiero aquí a la hambriuna de los pobres de la tierra, sino me refiero a la hambriuna como la forma en que la sociedad capitalista ha construido un régimen sobre los cuerpos de toda su comunidad, tanto la más rica y la más pobre. No es solo una hambriuna impuesta a las otras y a los otros, sino que se trata de una hambriuna autoimpuesta con el fin de alcanzar un cuerpo de enunciados, y un cuerpo literal, sobre el que fundamenta su propia teología de la felicidad.

Empezaré con unos versículos para desnudar esa idea de felicidad que se acompaña de la hambriuna del capitalismo, y que subyace a la manera como ahora vemos los ali-



mentos. Un pasaje bíblico de una historia muy familiar para buena parte de nosotras y nosotros.

¹⁴ ... Cuando se evaporó la capa de rocío apareció en la superficie del desierto una cosa menuda, como granos, parecida a la escarcha sobre la tierra.

¹⁵ Al verla los israelitas, se decían unos a otros: «¿Qué es esto?» Pues no sabían lo que era. Moisés les dijo: «Éste es el pan que Yahvé os da de comer.

¹⁶ Esto es lo que manda Yahvé: Que cada uno recoja cuanto necesite para comer, un ómer por cabeza, según el número de personas que vivan en su tienda.»

¹⁷ Así lo hicieron los israelitas; unos recogieron más y otros menos.

¹⁸ Al medirlo con el ómer, no sobraba al que había recogido más, ni faltaba al que había recogido menos. Cada uno había recogido lo que necesitaba para comer.

¹⁹ Moisés les dijo: «Que nadie guarde nada para mañana.»

²⁰ Mas no obedecieron a Moisés, y algunos guardaron algo para el día siguiente; pero se llenó de gusanos y se pudrió; y Moisés se irritó contra ellos.

²¹ Lo recogían cada mañana, cada uno según lo que podía comer, pues, con el calor del sol, se derretía.

...

³¹ Israel llamó a aquel alimento maná. Era blanco, como semilla de cilantro, y con sabor a torta de miel.

³² Moisés dijo: «Esto es lo que ha mandado Yahvé: Llenad un ómer de ello y conservadlo, para que vuestros descendientes vean el pan con que os alimenté en el desierto cuando os saqué del país de Egipto.»

Exodo 16.

... una cosa menuda, como granos, parecida a la escarcha sobre la tierra

No voy a iniciar un debate sobre la veracidad de esta historia, como no lo haría frente a ningún otro pasaje de la Biblia, solamente pretendo mirar un aspecto de la ternura misma de la tierra en tanto abundante. Voy a concederme bastantes permisos en la exégesis que espero, los teólogos más profesionales, sepan disculparme.

El maná fue uno de los milagros que acompañó al pueblo de Israel en su divagar por el desierto. Cuando clamaron a Dios por alimento, –y no de muy buena manera, a propósito– en medio de las condiciones más difíciles, al parecer sobrevivieron estos pequeños granos blancos con sabor a torta de miel, esparcidos sobre la tierra.

El maná bien podría ser una analogía de la abundancia de la tierra. En este caso el alimento se reparte, si se me permite el término, “democráticamente”³. Aquí no hay un distribuidor que almacene el alimento en una bodega para especular sobre su precio. Al pueblo de Israel le bastaba con extender la mano para alcanzarlo cada mañana. En efecto, puede caer mucha más escarcha de la que podemos consumir, pero la determinación de la abundancia de la tierra, en su naturaleza misma, no gira alrededor de alimentar a los humanos, la tierra es abundante porque esa es su propia salud, de ello depende su propia vitalidad.

Sobre el giro antropocéntrico que caracterizó la modernidad, hubo una distorsión bastante notoria acerca de las relaciones del ser humano con su entorno, siendo los pri-

³ Esto, sin querer hacer una apología a la democracia sobre la que tengo bastantes críticas a propósito. Ya que se afirma la bondad de las ideas democráticas, lo único que del mundo de las ideas se puede contestar son las democracias históricamente existentes.



meros una especie muy peculiar de la historia del planeta, quizás su especie más destacada, pero en todo caso, una especie más que ha intentado hacer girar todas las relaciones planetarias alrededor de la satisfacción de sus necesidades y deseos.

Necesidades y deseos, algunos propios de su subsistencia como especie, por tanto irrenunciables, pero otros tantos contruidos socialmente como lubricante de los distintos modos de producción, especialmente del modo capitalista basado en el consumo.

La denominación de abundante⁴ que damos a la tierra, es también una mirada humana sobre aquella, porque la tierra no tiene autoconciencia de ser abundante, ella se produce a sí misma con sus características particulares que la han acompañado durante milenios. Sin embargo, la abundancia es una forma distinta de relacionarnos con el planeta que podemos construir, o que han construido ya algunos pueblos, opuesta en todo caso a la escasez que deviene de la riqueza.

Con este planteamiento damos una resignificación a la abundancia: una relación social que se opone a otra, que se designa con la palabra *riqueza*. Ambos términos se han equiparado de forma equivocada, asimilando la riqueza de la acumulación capitalista con la abundancia del planeta, cuando la relación es totalmente inversa: a mayor acumulación capitalista, mayor escasez planetaria.

Este primer carácter abundante del planeta, que se refleja en el carácter abundante del alimento, es una de asuntos que resulta alterado drásticamente por la producción, donde la tierra es estrujada hasta su límite condenándola a perder su característica de hacer abundar. Aquí, aunque en términos aún no muy claros, radica para mí buena parte del problema de la pérdida de la soberanía alimentaria, en que la riqueza se sobrepone a la abundancia; y que la primera, generada por el deseo de acumulación y acaparamiento, despoja a la humanidad de la posibilidad de librarse de la hambruna, no sólo de la hambruna de los pobres, sino de la hambruna como signo general de tal modo de producción.

En el pasaje bíblico encontramos una lección sobre los humanos demandando alimentos de la tierra, y la tierra ofreciendo más de lo que pueden comer.

“Que cada uno recoja cuanto necesite para comer, un ómer por cabeza, según el número de personas que vivan en su tienda”

Otro rasgo de la abundancia es que ella *es*, en tanto *se le deje abundar*, y en tanto abundante carece de algún valor monetario, es decir, el alimento que no se hace escasear es aquel al que tenemos acceso sin restricciones monetarias. Esto sólo para recordar la paradoja de Adam Smith, donde el agua es más necesaria pero menos valiosa monetariamente que los diamantes (paradoja que tal vez pronto también cambie por la depredación sobre el agua).

La garantía de la abundancia del alimento es la posibilidad de tomar aquel que nos es necesario, y dejar el resto sin pretensiones de hacerlo escasear. “Un omer por cabeza” se

⁴ Sucede igual con los conceptos de ecología y ambientalismo. No es la tierra, el agua o las especies las que denominan sus relaciones entre sí y con los seres humanos como ambientales, ecológicas, auto sostenibles o sustentables. Todas estas denominaciones designan diversas relaciones que propician los seres humanos con su entorno, en un intento urgente por hacer viable el proyecto humano sobre el planeta. La discusión con el conservacionismo es que se asumen tales designaciones como relaciones que les son propias a la naturaleza, donde los humanos deberían ser excluidos por una especie de mal que reina en ellos. Es una falsa dicotomía entre cultura y naturaleza, como lo enuncia Norbert Elías. La sociedad humana se produce en la naturaleza aun cuando la altera de forma drástica e incluso, amenace con destruirla. Conservacionismo sigue siendo un tipo de relación producto de la conciencia humana. Personalmente abogo más por la abundancia, en donde es clara la presencia del ser humano en su entorno pero en una relación distinta a la riqueza. En todo caso, siempre es mejor pensar en un nuevo conjunto de relaciones que involucre a las sociedades humanas con justicia social, ambiental y de todos los órdenes.

trata de una medida de justicia de lo que podemos tomar con respecto a la abundancia de la tierra, lo que a la vez garantiza nuestro futuro. La tierra *es*, en tanto *sea abundante*.

Esta economía de lo que tomamos no es lo mismo que ser continente, porque el continente se asume a sí mismo en un mundo de escasez donde lo que tiene mayor valor no es lo que abunda (el pueblo) sino lo que se distingue (la élite), la lógica de las distinciones sociales no se fundamenta en lo "común" sino en lo "exclusivo" en tanto "escaso", es decir, en tanto pueda ser una pequeña minoría privilegiada. Elías se preguntaba por qué los artesanos franceses del XVIII no pudieron sobrevivir a los embates de la revolución francesa, y la respuesta es que la razón de ser de aquellos era su propia distinción, debían mantener su prestigio jerárquico y competitivo, porque ese era su *monde*.

Encontramos este principio enraizado en la sociedad hasta el día de hoy, aunque en diferentes expresiones transformadas en el tiempo, que termina ordenando el planeta, y con él, las relaciones sociales inequitativas. En tanto no podamos superar tal principio se seguirán imponiendo relaciones planetarias bajo el orden de la dupla de la escasez-riqueza producida por una élite planetaria cada vez más escasa en cuanto al número de detentores de las grandes riquezas de capital, frente a una inmensa masa de desposeídos.

Si existen ordenadores del alimento y del planeta en general que detenten una distinción social regida por tales principios, aquella distinción que les da sentido de vida y razón de ser, el planeta seguirá siendo administrado bajo la lógica del hambre.

Mientras existan tales distinciones sociales que operan sobre los humanos, de la misma forma existirán distinciones de valor sobre los mal llamados "recursos naturales", que es, para acabar con la falsa dicotomía entre hombre-naturaleza, valor sobre la *vida* en toda su extensión. La lógica de hacer más exclusiva la élite como bien escaso, opera en toda la vida del capitalismo, en las grandes cuestiones pero también en las cotidianas, en sus postulados como en la manera en que trabaja sobre la materia. Sólo serán exclusivos aquellos recursos que se logren hacer escasos, y en tanto escasos tendrán el valor monetario suficiente para convertirse en riqueza. Para mantener las distinciones sociales se requieren de un gran complejo de maneras, comportamientos, atributos sobre el cuerpo y objetos que hagan posible tal distinción, y por tanto, se requiere de una gran producción que hará escasear los recursos.

En sentido contrario, el ómer introduce una excelente analogía hacia lo que debe ser una *nueva relación* que tiene como primera tarea humana, dar fin a las distinciones sociales, y por tanto, a la manera como nos relacionamos con el resto del planeta en ese complejo llamado *vida*. Significa disfrutar de la tierra y sus frutos en tanto abundante, tomando de ella una proporción adecuada para la propia necesidad, construyendo la felicidad del ser humano, no en la escasez sino en la garantía de la abundancia.

Tal proporción del ómer, según el pasaje bíblico, no era medida por la *delgadez* sino por el *apetito* de cada persona, además por el número de personas que compusieran cada casa. Es una distribución equitativa y colectiva del alimento guiada por una noción de justicia, donde el poder para comer no residía en una cantidad monetaria, sino en una relación de comunidad: "*según el número de personas que vivan en su tienda*".

En conclusión, el ómer es la analogía de una **proporción justa** que los seres humanos debemos tener con el planeta y con las y los demás a la hora de consumir recursos: "*Al medirlo con el ómer, no sobraba al que había recogido más, ni faltaba al que había recogido menos. Cada uno había recogido lo que necesitaba para comer.*"



El castigo de la basura

“Mas no obedecieron a Moisés, y algunos guardaron algo para el día siguiente; pero se llenó de gusanos y se pudrió; y Moisés se irritó contra ellos.”

Cuando se rompe esa proporción justa entre la comunidad de los seres humanos y la naturaleza (que en todo caso es una falsa dicotomía), entonces se produce el desperdicio. El desperdicio no obedece al apetito natural de las personas o al goce sobre los objetos que son resultado del desarrollo creativo de los seres humanos, sino que obedece a una razón menos visible, más elaborada socialmente, que entraña el carácter obsesivo de la acumulación. Se acumulan “recursos naturales” y bienes elaborados, para garantizar la acumulación de su representación abstracta que es el dinero, tienen un teatro del alimento. Pero la acumulación de los dos primeros no garantiza la acumulación de riqueza, para ello es imprescindible su circulación y consumo que va más allá de las necesidades de los seres humanos. Solo yendo más allá de las necesidades reales de los seres humanos se logra la acumulación creciente de riqueza: “Mas no obedecieron a Moisés, y algunos guardaron algo para el día siguiente; pero se llenó de gusanos y se pudrió; y Moisés se irritó contra ellos.”

Aquí otra diferencia importante entre abundancia y desperdicio, porque la abundancia representa “cosas” vivas en relaciones aún no quebradas, sin extrañamientos ni despojos; y el desperdicio significa una ruptura con la vida, es decir, la muerte. En la analogía bíblica, el maná se vuelve incomedible, se llena de gusanos y se pudre.

No es la muerte que alimenta la vida, que en todo caso acontece dentro del mismo ciclo de la abundancia, y que puede entenderse como la descomposición de los organismos; sino la muerte en la analogía bíblica, que significa destierro y despojo propio de una relación rota. Aunque valga decir que muchos pueblos y parajes del planeta han recibido la muerte, no en su forma propiamente analógica sino literal.

Este desperdicio es lo que podemos equiparar hoy con basura, bastante “abundante” por cierto.

Las y los capitalistas no apilan en sus casas toneladas del maná que otrora pudiésemos tomar del suelo. Las y los capitalistas acumulan una representación del alimento que han acaparado en otros espacios, gracias a la ruptura de la relación de abundancia a través del régimen de la escasez con el que se entienden a ellos mismos. Los recursos que se hacen escasear no son para su disfrute directo, sino que es la prenda que posibilita la representación de alimentos y recursos naturales a través del dinero. No son los recursos o los alimentos que el o la capitalista precisan en su casa los que toma de la tierra, sino que los toma **todos**, tratando de competir en un mundo donde otros y otras tienen la misma presión de **abarcarlo todo**. Es la dinámica de *abarcarlo todo* lo que garantiza su teatro de cena cuyo plato fuerte es el dinero, y lo que garantiza su autoafirmación como continente de élite, en tanto su poder de hacerlos escasear. Nada podría comunicar menor continencia o menor sobriedad que una casa llena de bultos de comida. El alimento no tiene sentido para ellos más que en la posibilidad de obtener mayor acumulación.

La manera de legitimar un mundo escaso es *romper*, sólo por mencionar esta relación particular que hoy nos llama a la reflexión, las relaciones simbólicas, espirituales, colectivas, que tienen los seres humanos con el acto de alimentarse. Comer pierde en este mundo-teatro también su sentido. Las ideas del capitalismo no sólo operan, como ya se ha mencionado, en el mundo de la política o del discurso, sino que infringe heridas letales sobre sus propios cuerpos y acontece en su propia cotidianidad.





La manera como se logra legitimar esta representación, o mejor, este teatro del alimento y de los recursos naturales, es convenciendo al mundo entero de que su abundancia es un problema, una especie de incontinenia vulgar que exhibe de forma descarada la tierra incontinente: el maná es gratuito y por tanto vulgar alimento popular.

La hambruna del mundo

El alimento es vulgar si abunda; pero se convierte en un bien escaso si se opera con la misma lógica de la distinción. La producción capitalista se ha centrado en hacer escasear los bienes que antes nos eran abundantes: el agua es embasada, los alimentos empacados y almacenados en grandes supermercados, el aire es contaminado, la naturaleza es ensombrecida. Nadie podrá en un futuro cercano estirar sus manos para tomar el alimento de la tierra.

La tierra tiene otro fin entonces, nuevas relaciones se establecen con ella bajo este principio de la escasez. Por ejemplo, en los nichos despejados del planeta, y bajo la complicidad de muchos Estados, se subastan terrenos para que los capitalistas monten sus *resort*, o sus transnacionales operen arrasando y estrujando, mientras que la vida se va convirtiendo también en un bien escaso a través de la guerra y los desplazamientos forzados de los pueblos que antes habitaran tales espacios.

Y pese a ello, tampoco los y las grandes capitalistas consiguen alimentarse adecuadamente, porque sobre aquellos opera su propio régimen de continencia. Han creado toda una serie de estereotipos, de autocastigos como la cirugía estética, las dietas, el gimnasio, el *glamour*, el control sobre el tiempo, la angustia por asegurar el futuro, la lógica del riesgo latente, el temor al vecino, la medicalización, el encerramiento de los niños y la infantilización general de la sociedad, que hace que el régimen del hambre opere sobre sí mismas, sobre sí mismos.

Han despojado a los pueblos de la tierra de su abundancia, pero al mismo democratizan el despojamiento como norma de vida.

Sin darse cuenta, han condenado a las mujeres de sus sociedades a un régimen tan despiadado como la anorexia. También han provocado la obesidad mórbida que, una vez posee a los cuerpos de una gran cantidad de personas, se usa como rasero para la distinción: ser obesa u obeso en Estados Unidos es una evidencia de fracaso, un signo de rendición, pero ya nunca una evidencia de alimentación en todos sus ricos significados.

Todo esto opera, evidentemente, sin que hayan renunciado al sometimiento al hambre más cruel a los pueblos ancestrales, al continente africano, a los mestizos y mestizas latinoamericanas, a los maquilados en Asia y el norte de México.

Su propuesta es matar de hambre al planeta entero, a lo que sigue hacer morir de hambre a la comunidad de seres humanos, ahora sí sin distinción alguna, y todo gracias a la distinción social.

La economía litúrgica

Con la revolución industrial del siglo XIX, la carrera por la energía para la producción aumentó desmedidamente. Con Adam Smith y sus contemporáneos, vino también la idea de que los límites sobre los deseos humanos eran insondables, y que la realización de la felicidad era perseguir aquellos con denuedo. Para la época en mención existía una gran esperanza sobre el futuro de la humanidad, no pocos y pocas compartieron una fe intensa en el progreso. Máquinas, recursos, energía, gentes, fueron parte de todo este nuevo



escenario. Pese a la creciente secularización de las sociedades, la idea de *infinito* proveniente de las antiguas creencias, jamás abandonó los imaginarios. Así entonces una porción escasa de las sociedades se dio a la tarea de lograr una producción *infinita*, con recursos *infinitos* para hombres y mujeres con deseos *infinitos*.

La ilusión de un mundo en creciente desarrollo ha ido desapareciendo en la medida en que la crueldad de sus guerras, el despojo planetario y la falsedad de sus democracias nunca lo suficientemente democráticas, fue sumiéndonos en la realidad de una devastación que promete nuestra extinción como especie. Una depresión tan vasta como el teatro donde hemos operado.

La construcción de los deseos humanos, sin embargo, no siempre fue la misma, no siempre operó bajo la lógica de la escasez.

Daré unos saltos gigantes para expresar esta transformación, anteponiendo que aquella fue muy lenta, y que necesitaríamos otro espacio para comprenderla. Por lo pronto basta con mencionar que para los primeros cristianos, el deseo, la felicidad, lo alcanzable estaba en esa colectivización del alimento, que se convertía en un punto de encuentro de sobrevivientes, e imagino, y a riesgo de disvariar en especulaciones, se convertía en la evidencia de “un día más”, de poder ser en medio de la persecución: el encuentro era la comunión.

Hacia el final de la edad media, la autoafirmación de los cortesanos según Elias, su deseo, su felicidad, aunque ya dependiente del consumo de objetos lujosos, estaba en el prestigio que ésto les otorgaba. Para el mismo autor, la autoafirmación del burgués se fincaba en el dinero.

Así también, los alimentos van cambiando a medida que el valor del ser humano se transforma en el tiempo, acorde a la dependencia que genera con su imaginario de deseo y felicidad.

Para la primera Iglesia, en la cena abundante se hallaba la posibilidad de mantener la comunidad alrededor de la memoria. En el caso de Colombia, los cristianos y cristianas del siglo XVIII y XIX vivían más en función del ornato, la devoción y la cofradía, y la religiosidad popular empezó a girar alrededor de las fiestas de santos. Esto ya no era la cena de la primera iglesia, que además, no tuvimos la oportunidad de disfrutar en nuestra América adolorida por el contacto con “otra” iglesia que nos vino a través de la expoliación mal llamada Conquista. Sin embargo, la religiosidad popular barroca aún conservaba ese rasgo de encuentro y celebración que no abandonó su sincretismo con los saberes ancestrales indígenas y afrodescendientes.

Para la época en que se forma el “hombre continente” (finales del XIX, parte del siglo XX), la Iglesia católica se hallaba entre aguas, entre la *romanización* con la vuelta al decimonónico Concilio de Trento, y una creciente racionalización provista por las primeras ideas modernas y, con ellas, las del capitalismo industrial que como bien marca Santiago Gómez-Castro⁵, se había convertido en una aspiración para aquel momento.

Los ilustrados, quienes a pesar de las riñas por la secularización de la educación y otras reformas de la época, no dejaron de ser católicos, y su vez, los católicos fueron dejando atrás prácticas antiguas y propugnaron por la sobriedad litúrgica que se distanciaba de

⁵ Santiago Castro-Gómez en su libro *Tejidos Oníricos: Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*, afirma que desde finales del siglo XIX, empezó en Colombia a circular los imaginarios del progreso basados en los cambios producidos en Europa y Estados Unidos a partir de la Revolución Industrial. Este imaginario no tuvo sustento material suficiente –Colombia no era ni ha sido una sociedad industrial– pero se constituyó en un impulsor de la consolidación de una “nación”. Su insustancialidad es lo que denomina Castro-Gómez como “tejido onírico”.

la religiosidad popular. Ilustrados católicos y católicos ilustrados, se convirtieron en suma, en el sustrato mediante el cual se logró la regeneración conservadora de finales del siglo XIX y que se sostuvo en su núcleo duro hasta 1991⁶.

Como lo afirma William Plata, esta reconfiguración de la Iglesia que ahora también tenía el deber de promover la consolidación de un patronato religioso, a la vez ilustrado y civilista, buscaba en el plano de la práctica religiosa una relación espiritual más íntimista, menos colectiva, más sancionadora de los saberes que se habían hecho sincréticos en la práctica popular, y una mayor cercanía con ese espíritu continente que afirmaba al individuo por sobre la colectividad.

Este fenómeno de economía litúrgica no fue propio de Colombia, ni mucho menos. La cena de la comunión, de la fiesta, se transformó en la prolija liturgia, donde el pan deja de ser pan para transformarse en una representación hostializada del pan. El alimento perdió a uno de sus dolientes: la Iglesia. Y con la pérdida de sus comidas, la Iglesia también volvió mesurada la comunión, por no decir, un tanto escasa. Un ritual escaso con una serie de prácticas impersonales, eran más acordes con el nuevo mundo y el espíritu estoico que prometía una felicidad extra-terrenal, mientras en la tierra había que ser diligentes con el trabajo.

La felicidad no estaría más en la tierra, sino que se convertiría en esa imagen celeste que ningún cuerpo podría alcanzar. Era una liturgia que nos dejaba con hambre.

La Iglesia no fue ajena a la teoría de la escasez de Adam Smith, del que vale recordar, es uno de los padres del liberalismo económico.

Los panes de piedra

Así como el mundo se aboca a un consumo más exosomático de energía, la Iglesia, y no sólo la Católica, invirtió más en sus templos, sus monumentos, el mantenimiento de sus estructuras jerárquicas, sus publicidades, sus eventos, que en la comunión de sus fieles.

El mundo hambriento deslegitimó el pan convirtiéndolo en monedas que no se pueden masticar, que no nutren a nadie. El pan, las verduras, los cereales, las hostias, se estandarizaron en pocas especies donde las semillas nativas, la diversidad, los significados de los alimentos, se redujeron a unas cuantas dominaciones simbólicas.

Comida significa obesidad, fracaso. Hostia significa la carne y la sangre de una víctima. Los hambrientos de la estepa somalí no significan más drama que la actriz que padece un desorden alimenticio. Las víctimas son necesarias en el mundo de la transubstanciación. La felicidad no está en este mundo, sino en la paz de la muerte, o en el más dramático caso, el de las personas que padecemos desórdenes alimenticios, la "paz" se consigue a través de un lento suicidio.

Comemos más estas piedras, que en el mundo del consumo es comer telas, cueros, sintéticos, en su conjunto son la moda; comemos más coltán, petróleo, vidrio, fibra de carbón, que en su conjunto hacen las delicias tecnológicas, y construimos nuestros templos ampliando el tamaño de nuestras casas y de nuestros autos, y el consumo de energía que

⁶ La Regeneración de finales del siglo XIX en Colombia, cuya máxima expresión fueron los acuerdos en clave constitucional declarados en 1886, fue resultado de la inestabilidad política de los Estados federativos, el rechazo de amplios sectores sociales a la secularización de las instituciones como los hospitales y educación, las guerras civiles que caracterizaron el siglo, y las disputas encarnizadas entre los gobiernos de liberales radicales y la Iglesia católica por la separación Estado-religión. Como resultado se proclamó un Estado ultra centralizado que pudiese dar con mayor acierto y autoridad orden al caos generado por los pensamientos "novadores" del liberalismo. En esos acuerdos se estableció un Concordato con la Iglesia católica que le otorgó poderes civiles para administrar algunos aspectos de la nueva vida nacional.

esto requiere. Pero, además, cada uno de nosotros afirmamos las estructuras jerárquicas a la hora de obedecer esas normas que procuran distinguirnos, y nos convertimos en nuestra propia publicidad haciendo de nuestros cuerpos un portafolio de valor. Finalmente nuestra vida gira en eventos, o al menos esperamos que esto sea así, anhelando siempre que algo extraordinario nos ocurra, que alguien nos lleve a un *reality*, que un hombre con dinero se enamore de nosotras, que un capo nos elija entre sus mujeres, que una hermosa mujer como Natalia París⁷ aparezca en nuestras vidas para proponernos una noche de sexo desenfrenado. Estas son las imágenes de felicidad que proporciona la lógica del hambre, somos felices mientras más piedras comamos.

No vivimos en el mundo, sino en su representación, así como el pan ya no es pan sino monedas en el bolsillo de algún capitalista.

De postre

Para terminar, me basta con aclarar algo. El título general de esta entrega es sobre la soberanía alimentaria. Se preguntarán ustedes qué tiene que ver todo lo que he escrito antes, con respecto al tema en cuestión.

Podría haberles hablado de fenómenos como el biocombustible que es un devastador de alimento, tanto porque utiliza grandes extensiones de tierra fértil para la producción de maíz, caña, palma que se convertirá en combustible para máquinas; como porque implica que muchos campesinos dejen cultivos de pan, para entrar, si es que no han sido masacrados y desplazados, en el mundo del salario y del mercado; como porque en este imperio de la energía, vale más sostenerse a través del consumo de estos “panes como piedras” que alimentar a los seres humanos.

Todos estos problemas los podrán encontrar enunciados con mayor solvencia en informes, videos de denuncia, comunicados, páginas web, libros. Los podrán oír claramente en las protestas de grupos que resisten con gran valor, sin los cuales sería imposible imaginar el futuro del mundo, al menos, para la especie humana.

Sin embargo, las reflexiones que he querido traerles a ustedes, son un modesto aporte con el fin de comprender cómo hemos podido volvernos continentes en medio de la abundancia del planeta. No ahorradores o cuidadores del ambiente, sino acumuladores que no comen, que renuncian a la felicidad en la tierra, a la fiesta y a la comunión de los pueblos para encajar en un mundo de soledades con los objetos, de afirmación del individuo como agente del mercado.

Esta lógica está reconfigurando nuestro planeta. Está logrando que todo lo que hay en él se vuelva un recurso escaso, porque entre más escaso más valor tiene en el mercado. Está haciendo que buena parte de la tierra que abundaba se convierta, como es el caso en Colombia con la agroindustria de la palma aceitera y también con la minería, en tierra estéril. Logra además que todo el circuito de la vida se acople al circuito de la producción, en tanto tenemos necesidades irrenunciables que para ser suplidas requieren ahora de un pago. Igual ha pasado con la salud y la educación. No es sólo una lógica que opera sobre los alimentos, pero el hecho de que opere sobre aquellos mínimos que nos permiten vivir, como también es el caso del agua y quizás pronto del aire, habla muy mal de la lógica de hambre que es connatural al capitalismo.

No sólo pasa con aquellas cosas vitales para la vida de los humanos, pasa con los bienes escasos de la comunión, el amor y la solidaridad, como ya se ilustró.

⁷ Reconocida modelo colombiana que fue ícono sexual en los primeros años del presente siglo.

También era importante mostrar cómo todos estos asuntos, despiadados, genocidas, violentos, se nos presentan hoy, adornados por la publicidad, como felicidad.

Desde la fe que algunas y algunos profesamos, estamos llamados a resignificar el alimento como encuentro colectivo, como ocasión de justicia, como defensa del campesino, del territorio, de los pueblos, en virtud de que en ello está nuestra posibilidad de supervivencia como especie, y más allá de ello, la de hacernos a una felicidad en la tierra.

Bibliografía

- Bidegaín, A. M. (2004). la expresión de corrientes en la Iglesia neogranadina ante el proceso de reformas borbónicas y la emancipación política. (1750-1821). En A. M. Bidegaín (Ed.), *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad* (págs. 145-180). Bogotá: Taurus.
- Bourdieu, P. (1990). *Poder, derecho y clases sociales*. (D. d. Palimpestos, Ed.) Barcelona.
- Castro-Gómez, S. (2009). *Tejidos oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Elías, N. (1982). *La sociedad cortesana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hensel, F. (2006). *Vicios, virtudes y educación en la construcción de la República*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Pedraza, Z. (1996). *En cuerpo y alma: visiones del progreso y la felicidad*. Berlín: Freien Universität Berlin.
- Plata, W. (2004a). De las reformas liberales al triunfo del catolicismo intransigente e implantación del paradigma romanizador. En A. M. Bidegaín (Ed.), *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad* (págs. 223-285). Bogotá: Taurus.
- _____ (2004). Del catolicismo ilustrado al catolicismo tradicionalista. En A. M. Bidegaín (Ed.), *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad* (págs. 181-201). Bogotá: Taurus.
- Vega, M. (2011). *Los pueblos felices: el teatro mundo*. Bogotá, Colombia: Alcaldía Mayor de Bogotá.
- Vigarelo, G. (2006). *Lo sano y lo malsano: historia de las prácticas de la salud desde la Edad Media hasta nuestros días*. Madrid, España: Abada.

Marcela Vega Vargas
Colombia

Para que agua y comida no se acaben

Desafíos para una soberanía alimentaria de inclusión

Resumen

Este artículo se propone debatir la cuestión del agua y la comida, en una perspectiva inclusiva y solidaria. Proclama el derecho a la alimentación para todos, no sin antes dialogar con nuestra tradición bíblico-teológica, apuntando a algunas simetrías sociales que provienen de la antigua alianza entre política y religión, en contextos del Antiguo y del Nuevo Testamento. La deconstrucción de la lectura mono-cultural de la tradición bíblica y la apertura a los extranjeros en la tradición del pueblo israelita se convierte en una de las articulaciones de esta reflexión, así como el aporte de elementos para una praxis de soberanía alimentaria con aquellos que padecen hambres en el mundo.

1. Introducción

En los últimos tiempos estamos viviendo una crisis alimentaria mundial, provocada por el incremento en los precios agrarios de los alimentos, desde finales del 2007. Esto es, sin ninguna duda, uno de los graves problemas que enfrentan los pobres¹, y somos observadores pasivos, la mayoría de veces, de este acontecimiento que adquirió ya una dimensión planetaria.

La crisis alimentaria mundial ocasiona que un tercio de los 6 millones de habitantes en el mundo sufra de hambre crónica, y aproximadamente el 50% de la humanidad sufra de diversas formas de malnutrición².

Frente a esto, las preguntas que conviene hacer son: ¿qué están haciendo nuestros gobiernos para controlar esta crisis mundial de alimentos? ¿Qué hacen nuestras iglesias al respecto? Creo que la cuestión del hambre en nuestro continente está intrínsecamente ligada a estas dos preguntas. La economía moderna, como lo advierte Amartya Sen³ ha sido sustancialmente empobrecida por la creciente distancia entre economía y ética. Esto se percibe en el déficit de nutrición, salud, educación, de recursos naturales que tienen hoy amplios grupos humanos. Sumemos a esto las actividades extractivistas de metales como el oro, la plata, el cobre⁴, las actividades económicas donde las personas y la tierra quedan en un segundo o tercer lugar, detrás de las ganancias.

¹ José María SUMPISI, La crisis alimentaria mundial, Disponible en: <http://www.fundacioncajamar.es/mediterraneo/revista/me1502.pdf> (acceso 1 de julio, 2012).

² Judith KUAN, Factores de la crisis mundial de alimentos y los efectos generales para los países andinos, <http://cipotato.org/publications/pdf/004770.pdf>

³ Amartya SEN, "las distintas caras de la pobreza" en *El color del progreso magazine online*. Artículo publicado en El País, 30 de agosto de 2011. Disponible en: <http://www.esi2.us.es/~mbilbao/pdf/files/pobreza.pdf> (acceso el 9 de julio, 2012).

⁴ El cobre, llamado oro azul, es un mineral que por su capacidad de almacenamiento de carga eléctrica, se usa en la fabricación de artículos electrónicos como MP3, GPS, satélites artificiales, armas tele-digitales, celulares, partes de trenes, plantas nucleares. La extracción de este mineral en el Congo ha causado la muerte de cientos de miles de personas y muchas otras fueron desplazadas. En Colombia, su extracción, que lleva ya cuatro años, está en manos de comerciantes internacionales, y el precio de una tonelada oscila entre 40000 y 60000 dólares. Fuente: Revista Semana.com 12 de julio de 2012. Disponible en <http://www.semana.com/nacion/guerra-coltan/131652-3.aspx> (acceso el 12 de julio, 2012).



Pese a lo estipulado por los gobiernos, como en el caso colombiano, que en la Corte Constitucional en Sentencia C-864 define la seguridad alimentaria como “el grado de garantía que debe tener toda población para disponer y tener acceso oportuno y permanente a los alimentos que cubran sus requerimientos nutricionales, tratando de reducir la dependencia externa y tomando en consideración la conservación y el equilibrio del ecosistema para beneficio de las generaciones futuras”. En este enunciado, solamente son reconocidos los alimentos como necesarios para el desenvolvimiento de la población, pero no se pregunta por la adquisición de los mismos, en una población donde cada día los recursos económicos son más bajos, en la concentración de éstos en manos de las multinacionales, en la pérdida de la tierra de los campesinos como consecuencia del conflicto armado, y sobre sus posibilidades de cultivo para alimentar a su población⁵.

La soberanía alimentaria es un derecho de los pueblos, comunidades y países de definir sus propias políticas agropecuarias y alimentarias, de acuerdo a sus contextos sociales, culturales, políticos y ecológicos, con el fin de garantizar la vida⁶. Este principio de vida, de armonía y de plenitud va en sintonía con los valores pregonados por las instituciones religiosas; así, la pregunta de por qué debemos estudiar en conjunto las cuestiones religiosa y económica se hace pertinente. ¿Será por el hecho de que tradicionalmente nuestras economías son justificadas por un tipo de Dios que favorece a los mercados? Creemos en Dios y en el mercado, y poco nos sensibilizamos frente a la miseria humana. Somos indiferentes frente al hecho de que 2/3 de la población no tienen acceso a los bienes que el mundo globalizado ofrece. Practicamos una religión sin amor, sin compasión; dado que nuestra medida es el placer individual, no atendemos el clamor de nuestro semejante y mucho menos a los gemidos de la creación⁷. Vivimos en medio de crisis: crisis ecológica, crisis energética, crisis de agua, crisis de alimentos. Vida amenazada por la falta de agua y pan, por guerras, por la indiferencia. Crisis de existencia.

Tal preocupación se extiende hoy a toda la iglesia latino-americana, que siente urgencia de un cristianismo no sólo protestante o católico, sino preocupado por la pobreza del mundo, donde evidentemente las minorías étnicas, las mujeres, los migrantes no están al margen de esta realidad⁸. Escribo sobre este asunto como mujer negra latino-americana, preocupada por la crisis alimentaria del continente, y porque creo que es posible que el pan llegue a la mesa de todos, independientemente de nuestra religión, clase social, nacionalidad, sexo, etnia, edad, etc. Y porque sueño con una comunión solidaria e inclusiva con los más necesitados.

Parto de un hecho cotidiano, de una preocupación planetaria: agua y comida. En primer lugar porque vivimos en un continente donde millones de personas mueren de sed y de hambre. En segundo lugar, porque hay en nuestro continente una creciente feminización de la pobreza⁹, es decir, la preocupación y la falta diaria de comida es algo que afecta especialmente a la vida de las mujeres. En tercer lugar, porque hay comida que está siendo entregada en manos de pocos, y según el principio evangélico, la mesa debe estar bien repartida para que ella todos quepan.

⁵ Marcela ÁLVAREZ ROA y Alejandro GALEANO CORREDOR, Contexto normativo sobre seguridad alimentaria en Colombia, em *Primero la Comida, Ingredientes para el debate de soberanía, seguridad y autonomía alimentaria*, Ecofondo, 2010.

⁶ La soberanía alimentaria y la voracidad del capital. Asociación Campesina de Antioquia, Sábado 4 de noviembre de 2006. Disponible em <http://www.prensarural.org/spip/spip.php?article119> (acceso 26 de agosto, 2012).

⁷ Ivone GEBARA. El gemido de la creación y nuestros gemidos, en RIBLA 21, 1995, p. 39.

⁸ Dolores JULIANO. *Excluidas y marginales*. Madrid, Ediciones Cátedra, 2004, p. 18

⁹ María Salet FERREIRA NOVELLINO. Os estudos sobre a feminizacao da pobreza e políticas públicas para mulheres. Disponible em http://www.abep.nepo.unicamp.br/site_eventos_abep/PDF/ABEP2004_51.pdf (acceso 26 agosto, 2012).



Creo que el análisis de la política económica y social, debe ser considerado desde un enfoque multidimensional de género, de clase y grupo étnico, sin olvidar el deterioro ambiental del planeta. Teniendo en vista esta perspectiva, analizo dos textos del Primer Testamento, donde el pueblo de Israel, en su travesía por el desierto, experimenta la falta de agua y de comida (Ex 15,22-27 y 16,1-5), preguntándonos de manera especial por la relación que se establece entre Israel y Egipto, a partir de estos textos fundantes de la fe israelita. La aproximación al Segundo Testamento será hecha a partir del relato de Mc 7,24-30, donde una mujer extranjera interpela a Jesús sobre el destino de las migajas de pan. Finalmente, propongo algunos desafíos para nuestra práctica eclesial y comunitaria¹⁰.

2. No hay agua (Ex 15, 22-27)

El relato del milagro de la transformación de las aguas amargas de *Mara* en aguas dulces (Ex 15,22-27) abre el ciclo de las historias ligadas a la estadía del pueblo en el desierto, de ese pueblo que fue liberado de la esclavitud de Egipto¹¹.

²² E hizo Moisés que partiese Israel del Mar Rojo, y salieron al desierto de Shur; y anduvieron tres días por el desierto sin hallar agua.

²³ Y llegaron a Mara, y no pudieron beber las aguas de Mara, porque eran amargas; por eso le pusieron el nombre de Mara.

²⁴ Entonces el pueblo murmuró contra Moisés, y dijo: “¿Qué hemos de beber?”

²⁵ Y Moisés clamó a Yahvé, y Yahvé le mostró un árbol; y lo echó en las aguas, y las aguas se endulzaron. Allí les dio estatutos y ordenanzas, y allí los probó;

²⁶ Y dijo: Si oyeres atentamente la voz de Yahvé tu Dios, e hicieres lo recto delante de sus ojos, y dieres oído a sus mandamientos, y guardares todos sus estatutos, ninguna enfermedad de las que envié a los egipcios te enviaré a ti; porque yo soy Yahvé tu sanador.

²⁷ Y llegaron a Elim, donde había doce fuentes de aguas, y setenta palmeras; y acamparon allí junto a las aguas.

En este trecho literario, el tema principal es la falta de agua, cuestión dramática al tratarse de un elemento vital, sin el cual el peligro de muerte es inminente, y más aún en la geografía detallada en el texto. El desierto de Shur, en las proximidades de Mará y Elim. Siguiendo su secuencia literaria, este texto se divide en cuatro partes: 1. Presentación del problema; 2. Protesta del pueblo; 3. Clamor de Moisés; 4. Milagro de las aguas.

2.1. Presentación del problema (v. 22-23)

En este texto, el pueblo de Israel vivencia su primera experiencia de peligro de muerte, durante la travesía por el desierto, causado por la falta de agua potable (v. 22). Ellos llevan tres días en el desierto sin encontrar agua. La acción se inicia con un solo verbo “partieron”, indicando el trayecto del mar Rojo hasta el desierto, lugar donde ocurrirá la primera crisis del pueblo en su travesía por el desierto. Esta crisis es doble, como lo indica la doble repetición del adverbio “no”. Luego, después de tres días de camino, “no encontraron agua” (v. 22); y cuando llegaron a Mará, “no pudieron beber agua de Mará” (v. 23).

El dramatismo está justamente en la repetición de la raíz *mar* (amargura, amargo) cuatro veces en tan solo un versículo (v. 23), indicando una verdadera crisis, tanto

¹⁰ Véase los estudios preliminares sobre los textos bíblicos, escogidos de Maricel MENA LÓPEZ, Reflexiones en torno de la comida y de la exclusión social en una perspectiva afro-americana, en Rodolfo GAEDE NETO – Rosane PLETSCHE – Uwe WERNER (org) *Práticas diaconais. Subsídios bíblicos*, Sinodal/EST/CEBI, 2004, pp. 191-205

¹¹ Matthias GRENZER, A cura do povo (Ex 15,22-27). En: *Revista de Cultura Teológica*, n. 45. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 68.



fisionómica como de fe en Yahvé, el Dios que los había liberado (Ex 1-15). El texto nos presenta una situación que limita con la miseria. Después de tres días sin agua en el desierto, encontraron aguas saladas. Es de suponer un extremo sufrimiento y una gran desilusión al beber de aquellas aguas, que en vez de producir vida, crean muerte por deshidratación. En esa agua el pueblo tenía la esperanza de seguir viviendo. No obstante, el redactor del texto quiere enseñar que la libertad del pueblo solamente es posible después de muchos sufrimientos y amarguras.

2.2. Protesta del pueblo (v. 24)

En el v. 24, el pueblo manifiesta su inconformidad por la situación que padecen en el desierto. La raíz *lûn* “rumorar” “murmurar”, típica de los relatos de travesía por el desierto, es una de las palabras preferidas por el redactor para manifestar la relación tensa que se establece entre el pueblo y su líder.

Ellos actúan con el único mecanismo de resistencia del cual disponían: la murmuración: “entonces ellos murmuraron contra Moisés” (v. 24). La situación límite de falta de agua potable hace que el pueblo busque una salida de emergencia, y la voz y el grito se constituyen en una herramienta importante en la búsqueda de su objetivo. Ellos se dirigen a Moisés, y éste asume inmediatamente la protesta, direccionando el clamor del pueblo a Yahvé (v. 25)¹². Y Dios responde por intermedio de Moisés.

2.3. Milagro de las aguas (v. 25-27)

Moisés, frente a esta situación, eleva su clamor a Yahvé. El verbo “clamar”, “invocar” denota la necesidad de una urgente intercesión de Yahvé frente a este panorama. Llama nuestra atención esta invocación, porque no hay detalles de lo que dice Moisés; es una exclamación desesperada, pues siendo Moisés el guía, tiene un deber moral con el pueblo, pero él solo no puede resolver esta situación; sólo el Dios que lo envió tiene el poder para resolver el problema. Y, efectivamente, así ocurre: “... y Yahvé le mostró un árbol; y lo echó en las aguas, y las aguas se endulzaron” (v. 25). La respuesta de Dios es igual de inmediata.

El verbo traducido por “mostrar” es *yarah* (indicar, enseñar, instruir)¹³, propio del lenguaje sapiencial (Job 6,14; 8,10; Prov 4,4). Este verbo indica una relación entre el maestro y el discípulo. Pues, si hay quien enseña, hay quien reciba la instrucción. Yahvé enseña a Moisés sobre una planta que éste debe lanzar al agua (v. 25), con eso las aguas de Mará se vuelven dulces (v. 25).

Pese a que los versículos 25b-26 son atribuidos a una tradición posterior deuteronomista¹⁴, por la referencia a la ley: derecho, mandamientos, el interés teológico de la narración recae en estos versículos. Aquí el derecho no es formulado por un rey o faraón, ni por el templo o los sacerdotes; la voluntad de Dios y la justicia aparecen por encima de tales instituciones e intereses¹⁵. Si los campesinos, que fueron “rescatados” de su dependencia de los faraones, quisieron mantener su libertad (económica y política, pero sobre todo religiosa), deben siempre seguir la ley y un culto, quizá más modesto que aquel implantado por los reyes. Este es el fundamento de la fe israelita.

¹² Matthias GRENZER, *A cura do povo*, p. 71.

¹³ Siegfried WAGNER, “*hry, yârîh*”, en: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, (Stuttgart: Kohlhammer, 1973), pp. 909-916.

¹⁴ Para Brevard. CHILDS, *Exodus*, 266-267, el v. 25 forma parte del texto original de la tradición Yahvista (J) y el v. 26 es obra de un segundo redactor deuteronomista.

¹⁵ Frank CRÜSEMANN, *A Torá: Teologia e história social da lei do Antigo Testamento*, Petrópolis: Editora Vozes, 2002, p. 49.



De este modo, Yahvé se revela como maestro y como aquel que escucha el grito del pueblo (Ex 2,23-25). Él ayuda al pueblo e invita a la comunidad a “hacer que su vida dependa de la obediencia de un orden social¹⁶, y a esperar la salvación a partir de ese orden. La obediencia es, entonces, una exigencia primera y fundamental. En lenguaje moderno diríamos que aquí se está dando una lucha de clases, y que si los pobres quieren evitar ser totalmente sometidos por sus antiguos señores, deben mantener, a partir de este momento su total fidelidad a Yahvé, el Dios que los está acompañando, que provee al pueblo de agua y, con ello, le garantiza su salvación. La raíz *rafa'* “sanar, curar”, permite entender el milagro de Mará como un acto de curación de las aguas. Y así como el agua es curada, el pueblo también es sanado de sus dolencias. Hay una relación directa entre el agua dulce y la normativa, es decir entre el agua y la ley. La vida del pueblo depende de la obediencia a la ley. Cada vez que el pueblo murmura, ese es un acto de desobediencia al sacerdote Moisés. En este sentido, la falta de agua es una prueba (“*nasah*”) de Dios.

Yahvé escucha el grito en favor del pueblo, y el milagro de las aguas ocurre, pero no sin una condición o exigencia: seguimiento de la ley y de los mandamientos. Después ellos tendrán mucha agua y sombra para su descanso. Pero, el texto nos da aún otra información: la curación ocurrirá solamente para la comunidad de los hijos de Israel, y las enfermedades continuaran para el pueblo que oprimió, es decir Egipto. Esta lógica, vida para unos y muerte para otros, ha permeado nuestro universo religioso y social, y es aquello que permite que seamos indiferentes frente al dolor humano. En Ex 16,3 se recuerda la abundancia de carnes en las ollas en Egipto; por lo tanto, la esclavitud egipcia no tenía las connotaciones actuales: quien trabajaba tenía derecho a la comida. Sin embargo, después de las plagas es de suponer que la pregunta por lo que se va a beber y lo que se va a comer también fue hecha por el pueblo de Egipto, delante de las aguas podridas y a las enfermedades enviadas por el Dios de Israel.

La acción de Dios se manifiesta una vez más al llegar al Elim (v. 27): “allí había doce fuentes de agua y setenta palmeras”. En medio del desierto seco y calcinante encontrarán agua y sombra. Estos dos elementos de la naturaleza, agua y palmeras, sin la única esperanza que ellos tienen para seguir viviendo. Así, no hay dudas, el Dios de los israelitas actúa en favor de los pobres, en medio del desierto, proveyéndoles de un lugar para el reposo del pueblo. Pero, aún falta una cosa: ¡comida!¹⁷.

3. No hay pan (Ex 16,1-5)

¹ Partieron de Elim, y toda la congregación de los hijos de Israel llegó al desierto de Sin, que está entre Elim y Sinaí, el día quince del segundo mes después de su salida de la tierra de Egipto.

² Y toda la congregación de los hijos de Israel murmuró contra Moisés y contra Aarón en el desierto.

³ Y los hijos de Israel les decían: Ojalá hubiéramos muerto a manos del SEÑOR en la tierra de Egipto cuando nos sentábamos junto a las ollas de carne, cuando comíamos pan hasta saciarnos; pues nos habéis traído a este desierto para matar de hambre a toda esta multitud.

¹⁶ Norbert LOHFINK, Ich bin Iahweh, dein Arzt (Ex 15,26): Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung (Ex 15,25b.26). En: *Studium zum Pentateuch*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988, p. 143.

¹⁷ Maricel MENA LÓPEZ, Reflexões em torno da comida e da exclusão social em uma perspectiva afro-americana, en Rodolfo GAEDE NETO – Rosane PLETSCHE – Uwe WERNER (org) *Práticas diaconais. Subsídios bíblicos*, Sinodal/EST/CEBI, 2004, p. 195.

⁴ Entonces Yahvé dijo a Moisés: He aquí, haré llover pan del cielo para vosotros; y el pueblo saldrá y recogerá diariamente la porción de cada día, para ponerlos a prueba si andan o no en mi ley.

⁵ Y sucederá que en el sexto día, cuando preparen lo que traigan, la porción será el doble de lo que recogen diariamente.

En este texto literario, el tema principal es la falta de pan, después de quince días de travesía por el desierto, la comunidad levanta una nueva protesta. Siguiendo la secuencia literaria, este texto se divide en dos partes: 1. Nueva protesta del pueblo; 2. Respuesta de Yahvé.

3.1. Nueva protesta del pueblo (v. 1-3)

Pariendo de Elim, llegaron al desierto de Shur, después de un mes y medio de travesía por el desierto, y nuevamente una situación límite de miseria se repite, y una nueva murmuración contra Moisés y su hermano Aarón es lanzada por el pueblo. Para la comunidad es imposible pensar que el Dios que los sacó de Egipto los va a dejar morir de hambre, por eso recuerdan la abundancia de carne y de pan en Egipto.

3.2. Respuesta de Yahvé (v. 3-5)

Yahvé se comunica nuevamente con Moisés, prometiéndole una lluvia de pan, es decir pan diario para toda la comunidad de sus hijos. Queda claro que esa situación no es más que una prueba para verificar si el pueblo, de hecho, está caminando bajo su instrucción.

El autor de estos textos nos presenta la imagen de un Dios bondadoso e incondicional con el dolor y con el sufrimiento humano. En Ex 15,26 son puestas las siguientes palabras en boca de Yahvé: “ninguna enfermedad que impuse a Egipto te la pondré a ti, pues yo (soy) Yahvé, aquel que te (está) curando”. Quiere decir que el poder de Dios se extiende también hasta ese país considerado como opresor. Pero aquí Dios actúa diferente. Él se muestra implacable con aquellos que propician sufrimiento a los israelitas, y con aquellos que no siguen su ley. Entonces, ¿será que esa teología no es más que una estrategia catequística que el autor del Éxodo nos quiere presentar? Entre líneas podemos percibir una lucha política en forma de conflicto religioso.

Por el contexto literario, la curación tiene como objetivo el pueblo de los oprimidos (v. 24). De aquellos que fueron liberados de la esclavitud, es decir de una comunidad entera, y no de personas individuales. Así como las enfermedades (v. 26) fueron impuestas a una sociedad entera y no solamente al faraón. Estas dolencias¹⁸ están insertas en el contexto anterior, relativo a las diez plagas (Ex 7,14-11,10; 12,29-34). Agua convertida en sangre, peces muertos, agua que huele mal (Ex 7,18); Peste (8,10); muerte del rebaño (9,6), mosquitos (8,12); moscas (8,17), tumores y úlceras en las personas (9,9), lluvia de piedras sobre los campos (9,25), trigo y cebada dañados (9,31), langostas comiéndose los árboles (10,5), oscuridad (10,21) la muerte de los primogénitos (11,5). Aquí vemos una agresión y devastación implacable contra la naturaleza y las personas. Entonces, ¿cómo es que un Dios que es amor provoca este desastre ecológico? ¿Cómo es posible que para actuar en el corazón de una persona, el faraón o de un sistema político, muchos inocentes tengan que morir? La teología de estos versículos se vuelve evidente: el poder opresor es combatido con el poder

¹⁸ Maricel MENA LÓPEZ, Religión, dolencia y sanación. Una aproximación a las plagas de Egipto (Ex 7-11) en Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, 49, 2004, pp. 7-16.

destrutivo de Yahvé, quien manifiesta su solidaridad incondicional con su sufrido pueblo. Ahora bien, ¿cuáles son las implicaciones que esta teología, en parte retributiva, tiene para las comunidades pobres latino-americanas? ¿Será que la falta de agua potable, de comida y de salud para los niños y ancianos se puede entender como castigo divino o como falta de políticas públicas más humanas de los gobernantes de nuestros países?

Partiendo del carácter literario y catequético del autor, quiero imaginar un Dios benevolente con sus vecinos, con los que no hacen parte de su exclusivo clan. Esto es importante para entender que hay otra cara en esa moneda, y que así como en esa oportunidad Egipto representó el mal, en otras se convirtió en un importante aliado del Israel¹⁹. Se percibe, entonces, un problema político y religioso de fondo.

En Egipto, el faraón era tratado como un dios, y era confirmado como tal por edificaciones magníficas. La relación entre religión y poder político es evidente en casi todas las naciones del mundo moderno, con excepción de los países comunistas que apelan a religiones sustitutivas para justificar su sistema. Es claro, pues, que "la imagen bíblica de Dios como defensor del pobre y del oprimido es, por lo menos, poco común, algo singular"²⁰. Si bien esta no será la única imagen de Dios en las Biblia, si es la más importante.

Aun cuando el texto nos presenta la historia del pueblo israelita antes de volverse una nación, los egipcios ya representaban un peligro de fragmentación de la unidad israelita en construcción. Este es un elemento paradójico, dado que existe en Israel la creencia de que muchas de las tradiciones israelita fueron construidas en Egipto²¹; con todo, algunas de estas tradiciones fueron desarrolladas en total contraposición con las prácticas de los pueblos vecinos.

Las relaciones de Israel con los pueblos extranjeros son conflictivas, y eso genera una actitud de rechazo a los extranjeros, migrantes, principalmente de países donde la religión cristiana predomina. Este hecho resulta extraño dado que podemos afirmar que la Biblia fue un libro escrito por extranjeros, para extranjeros²². Abraham nació en Ur y vivió como extranjero de Canaán y Egipto (Gen 11,27-31); Isaac nació en Israel y vivió en Gerara (Gen 26); Moisés nació en Egipto y vivió en Madián (Ex 2); José nació en Canaán y vivió en Egipto (Gen 39); Pablo nació en Tarso y murió en Jerusalén. Y así, la lista se vuelve interminable.

La problemática de exclusión de extranjeros constituye un lugar importante en la mentalidad del pueblo de Dios, del mismo que se consideran ellos mismos como un grupo de "arameos errantes" (Dt 26,5). Por eso, sin querer legitimar regímenes totalitarios y excluyentes, queremos comprender que los pueblos africanos (Egipto) también son destinatarios de ese proyecto de vida. Así, el pan también es un derecho de los pueblos africanos y afro-descendientes. Estos pueblos deben ser indemnizados por el constante saqueo y esclavitud y exterminio, tanto en el continente como en la diáspora²³. Sólo así es posible pensar en un Dios verdaderamente humano y solidario con aquellos que no tuvieron el privilegio, según la tradición, de ser llamados para esa cena común.

¹⁹ Se sabe que los vecinos vivían muy próximos al pueblo de Israel, especialmente en el período patriarcal, durante la monarquía davídica, durante los siglos VIII y VII en el naciente Estado de Judá, en la literatura profética y sapiencial, etc.

²⁰ Jorge PIXLEY, *Deus, um pomo de discórdia na Bíblia Hebraica*. En: *As muitas vozes da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 10.

²¹ Maricel MENA LÓPEZ, *La herencia de las diosas. Egipto y Sabá en los tiempos de la monarquía salomónica*. en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, n. 54, pp. 34-47, 2006.

²² José E. RAMÍREZ K, *El extranjero, la viuda y el huérfano en el Antiguo Testamento*. San José: CEDEPCA-UBL, 2003.

²³ Martha Luz MACHADO CAICEDO (ed.), *La diáspora africana. Un legado de resistencia y emancipación*. Nationaal instituut Nederlands slavernijverleden en eefenis-NiNsee, Fundación Universitaria Claretiana, Universidad del Valle, 2012.

4. Hay migajas (Mc 7,24-30)

²⁴ Levantándose de allí, se fue a la región de Tiro y de Sidón. Entró en una casa, y no quería que nadie lo supiera; pero no pudo esconderse.

²⁵ Una mujer, cuya hija tenía un espíritu impuro, luego que oyó de él vino y se postró a sus pies.

²⁶ La mujer era griega, siro-fenicia de origen, y le rogaba que echara fuera de su hija al demonio.

²⁷ Pero Jesús le dijo: "deja primero que se sacien los hijos, porque no está bien tomar el pan de los hijos y echarlo a los perros".

²⁸ Respondió ella y le dijo: "Sí, Señor; pero aun los perros, debajo de la mesa, comen de las migajas de los hijos".

²⁹ Entonces le dijo: "Por causa de esta palabra, vete; el demonio ha salido de tu hija".

³⁰ Cuando la mujer llegó a su casa, halló a la hija acostada en la cama, y que el demonio había salido de ella.

Como judío, Jesús de Nazaret, es heredero de una tradición donde la comida tiene un valor primordial²⁴. Hay muchos pasajes en los Evangelios sinópticos que así lo corroboran. El milagro de la multiplicación de los panes se asemeja al milagro en el desierto de Shur. Y también uno de los pasajes más importantes de la comunidad de seguidores y seguidoras de Jesús, que reconocen en el gesto de compartir el pan una síntesis de la Pascua, con un nuevo cordero: "este es mi cuerpo" (Mc 14.22); "esta es mi sangre" (Mc 14.22). La comida para esta comunidad es una especie de realidad de la resurrección. Y parece que la mujer siro-fenicia de Mc 7,24-30, sabe mucho de ello, pues utiliza justamente la metáfora de la comida: migajas de pan, para conseguir a curación de su hija. Es por eso que escogemos justo ese texto, para establecer una correlación con nuestro tema del pan y del agua, en los relatos del Éxodo.

Considero importante anotar que en la comunidad de Mateo, esta mujer es originaria de Canaán (Mt 15,21-18) y no de Siria. Y por la historia de Israel es casi imposible pensar en una comunión entre Canaán e Israel, pues los canaanitas son considerados politeístas y peligrosos para el nacionalismo religioso judío. En las genealogías del Génesis 10 se nos informa que Canaán es hijo de Cam, el país de los pueblos africanos, lo que quiere decir que la comunidad de Mateo acepta compartir el pan con los pueblos del África²⁵. Pues, de hecho, la comunión con el mundo griego se puede entender como menos problemática. Al final de cuentas, la tradición greco-romana es muy bien aceptada por el cristianismo, dado que el cristianismo es de herencia helénica, aquel que tiene su continuidad en la civilización europea, y que constituyó el "modelo" que debía ser construido a futuro. Con todo, el criterio de estudio de Mc 7,24-30 es justamente la necesidad de pasar de un cristianismo culturalmente mono-céntrico, a un cristianismo multi-céntrico, es decir que acepte las diferencias culturales y religiosas existentes en nuestro continente, y que dialogue con los otros centros.

El encuentro de Jesús con la mujer siro-fenicia forma parte de un conjunto más amplio de encuentros, palabras, gestos y milagros de Jesús, relatados en la obra de Marcos. En Mc 7,24-30 se encuentra, pues, una serie de símbolos como: pan, curación, diálogo y conflicto, que son familiares en la lectura de todo el Evangelio de Marcos.

²⁴ Wilson Caetano de SOUSA, Para que a comida não se estrague. En: *Existe um pensar teológico negro?* São Paulo, Paulinas, 1998, p. 128 (Colección Atabaque).

²⁵ Maricel MENA LÓPEZ, Raíces afro-asiáticas en el mundo bíblico. Desafíos para la exégesis y hermenéutica latino-americanas, afro-asiática, en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, n. 54, pp. 21-24, 2006.

Después se sitúa el texto dentro de su contexto, intentemos ver más de cerca Mc 7,24-30, destacando, de forma especial, los conflictos revelados. Veamos el texto:

4.1. Jesús llega a la región de Tiro (Mc 7,24)

Marcos sitúa el texto de Jesús con la mujer siro-fenicia en la ciudad de Tiro, localizada en Fenicia, parte de Siria²⁶. Situada en la zona costera, al norte de Galilea. Las relaciones comerciales entre Israel y Tiro eran intensas desde tiempos muy antiguos dentro de la historia israelita (1Re 9,10-14), con todo, esas relaciones fueron también conflictivas. En el tiempo de los profetas, por ejemplo, la ciudad de Tiro fue condenada por ser una ciudad muy rica, por tener alianzas con otros imperios y, consecuentemente, por practicar otra religión más allá del yahvismo (Is 23,1-18). El encuentro de Jesús no sucede al interior de la ciudad, sino en el campo. En una región de frontera donde confluyen mínimo tres culturas diferentes: fenicia, judía y helenista. Aquí es posible la convivencia en medio de las tensiones étnico-culturales y económicas, propias de los territorios de frontera²⁷. Vemos, entonces, como el judeo-cristianismo fue forjando su identidad política, cultural y religiosa en permanente confrontación con culturas y religiones limítrofes. De este modo, se puede decir que el texto sale de la dinámica exclusivista dada por la pureza de raza de la ley antigua y en las fronteras construye nuevas identidades políticas y religiosas.

4.2. La situación (Mc 7,25-26)

Jesús va hasta la región de Tiro, justamente para visitar a los judíos residentes en esta región. En esa visita Jesús quiere permanecer en el anonimato (v. 24), pero no lo consigue, pues una mujer de origen griego, es decir no judía, escucha hablar sobre Jesús y va hasta la casa donde él se encuentra y le pide por la curación de su enferma hija (v. 25-26). Su apelación o grito, como lo expresa Mt 15,22, se sitúa en continuidad con el grito del éxodo de muchos pueblos, culturas y grupos excluidos que aún hoy continúan haciendo teología desde el grito. Ella se lanza a los pies de Jesús y le suplica por la curación de su hija, que estaba poseída por un espíritu impuro. Ella, siendo pagana, no tiene problema en acudir a Jesús. Los que tenían problema con la convivencia con los paganos eran los judíos.

4.3. La respuesta de Jesús (Mc 27)

La respuesta de Jesús es la siguiente: “deja primero que se sacien los hijos, porque no está bien tomar el pan de los hijos y echarlo a los perros” (v. 27). Aquí se nos revelan los conflictos étnico-raciales existentes entre judíos primero que se sacien los hijos, porque no está bien tomar el pan de los hijos y echarlo a los perros –judíos, pero también se revelan las tensiones de género, entre hombres y mujeres, y de clase, entre ricos y pobres. Jesús, fiel a las normas de su religión lanza una dura comparación, niño y perro son equiparados a los judíos y paganos.

4.4. La reacción de la mujer (Mc 7,28)

Ella acepta y amplía la comparación de Jesús, su voz nos revela su sabiduría y creatividad retórica al responder: “Es verdad, Señor, pero también los perros, debajo de la mesa, comen las migajas de los hijos”. La mujer introduce una discusión teológica en pro

²⁶ Silvia Regina de LIMA, *En territorio de frontera: una lectura de Marcos 7,24-30*, San José: DEI, 2001.

²⁷ Silvia Regina de LIMA, *En territorio de frontera*, p. 106.



de su hija. Ella personifica a *Sophia*²⁸, y se presenta como una maestra así como Jesús también es un maestro. En sus palabras, ella hace una fuerte crítica al nacionalismo y exclusivismo judío. Ella entiende que en la mesa solidaria, también comen los animales.

De este modo, ella representa la voz de las mujeres, a quienes se excluye y margina del discurso bíblico-teológico cristiano. Ella rompe con cualquier preconcepción que minimiza la sabiduría de las mujeres. Y establece un diálogo inclusivo entre judíos y no-judíos, es la palabra de ella, la que amenaza el conflicto racial y social, implícito.

4.5. La reacción de Jesús (Mc 7,29-30)

Jesús acepta la fundamentación teológica de la mujer y la curación de su hija se hace realidad (v. 29-30). Jesús comprende que la voluntad del Padre se manifiesta en el encuentro con aquellos que más lo necesitan. Por eso, la actitud de la mujer abre un nuevo horizonte en la vida de Jesús. De este modo, observamos que la pedagogía de Jesús incluye también una parte de sus conocimientos; su actitud nos revela un Jesús humano que se deja interpelar por los sectores más marginados de la sociedad, y nos llama a que actuemos así, respetando nuestras diferentes formas de ser.

Este rápido estudio del texto nos interpela por la necesidad de superar los preconcepciones que tenemos con relación a las mujeres. Nos invita a revisar nuestra vida cotidiana, nuestro lenguaje prejuicioso, que contribuye a un maltrato, incluso de los animales. Este lenguaje nos revela que vivimos en una sociedad enferma, y que esa enfermedad produce marginación psicológica y social en personas y grupos. Y es que las exclusiones sociales provienen del racismo, del sexismo y de los anti-semitismos que se manifiestan a través de palabras y de discursos. Así, vemos que nuestra retórica es una herramienta que sirve, tanto para la dominación como para la liberación; es decir, ella puede producir tanto la vida como la muerte. Como cristianos, nuestro compromiso es con la vida; nuestro compartir solidario debe ir más allá de nuestras fronteras eclesiales y religiosas.

5. Para que agua y comida no se acaben

Para que la comida no se acabe tenemos que entrar a debatir las políticas neoliberales que promueven el hambre y la exclusión social en nuestros países. Esto, dado que, como hemos argumentado, las cuestiones políticas están ligadas a los poderes económicos y religiosos.

Para vencer el hambre y la exclusión social necesitamos tomar en cuenta que la globalización²⁹ opera con categorías religiosas, y no precisamente con las más flexibles y humanizadoras, sino con las más rígidas y deshumanas. "hay una parte del mundo que no participa de las ventajas de la globalización... por ejemplo, en el África subsahariana, donde no llegan capitales de ningún tipo, se ha reducido el comercio exterior, y el único movimiento de personas es aquel que permite a sus ciudadanos huir de la pobreza, de las enfermedades y de la exclusión"³⁰. Necesitamos ser conscientes de que este sistema es

²⁸ Sobre la personificación de la sabiduría-*Sophia*, Cf. Elizabeth JONSON, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona, 2002; Elizabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1989; R. E. MURPHY, *The Personification of Wisdom*, em J. Day – R. P. GORDON – H. G. M. WILLIAMSON (ed.), *Wisdom in Ancient Israel. Essays in Honour of J. A. Emerton*, University Press, Cambridge 1995.

²⁹ Franz J. Hinkelammert, *Yo vivo si tú vives. El sujeto de los Derechos Humanos*, ISEAT, 2010.

³⁰ Joaquín ESTEFANÍA. El fenómeno de la globalización, en 10 palabras clave sobre globalización, Juan José Tamayo-Acosta (ed.), Editorial Verbo Divino, 2002, p. 32.



coercitivo, y cuando nos logra convencer por sus resultados, lo hace con el empleo de la fuerza. Proclama que fuera del modelo neoliberal no hay salvación, esto porque deja por fuera a la mayoría de la población del Tercer Mundo y algunos sectores del Primer Mundo. Las relaciones del neoliberalismo con los pueblos empobrecidos no se rigen por la ley de la justicia y de la equidad, sino por las de explotación y depredación³¹. Y es aquí donde tenemos que tener un sentido crítico para captar en qué momento las cuestiones políticas y religiosas se difunden. Por ello, una teología liberadora debe estar atenta para descubrir las fullerías que se esconden detrás de los dogmas de la economía neoliberal. Se debe recorrer la tradición de Israel para develar los mecanismos sutiles que promueven asimetrías raciales, sociales y religiosas en la constitución del pueblo israelita.

Para que el pan, el agua y el planeta no se acaben es importante que tengamos una conciencia ecológica. Yo, personalmente, me identifico como una feminista cristiana con una especial preocupación por la ecología, a causa de la muerte del planeta. Y me cuesta sobre manera creer en un Dios que legitima la muerte del planeta; por eso reafirmo la necesidad de que creamos en un Dios solidario con la vida de las mujeres empobrecidas, pues las cuestiones ecológicas recaen, por cuenta de la estructura jerárquica y por cuenta de la división del trabajo, sobre los hombros de las mujeres, especialmente de las mujeres negras que viven en la periferia de las ciudades, justo allí donde el lujo y las aguas podridas confluyen.

Son ellas las que tienen que enfrentar largas filas en hospitales, con sus hijos enfermos por intoxicación en el cuerpo y en la piel, por enfermedades causadas por la ingestión de heces fecales o moribundos por el exceso de mercurio en el cuerpo o por el hambre. Sobre ellas recaen las responsabilidades de la salud, de la falta de agua potable para beber cuando son necesarias para sus hijos. Esto nos desafía a respetar a las mujeres que son irrespetadas por el sistema patriarcal, y a respetar la naturaleza, explotada por el sistema capitalista³². Pues, como lo advierte la eco-feminista y economista María Mies, "si nos preguntamos por qué las mujeres son las principales víctimas de las reformas del neoliberalismo, titubeamos. Porque el estatus de las mujeres es bajo en todos los rincones del mundo: no tienen poder de negociación y no pueden hacer crecer, aprovechar su "capital humano"³³. Por eso es necesario que los Estados asuman la equidad de género como una realidad en todos los sectores económicos, sociales, políticos, etc.

Para que el cristianismo recobre su sentido original, es necesario que no deje que el agua y el pan se acaben, pues como nos enseñó la mujer siro-fenicia, hasta las migajas tienen su valor. Pan acabado significa pueblo acabado. Es necesario, como Jesús, tener el coraje de incorporar en nuestra vivencia nuevas experiencias de Dios, y apostar por la preservación de la vida.

Es necesario que los gobiernos garanticen el acceso físico a los alimentos y al agua para las poblaciones en estado de vulnerabilidad. Este es un desafío para los pueblos del Tercer Mundo, pero ¿cómo será esto posible? Hay que tener voluntad política. ¿Por qué no organizamos las ciudades en torno al agua y ponemos la naturaleza, el campo, en el centro de las decisiones dentro del planeamiento urbano? Agua es vida, y desgraciadamente en nuestras urbes latinoamericanas los ríos que cruzan las ciudades están contaminados;

³¹ Juan José TAMAYO-ACOSTA, *Nuevo Paradigma Teológico*. Madrid: Editorial Trotta, 2003, p. 187.

³² GEBARA, Ivone. Entrevista con Ivone Gebara por Maricel Mena López. En: *Eco-feminismo – Tendências e debate*. São Bernardo do Campo, UMESP, 2001, p. 80 (Revista Mandrágora, 6).

³³ Maria MEIS, *Le travail des femmes : pilier de la mondialisation*, Les Pénélopes (2001) - <http://www.penelopes.org/archives/pages/docu/mondiali/travail0102.htm>

no bastan las buenas intenciones, hay que tomar consciencia de esto, hay que impulsar programas para el incremento progresivo de recursos, a fin de ser autosuficientes en materia de soberanía alimentaria³⁴.

Para que la comida no se acabe y llegue a todas las mesas, es necesario posibilitar la apertura de nuestras fronteras eclesiales, abrazando las diferencias. Esto, sin duda, nos desafía por la necesidad de una Iglesia más abierta y plural, de tal forma que el cristianismo que predicamos se engrandezca.

Para que el pan llegue a todas y todos, es necesario un diálogo transparente y una renuncia a las asimetrías y absolutismos religiosos, políticos y económicos. Al renunciar a los absolutismos estamos proponiendo una revisión de nuestras verdades y una apertura a la inclusión social, inclusive de aquel que no es parte de nuestro territorio geográfico, social, cultural y religioso.

Para acabar con el hambre y la exclusión social, la vida debe ser la motivación primera, pues fue por la vida de las excluidas y excluidos que Jesús fue crucificado por el imperio romano y resucitado por el Dios de los pobres. La vida de las y los empobrecidos nos sigue desafiando a que seamos capaces de hacer una revisión dentro, es decir al interior de nuestras culturas y religiones, a fin de que el principio de vida plena se conserve para los más excluidos: mujeres, negros, indígenas, niños, ancianos.

Finalmente, creo que tanto la marginación como la exclusión son lugares teológicos importantes, donde nuestra práctica solidaria se debe desarrollar. Pues, a partir de esas experiencias es posible reformular los contenidos fundamentales de la nuestra fe, y asumir un compromiso con la sociedad, en busca de una vida digna para todas y todos. Quien sabe si al eliminar esas situaciones de marginación y exclusión, nuevas teologías más humanas puedan realmente surgir. Teologías comprometidas con la integridad de la vida, del eco-sistema, del cambio climático, de la soberanía alimentaria en pro de la continuidad de la vida para nuestra descendencia.

Maricel Mena López
Calle 64 A n.57-23 Torre 11 apt.103
Bogotá
Colombia

³⁴ Plan de desarrollo económico, social, ambiental y de obras públicas para Bogotá D.C. 2012-2016, Disponible en <http://www.bogota.gov.co/portel/libreria/pdf/Acuerdo489de2012Plannedesarrollo2012-2016.pdf> (acceso agosto 26, 2012).

Arreció el hambre sobre toda la tierra

Apuntes en torno a la crisis alimentaria a partir de Génesis 41

Resumen

El artículo propone leer Génesis 41 desde la pauta hermenéutica de la crisis alimentaria. Para esto involucra una propuesta estructural para el libro de Génesis que presenta las razones de la crisis. Esta crisis, además, se explica desde la composición literaria de Génesis 41 que origina sueños de poder, una interpretación de la Palabra de Dios que genera acumulación, ruptura del modelo tribal y, por consiguiente, prosperidad centralizada, en detrimento de la situación económica y social de los campesinos, lo cual desencadena en esclavitud. El artículo termina con una propuesta de aplicación hermenéutica.

Abstract

The article proposes read Genesis 41 from the hermeneutics standard of the food crisis. For this, involves a structural proposal for the book of Genesis presents the reasons for the crisis. This crisis also is explained from the literary composition of Genesis 41, which causes dreams of power, an interpretation of the Word of God that generates accumulation, rupture of the tribal model and therefore centralized prosperity at the expense of the economic and social situation of the peasants, which triggers in bondage. The paper concludes with a proposal of hermeneutics application.

Introducción

La motivación, tanto del presente número como del artículo que nos ocupa, es como el subtítulo lo dice: la crisis alimentaria. El texto que hemos escogido es el de Génesis 41. Ahí, en ese capítulo, encontramos el origen de una política que a nuestro juicio contravenía el proyecto original de Dios que presenta el libro de Génesis y que se expone específicamente en la historia de los patriarcas (Gn 12-36). Nuestra hipótesis de fondo, que se expone ya desde el inicio, tiene que ver con la explicación de cómo el libro de Génesis explica las razones para esta crisis: se perdió de vista la propuesta solidaria que encarnan los patriarcas y matriarcas de Israel. Mientras que esta propuesta se distorsiona en el ciclo de José (Gn 37-50), la historia de la creación al interior de Gn 1-11, le recuerda a Israel que el proyecto está vigente y que éste tiene mucho que ver con poner los alimentos a disposición de la humanidad, sin ánimo de cualquier lucro (Gn 1,29-30). Luego, incursionamos en una propuesta de lectura de Génesis 41, en cuya estructura se encuentra diseñada una visión de lo que debería ser la sociedad de Israel a partir de los sueños del Faraón interpretados por José. En esa propuesta de lectura se hace claro que la interpretación del fenómeno de los sueños se presenta como viniendo de Dios y, por consiguiente, esta interpretación genera unas políticas que deben ser aplicadas y que, en últimas, favorecen a la estructura de poder establecida. Estos elementos de análisis en el desarrollo del presente artículo se tratan de aplicar en nuestro último ítem para iluminar la problemática de América Latina y el mundo en torno a la problemática de la errónea utilización de los alimentos lo cual produce hambre y escasez en la población marginada.

Es importante que se considere también como fundamental para el proceso de interpretación de nuestro capítulo, la discusión en torno al género literario sapiencial que surge de la corte. Aunque no profundizaremos en este asunto porque ya ha sido discutido ampliamente en otro artículo de RIBLA¹, su lectura ha sido fundamental para nuestro enfoque presente.

1. La crisis alimentaria, un asunto estructural. El texto en su contexto literario

Para el estudio de la crisis alimentaria a partir de Génesis 41 es importante ubicar el texto en el contexto del ciclo de José (Génesis 37-50). Este ciclo cierra la secuencia que comienza con la historia de los orígenes (Génesis 1-11), el ciclo de Sara y Abraham (Génesis 12-25) y el ciclo de Raquel, Lía y Jacob (Génesis 26-36)². Para comprender mejor la lógica del libro de Génesis y el lugar que cumple el ciclo de José y Génesis 41, propongo el siguiente esquema redaccional:

Gn 1-11 Gn 12-25+26-36 Gn 37-50



La anterior gráfica significa que en el libro del Génesis, el proyecto de Dios se encuentra hacia donde apuntan las flechas. Génesis 12-25 + 26-36, representan dos momentos y dos espacios diferentes en la historia de los orígenes del pueblo de Israel. Ahí se encuentra el proyecto tribal original³. El más original y antiguo de esos proyectos está representado en el ciclo de Jacob, esto es las tribus del norte (Gn 26-36); le siguen los grupos representados por Abraham e Isaac que se ubican en el sur (Gn 12-25), y en medio de las tribus surge José. El ciclo de José (Gn 37-50) representa la decadencia del verdadero proyecto de Dios. Por otro lado, Gn 1-11 sería la interpretación del proyecto de Dios en la creación⁴: el paraíso, las genealogías y la decadencia y sus consecuencias en las historias de la expulsión del paraíso, la muerte de Abel a manos de su hermano, el diluvio y la torre de Babel. Es decir, Génesis 37-50 es una primera interpretación de Génesis 12-36, pues pretende presentar la historia de manera lineal, donde la monarquía es la evolución obligada del proyecto tribal. Por el contrario, Génesis 1-11 muestra cómo Génesis 37-50 distorsiona el proyecto de Dios, pues las consecuencias están a la vista, lo que existe es muerte, destrucción y violencia. La creación de Dios está bajo amenaza. Mientras que en Génesis 1-11 los alimentos que produce la tierra están a disposición de la humanidad y los animales (Gn

¹ Véase abajo nota 6, p. 7.

² Para un estudio de cada una de estas secciones véase GORGULHO, Gilberto. La historia primitiva. Génesis 1-11. En: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*. Quito, RECU, 1996, p. 31-42; SCHWANTES, Milton. "Estos son los descendientes de Teraj. Introducción a Génesis 12-25". En: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* No. 23. Quito, RECU, 1996, p. 43-52; JARSCHHEL, Haidi. "Vientre, Casa, Tierra: espacios de la historia sexuada. Génesis 25-36". En: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* No. 23. Quito, RECU, 1996, p. 52-63; REIMER, Haroldo. "La necesidad de la monarquía para salvar al pueblo" En: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* No. 23. Quito, RECU, 1996, p. 64-74.

³ Para la comprensión de una propuesta de organización tribal en el primitivo Israel, véase GOTTWALD, Norman K. Las tribus de Yahveh. Una sociología de la religión del Israel liberado 1250-1050 A.C. Reproducido con permiso por Seminario Teológico Presbiteriano de la Gran Colombia, Barranquilla, 1992, p. 257-306.

⁴ Para la comprensión de por qué los textos en torno a la creación y muy posiblemente Génesis 1-11 sería la más tardía de las secciones del libro de Génesis y del Pentateuco, puede consultarse RICOUER, Paul, "Sobre la exégesis de Génesis 1,1-2,4a". En: *Exégesis y Hermenéutica*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1976, p. 59-64.

1,29-30), en Génesis 37-50, los alimentos pasan de ser el producto del trabajo de los campesinos a ser propiedad de la corte y para obtenerlos es necesario perder todo, hasta la propia libertad (Gn 41,33-35; 47, 13-25).

2. La lógica de la acumulación en la estructura de Génesis 41

En el anterior ítem propusimos que la problemática en torno a la crisis de alimentos se originó en la pérdida del horizonte respecto al proyecto de Dios, representado en las tribus, donde los alimentos no deben ser acumulados sino distribuidos solidariamente entre los más necesitados(as). En el presente apartado vamos a mostrar cómo en Génesis 41 se diseña una estrategia para justificar la acumulación de alimentos en la corte, partiendo de los sueños de poder. Para esto presentaré inicialmente una propuesta de estructura de este capítulo, para luego plasmar algunos apuntes interpretativos al respecto:

Los sueños y la búsqueda de intérprete (41,1-13)

- Primer sueño: vacas gordas y flacas (v. 1-4).
- Segundo sueño: espigas buenas y robustas, débiles e insoladas (v. 5-7).
- Testimonio del copero y el panadero en torno a la capacidad de interpretación de José (v. 9-13).

La interpretación que genera políticas (41,14-36)

- El Faraón cuenta el sueño a José (v. 14-24).
- Interpretación del sueño (v. 25-32).
- La interpretación que genera propuestas de políticas en torno a la acumulación de alimentos (v. 33-36).

Los resultados de la política a partir de la interpretación (41,37-57)

- Faraón legitima la propuesta de José ante el pueblo y lo nombra primer ministro (v. 37-45).
- Gestión de José como gobernante y prosperidad de Egipto (v. 46-57)

3. Crisis alimentaria y sueños de poder

Es notorio cómo la anterior estructura gira en torno a los sueños, la interpretación y las políticas en su orden. La propia narrativa más amplia no puede ocultar la problemática que se genera al interior de las tribus a causa de los sueños de José, que son interpretados como presuntuosos por sus hermanos y por su propio padre (Gn 37,5-10). Aunque esta narrativa se propone explicar que esta fue la razón por la cual José fue vendido a mercados, que a su vez lo vendieron a Egipto, desde el punto de vista histórico es posible inferir que se está ocultando la verdadera razón por la cual José se vincula a Egipto. Eso ocurre porque el dato teológico prevalece sobre el dato histórico. El afán de presentar una teología que justifique la monarquía no permite ver la verdadera razón de la estadía de José en Egipto y su relación con la corte de Faraón. A los redactores de la narrativa no les interesa que se sepa que José representa a quienes dan la espalda al proyecto hebreo que se inspira en las tribus, atraídos por el poder, la riqueza y la fama.

A causa de lo dicho anteriormente es que el capítulo 39 de Génesis presenta a José como víctima⁵ de una injusticia que lo lleva a la cárcel. Pero, como Dios está con él (Gn

⁵ Véase el artículo de MADRIGAL BAJO, Larry José. "La ropa y la huida. La masculinidad íntima de José (Génesis 39,1-23)". En: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* No. 56. Quito, RECU, 2007, pp. 27-34.



39,2.23), esto es, con el proyecto de la monarquía, sale de la cárcel por “interpretar” sueños de gente sencilla, lo cual lo lleva a interpretar los sueños del propio Faraón y, por consiguiente, al poder en Egipto. Este es el enfoque de los capítulos 40 y 41, relato que tiene su continuidad en los capítulos 42-44 donde José organiza el sistema de almacenamiento de alimentos. Este hecho lleva a la visita de Jacob a la corte de Egipto a su posterior reconciliación con el Faraón en los capítulos finales de este ciclo. Hay momentos en que la reconciliación de bandos opuestos en el poder se hace a costa de quienes no son incluidos en tal reconciliación porque continúan siendo víctimas de los procesos de opresión. Dicha reconciliación, entonces, agrava los procesos de opresión.

Ya en el capítulo 41, el Faraón tiene dos sueños; estos sueños no parecen ser sueños de una persona dormida, sino de una persona despierta. En el primer sueño, ve siete vacas gordas y siete vacas flacas, y en el segundo ve siete espigas gruesas y siete lánguidas. Las flacas se tragaban a las gordas (vv. 1-6). Los adjetivos son más expresivos que simplemente “gordas/ gruesas”, “flacas/lánguidas/débiles”. En el original aparecen también los términos “buenas”/ (tAb)jo), “malas/pobres” (tA[ir]). Las buenas son robustas, mientras que las flacas son malas y pobres. Hay ahí, en el fondo, una identificación del término “gordas” con el término “buenas”, y del término “flacas” con el término “malas”. Los buenos son los que detentan el poder en la corte, mientras que los malos son los *hapiru*, los hebreos. Ya en el salmo primero hay una profunda reflexión sobre el proyecto de los “justos/buenos” y el proyecto de los “malos”. Estos dos términos también son usados en Génesis 2: hay un “conocimiento bueno” y un “conocimiento que es malo”.

El Faraón llama a los “sabios” para que interpreten su sueño, pero ninguno de ellos pudo hacerlo. Hay que recordar que también Salomón tiene un sueño que es toda una visión del reinado (1Reyes 3,4-15). Los compañeros de cárcel de José, entonces, testificaron de la eficacia de éste en interpretar sueños (vv. 8-13). Por algo será que para Isaías, “los sabios del Faraón forman un concejo de imbéciles” (Isaías 19,11). No sabemos hasta dónde este concepto incluya a José.

El Faraón manda llamar a José, quien interpreta sus sueños “adecuadamente”: resulta que las siete vacas gordas y las siete espigas gruesas son siete años de abundancia y las siete vacas flacas y las siete espigas lánguidas son siete años de escasez (vv. 14-32). Es claro que los procesos de acumulación en la corte deben generar escasez. En ese sentido, no es que haya crisis de alimentos, no es que exista escasez de alimentos, lo que existe es acumulación de alimentos en manos de la corte. Las tribus tendrán que llevar a la corte, cada una lo que recolecte durante un mes. Eso es lo que leemos en los primeros capítulos de 1Reyes (véase especialmente 1Reyes 5,7-8).

4. La interpretación que genera una política de acumulación

En el ámbito de una sociedad religiosa que utiliza un lenguaje religioso, es fundamental que las decisiones de los gobernantes provengan de Dios. Es una manera contundente de dar credibilidad a las políticas de cualquier régimen de gobierno. En el caso de la política alimentaria que surge en Génesis 41, ésta surge de una interpretación que proviene de Dios. El texto dice que habiendo llamado a todos los sabios de Egipto, no había intérprete (rtEiAP) para el sueño del Faraón (Gn 41,8). Luego, cuando José es llamado a la corte del Faraón para interpretar sus sueños, deja bien claro que no es su mérito, sino que la interpretación es de Dios (v. 16). Después que el Faraón ha contado sus sueños, el texto insiste que es Dios quien ha mostrado a Faraón lo que debe hacer. Inmediatamente de ese hecho se desprende la “correcta” interpretación que está orientada a la necesidad de acumular ali-





mentos en la corte durante siete años (v. 29. 34-36). El hecho de que el sueño de Faraón haya sucedido dos veces significa que el asunto reviste la mayor seriedad. Dios ha confirmado el asunto y se hace necesario que la política sea implementada cuanto antes (v. 32).

Esta interpretación adquiere mayor fuerza porque hay otro contexto literario en el que se aplica una medida similar como producto de la sabiduría que Dios ha otorgado (1Reyes 3,5-14). Con un énfasis similar, Génesis 41,34-36 muestra la necesidad de una política de almacenamiento de alimentos para superar los años de las “vacas flacas”, generada por los años de acumulación. Los campesinos tenían que entregar a la corte la quinta parte (v. 34) de tributos sobre toda cosecha (v. 35). Para ejecutar esta política se hacen recolectar “todos los víveres que hubo en la tierra” (v. 48). Esto no es otra cosa que los excedentes acumulados durante los años de las “vacas gordas”. Estos excedentes eran almacenados en graneros (v. 48) para comercializarlos cuando el pueblo, afectado por la política oficial, tuviera necesidad de comprar, por la imposibilidad de producir alimentos suficientes para su propio consumo.

Genera sospecha que el lenguaje utilizado para describir la construcción de ciudades-graneros según Génesis 41,48 a manos de José, sea muy similar a 1Reyes 9,19, donde Salomón instaura su política tributaria de acumulación. Pareciera que el relato de José se estuviese refiriendo más bien a las políticas de acumulación de alimentos en los inicios de la monarquía en Israel, antes que a lo ocurrido en Egipto. De hecho Egipto había sido históricamente un modelo que caía bien a los intereses de grupos que como el de José, “soñaban” con el poder a partir de procesos de acumulación de alimentos en la corte. Esto se puede demostrar porque el verbo *IWK*, “sustentar a alguien con la entrega de víveres”, aparece tanto en la historia de José (Gn 45,11; 50,21), como en 1Reyes 4,7 y 5,7 con referencia a la política de Salomón⁶.

5. Prosperidad de unos para la miseria de otros (resultados)

En el anterior ítem se hizo énfasis en cómo la interpretación de las decisiones de las élites en el poder son atribuidas a Dios. Desde el punto de vista ideológico, esto favorece a los intereses de quienes promueven el sistema tributario en detrimento de la lógica solidaria de las tribus. Es interesante que para enfrentar los supuestos años de “vacas flacas”, la medida consista en juntar toda la provisión y recoger el trigo, pero bajo “la mano de Faraón” (Gn 41,35). Es decir, era condición que los productos fueran guardados en almacenes bajo la administración de la corte. La política no preveía la posibilidad de que los productos fueran almacenados en la casa de provisión del clan familiar para ser administrado por la propia comunidad⁷. Esto explica la manera cómo Israel asumió la transformación paulatina del modo de producción tribal hacia el modo de producción⁸ tributario, siguiendo el modelo egipcio. A pesar de que por cuestiones prácticas la política prevé cierto modelo centralizado, porque se escogieron ciudades, “poniendo en cada ciudad el alimento del campo de sus alrededores” (Gn 41,48), todas esas ciudades y sus almacenes debían permanecer bajo el control de la corte del Faraón en cabeza de José.

⁶ Comparar con REIMER, Haroldo, “La necesidad de la monarquía para salvar al pueblo” En: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*. Quito, RECU, 1996, p. 71. En este artículo también puede encontrarse la discusión sobre el género literario de Génesis 37-50 asunto que no tratamos aquí.

⁷ Véase ARIAS ARDILA, Esteban ¿Casa del tesoro o casa de la provisión? Una lectura de Malaquías 3,10. En: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* No. 50. Quito, RECU, 2005, pp. 40-43.

⁸ Para comprender ampliamente la dialéctica de esta transición véase HOUTART Fracois. *Religión y modos de producción pre-capitalistas*. Madrid, IEPALA Editorial, 1989.



La política de almacenar bajo el control de la corte dio sus resultados. El texto dice que “cuando arreció el hambre en toda la tierra de Egipto, el pueblo clamó a Faraón por pan” (Gn 41,55). Faraón envió, entonces, al pueblo a consultar con José, quien abrió todos los graneros “y vendía a los egipcios”. Es claro, entonces, que esta fue una política pensada para favorecer los intereses de la corte del Faraón. En lugar de reinvertir los excedentes de la producción durante los años de “vacas gordas”, para garantizar ellos mismos la nueva producción, tuvieron que llevar estos excedentes al Faraón. El texto no dice que recibieran ninguna contraprestación por estos excedentes. La corte recibió de manera gratuita estos excedentes y a la hora de menguar la producción, los mismos productos que recibiera, de manera gratuita, fueron vendidos a los campesinos (Gn 41,55-56). Cuando el dinero se les acabó a los campesinos, entonces, tuvieron que intercambiar sus ganados por alimentos. Acabado el ganado, tuvieron que entregar sus tierras y luego se vieron obligados a ser esclavos del Faraón, sembrando semillas provistas por la corte para, ahora sí, reinvertir en siembra para hacer crecer las arcas del Faraón en tierra ajena (Gn 47,14-26). La única tierra que no fuera expropiada por alimentos fue la de los sacerdotes (Gn 47,26). Frente a toda esta situación de injusticia estatal, la conciencia de los campesinos sólo alcanzaba para agradecer al Faraón y a José por haberles “salvado la vida” (Gn 47,25). Vista esta situación, a los ojos de un economista, la radiografía es la siguiente:

“Durante los próximos siete años la tierra “produjo a montones”, y los silos del Faraón almacenaron trigo. Cuando la recesión agrícola azotó la región, como estaba previsto, en la primera fase del ciclo descendente, José les vendió trigo a los egipcios hasta secar la plaza monetaria, y transfirió la riqueza a las cajas fuertes del soberano del Nilo. En la segunda fase del ciclo de escasez, siguió vendiendo trigo y tomó en pago los activos constituidos por caballos, vacas y asnos. En la tercera fase expropió las tierras (menos las de los sacerdotes). Posteriormente al pueblo le ofreció semillas para sembrar, con un régimen de captación del 20% del producido a favor del tesoro del Faraón”⁹.

6. Su crisis, nuestra crisis

Hemos venido insistiendo en América Latina, por muchos años, que el punto de partida de la lectura bíblica debe ser las emergencias que aquejan nuestro pueblo marginado. Y para responder adecuadamente a esta necesidad se requiere encontrar categorías comunes entre el mundo del texto bíblico y nuestro mundo como intérpretes. Bien podríamos afirmar, como ya han dicho otros, que sería suficiente con el análisis exegético juicioso del texto bíblico, porque inmediatamente salta a la vida la problemática del intérprete. Sin embargo, no siempre se hace evidente este vínculo entre las problemáticas del mundo bíblico y nuestras problemáticas, especialmente cuando surgen elementos nuevos en nuestro mundo, no comparables directamente con las problemáticas del mundo bíblico. En lo que tiene que ver con la crisis de alimentos planteada en Génesis 41, ésta, de hecho, presenta elementos comunes con nuestra propia crisis. Allá la gente comenzó a carecer de alimentos a causa de las políticas de acumulación de José, que representa el poder en Egipto; aquí, estamos siendo amenazados (as) también por las políticas que utiliza alimentos provenientes de la producción agrícola como combustibles para los vehículos. Esta política arrebata el derecho de producción y consumo de los campesinos pobres para entregarlos en manos de grandes empresas que ahora pueden producir en grandes cantidades y procesarlos. Al final, tal como en Egipto y/o Palestina en la época de Salomón, toda la tie-

⁹ Hilario Wynarczyk. Management de sistemas asimétricos. En: . Buenos Aires, 2009.



rra y la producción queda en manos de los gobernantes que esclavizan a los campesinos, quienes aceptan las condiciones como alternativa para no morir de hambre.

Un ejemplo de lo que acabamos de plantear se hace patético en el siguiente aviso de emergencia en los Estados Unidos:

“En amplias áreas de los Estados Unidos impera una sequía catastrófica. Gran parte de las cosechas se han arruinado. Los precios del maíz y el trigo ya se han disparado, amenazando la alimentación global, empeorando la situación del hambre en el mundo. Sin embargo, también este año se emplearán millones de toneladas de alimentos para fabricar etanol para automóviles. La mitad de la producción de maíz se utiliza para la producción de agro-combustibles. El gobierno de los Estados Unidos fomenta esta industria con millones de subvenciones y cuotas obligatorias. El presidente Obama debe acabar con esta irracional política. El maíz y otros alimentos no deben usarse como combustible”¹⁰.

Esta es una práctica que comienza a generalizarse también en toda América Latina y el Caribe, y los estudios bíblicos no pueden ser ajenos a esta problemática que, por fortuna, encuentra eco, guardando las proporciones debidas, en textos bíblicos como el de Génesis 41.

Conclusiones

1. El libro de Génesis presenta una dialéctica que explica las razones más profundas del hambre y la crisis alimentaria al interior del pueblo de Israel en un momento determinado de su historia.
2. Génesis 41 da razón del origen de la distorsión del proyecto de Dios entendido en el presente artículo como el modelo tribal. Esta distorsión se manifiesta mediante la acumulación que degenera en un modelo tributario.
3. Este cambio de modelo económico surge de una interpretación ideologizada de la Palabra de Dios.
4. La transformación del modelo tribal al tributario no sería negativo, si no fuera porque genera hambre y trabajo esclavo.
5. La historia de la crisis de alimentos que se presenta como generada en Egipto y los países vecinos, parece más bien representar la problemática en Israel a partir de la monarquía de Salomón.
6. Nuestro artículo dejó planteado como hipótesis de estudio que históricamente José representa el grupo de gente que dio la espalda al proyecto tribal por sus sueños de poder, a partir de la acumulación de riqueza.

¹⁰ newsletter@regenwald.org; en nombre de; Salva la Selva [guadalupe@salvalaselva.org]



Bibliografía

- ARIAS ARDILA, Esteban ¿Casa del tesoro o casa de la provisión? Una lectura de Malaquías 3,10. En: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana No. 50. Quito, RECU, 2005, p. 40-43.
- GORGULHO, Gilberto. La historia primitiva. Génesis 1-11. En: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana. Quito, RECU, 1996, p. 31-42.
- GOTTWALD, Norman K. Las tribus de Yahveh. Una sociología de la religión del Israel liberado 1250-1050 A.C. Reproducido con permiso por Seminario Teológico Presbiteriano de la Gran Colombia, Barranquilla, 1992, p. 257-306.
- WYNARCZYK Hilario. Management de sistemas asimétricos. En: www.adital.org.br/site/noticia.asp?lang=ES&cod=40796. Buenos Aires, 2009.
- HOUTART Francois. Religión y modos de producción precapitalistas. Madrid, IEPALA Editorial, 1989.
- JARSCHHEL, Haidi. "Ventre, Casa, Tierra: espacios de la historia sexuada. Génesis 25-36". En: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana No. 23. Quito, RECU, 1996, p. 52-63
- MADRIGAL BAJO, Larry José. "La ropa y la huida. La masculinidad íntima de José (Génesis 39,1-23)". En: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana No. 56. Quito, RECU, 2007, p. 27-34.
- RICOUER, Paul. "Sobre la exégesis de Génesis 1,1-2,4a". En: *Exégesis y Hermenéutica*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1976, p. 59-64.
- REIMER, Haroldo. "La necesidad de la monarquía para salvar al pueblo" En: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana No. 23. Quito, RECU, 1996, p. 64-74.
- SCHWANTES, Milton. "Estos son los descendientes de Teraj. Introducción a Génesis 12-25". En: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana No. 23. Quito, RECU, 1996, p. 43-52.

Esteban Arias Ardila
Colombia

En medio de las aguas

“voy hacer que les llueva comida del cielo”

Estudio de Éxodo 16 en perspectiva crítica y compleja

Resumen

Atendiendo a una propuesta de lectura del texto bíblico basada en argumentos del pensamiento crítico y complejo, el presente ensayo plantea realizar la lectura de Éxodo 16. Partiendo del desafío de leer los textos a la luz de los tiempos contemporáneos y a partir de la realidad de hambre, presente fuera y dentro del texto, se problematiza la falta de comida frente al tema de la obediencia inspirada en el discurso a favor del descanso y se analiza el caso de una forma de imposición de una lógica sacerdotal manifiesta en las voces en nombre de Dios, de Moisés y de Aarón, de prácticas: ligadas al sábado, a la ley y al *maná*. Para tal fin fue necesaria, la mirada al texto en su conexión con sus alrededores y sus vínculos internos, así como también la revisión documental de algunas interpretaciones hechas por otras personas en América Latina y otros lugares. Paralelamente, se prestó atención al contexto actual de hambre en el mundo y a reflexiones sobre su significado para realizar una lectura que no pretende decir lo que ya ha sido dicho, sino para proponer preguntas al texto que posibiliten diálogos diferentes ante realidades de hambre.

Palabras claves: hambre, ley, sábado, comida, pensamiento crítico y complejo, Haití, obediencia/ desobediencia.

Abstract

Following a proposal of reading biblical texts, supported by arguments of the critical and complex thinking, this essay proposes reading Exodus 16 on complex and critical perspective. From the challenge of reading the texts in the light of contemporary times and from the reality of hunger, outside and inside of the text, it problematizes the lack of food in front of the subject of obedience, inspired in the speech in favor of rest. And it discusses the form of imposition of the priestly logic, expressed in the voices on behalf of God, Moses and Aaron, of practices: linked to Saturday, with the law and the manna. To this end, it was necessary, look to the text in its connection with its surroundings and internal links, also the document review of some interpretations made by other people in Latin America and elsewhere. In parallel, attention was given to the current context of global hunger and reflections on its meaning for a reading that is not meant to say what has already been said, but to propose questions to the text that allow different dialogues to realities of hunger.

Keywords: hunger, law, Saturday, food, critical thinking and complex, Haiti, obedience / disobedience.

La emergencia de la propuesta – para leer Éxodo 16

Toda lectura de la Biblia se plantea desde un paradigma, es decir, desde una visión de mundo determinada, la cual provee estructuras de significación que organizan las relaciones entre texto, contextos e intérpretes. En América Latina, con la propuesta de la Lec-



tura Popular de la Biblia, se parte del ver. Un ver que es más que mirar al texto, es un ver desde el contexto, a partir de las situaciones y relaciones que allí se tejen y desde los deseos de transformación de quien lee el texto. Esta manera de aproximación al texto bíblico es una propuesta paradigmática que cuestiona una lectura que se hace sin tomar en cuenta las prácticas sociopolíticas ya sean opresivas o valores teológicos éticos de liberación que sustentan al texto; pero también sin prestar atención a quienes escuchan o hacen la lectura. En ese sentido, es una lectura realizada desde una supuesta neutralidad de quien lee, pero además una lectura sin vínculo con el contexto, hecha sólo para sostener los valores religiosos hacia el interior de la comunidad.

A partir de lo dicho anteriormente, me interesa hacer una lectura de Éxodo 16 en perspectiva crítica y compleja. Crítica porque no quiero reducir el texto a lo que dice, sino más bien descubrir y construir alternativas a lo presentado y a lo interpretado en lecturas que preceden a ésta. En este sentido, Boaventura de Souza¹ entiende que “el análisis crítico de lo que existe se asienta en el presupuesto de que la existencia no agota las posibilidades de existencia y que por tanto hay alternativas susceptibles de superar lo que es criticable en lo que existe”. Considero que para poder descubrir o construir esas alternativas es necesario no sólo tener una mirada crítica, sino también compleja.

Propongo una lectura desde la conciencia de las articulaciones entre dominios disciplinarios al interior del propio texto y desde donde me ubico al leerlo. Una mirada compleja que me permita prestar atención a lo multidimensional, por lo tanto, a tener en cuenta los procesos de disyunción. Al entender de Edgar Morin² “la búsqueda de la complejidad no excluye, sino que integra los procesos de disyunción, necesarios para distinguir y analizar; de reificación inseparables de la constitución de objetos ideales; de abstracción, es decir, de traducción de lo real en lo ideal”. Esto me lleva a entender que en el momento que estoy frente al texto bíblico no lo veo de forma ingenua, sino en actitud de diálogo, al mismo tiempo, con el cuidado de las formas y existencias fenoménicas del texto y de mi propia posición al leerlo.

La lectura popular de la Biblia que propongo inicia con la pregunta: ¿Desde dónde se lee el texto?, ¿para qué leo? Pues esto me permite definir qué es lo popular a lo que me refiero. Todo esto para afirmar que el/los mensajes de la Biblia no son neutros, sino que tienen que ver con la mirada de quien lee. La mirada está siempre marcada por las realidades sociopolíticas, económicas, religiosas, generacionales y geográficas. Pero también, con mi forma de pensar las relaciones humanas y con la naturaleza. Y más todavía, con mi manera de pensar sobre lo divino y la palabra divina.

Para Elisabeth Schüssler Fiorenza³, una interpretación emancipadora crítica no comienza con el texto y colocando la Biblia en el centro, sino que inicia con una reflexión sobre la experiencia y la localización sociopolítica religiosa de quien lee. Es por eso, que el título de este ensayo invita a pensar en:

Haití que sin comida y con agua salada se bate entre la vida y la muerte.

Tierra de resistencia y de tambores. Tambores del cuero duro de sus cabras

Entre aguas y sin agua suficiente para poder vivir. Entre peces y sin alimento necesarios para poder alimentarse. Y ahora se habla de crisis cuando desde hace tiempos es una crisis que

¹ Boaventura de Sousa Santos, *A crítica da raça indolente – contra o desperdício da experiência*, Sao Paulo: Cortez Editora, 2000, p. 23.

² Edgar Morin, Emilio Roger Ciruana y Raúl Domingo Motta, *Educación en la era planetaria*, Barcelona: Gedisa, 2002, p. 69.

³ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Democratizing Biblical Studies – Toward an Emancipatory Educational Space*, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2009, p. 14.



danza al son de los estómagos de niños y niñas sin pan. Haití que son muchos lugares de nuestra América Latina y del mundo.

¿Cuándo lloverá comida sin condiciones?

Al momento de escribir este ensayo, recibo una noticia: “El huracán Sandy ha cobrado unas 16 muertes, y otros 5665 refugiados (en refugios provisionales), esto, sin contar, el efecto destructivo a la precarísima infraestructura (que ya el terremoto de 2010 había requebrado...). Recuerde que, sólo llover sin tormenta y sin huracán, ya es un problema serio para la precaria salubridad del país, imagínense, cuando se habla de torrenciales por huracán” (26/10/2012). Esto me reafirma que Haití no está solamente entre aguas por su posición geográfica, sino que está inundado por la cantidad de agua provocada por el huracán y los desastres causados por la precariedad de la infraestructura. En este sentido, vale destacar una denuncia de hace más de año, pero que lamentablemente se puede utilizar como si hubiera sido hecha hoy: “La mayoría de organizaciones se fueron del país poco tiempo después del terremoto. Ahora sí que se está pasando hambre en Haití”.⁴

El ensayo es la estrategia de un obrar abierto que no disimula su propia errancia y, a su vez, no renuncia a captar la fugaz verdad de su experiencia⁵. Con esto, quiero afirmar que la interpretación aquí presentada es sólo eso, una interpretación de Éxodo 16, a partir de la proximidad de lo viviente, a partir de la vida misma. Y es más honesto hablar de vidas, marcadas por la cruel realidad de hambre de más de 30 millones de seres humanos en el mundo. Y, claro, se trata de una realidad que tiene su explicación: “al menos un tercio de toda la riqueza financiera privada, y casi la mitad de toda la riqueza en paraísos fiscales, es propiedad de las 91000 personas más ricas del mundo, sólo 0,001% de la población mundial”⁶.

El hambre, la sequía y la destrucción por el agua descontrolada tienen sus fuentes; pero sobre todo tienen efectos desastrosos para los millones de personas que en el mundo las padecen. Por eso, me pongo en contacto con el texto desde esa realidad. De forma particular, quiero tener presente a las niñas y los niños, las mujeres y hombres que son violentadas en sus derechos y en su propia dignidad como personas. El hambre no es sólo una clave de lectura es una herramienta que me permite transitar por el sufrimiento de quienes la padecen, pero sobre todo, una herramienta con la que desde la indignación intento soñar cambios. De ahí el sentido crítico de la lectura. Una lectura que para serlo necesita un texto, en esta ocasión Éxodo 16.

Una primera mirada al texto

Vale señalar que Éxodo 16, en su totalidad, trae varias informaciones que parecen estar en estrecha relación. Esa relación también puede ser de contraste. Habla de salida de la comunidad (v. 1), colocándose así en un ambiente en movimiento, lo cual trae de su propio contexto. Se trata de un contexto de salida. La salida de Egipto. Más específicamente, en el desierto. Desierto lugar de murmuraciones contra Moisés y Aarón (v. 2). El texto hace parte del bloque la marcha rumbo al Sinaí.

⁴ <http://www.periodistadigital.com/religion/solidaridad/2011/11/14/hambre-haiti-ninos-mensajeros-paz-padre-angel-irene-lopez-iglesia-religion.shtml>. (consultado el 28/10/2012).

⁵ Edgar Morin, Emilio Roger Ciurana y Raúl Domingo Motta, *Educación en la era planetaria*, Gedisa: Barcelona, 2009, p.19.

⁶ <http://www.kaosenlared.net/territorios/t2/estadospanol/item/30044-6-cosas-que-debemos-saber-sobre-los-21-billones-al-menos-de-dolares-que-esconden-las-personas-más-ricas-del-mundo-en-paraísos-fiscales.html?tmpl=component&print=1> (consultado el 18 de septiembre, 2012)



El texto también nos habla de recuerdo de mucha comida en contraposición con el hambre del momento (v. 3); en consecuencia de esto, el tema es el de las murmuraciones (v. 7 y 12), expresión negativa que dice sobre conflicto donde, por los menos, intervienen dos. Se habla también de pan y carne (v. 8) y *maná* –el pan que Dios ha dado– (v.31). Este tema aparece como central en la mayoría de las interpretaciones del texto. Por la falta de comida hay conflicto. Ese conflicto parece solucionarse por el Dios del éxodo, como se señala en Ex 15,21b, como también en Dt 6,20-23 y 26,5-11. Ese Dios tiene poder, “derrotó a los militares egipcios”. En torno a esto, en Ex 16 hay órdenes, cumplimientos, pero también desobediencias; esto dice del tipo de relaciones jerárquicas. Finalmente se encuentra el tema del sábado (v. 23ss).

El texto y sus alrededores

Éxodo 16 pertenece a la segunda parte del libro del Éxodo, el cual al entender de investigadoras como Drorah O'Donnell Setel⁷, puede ser dividido en dos partes: capítulos 1-18 (contienen la redención y la salida de esclavitud) y capítulos 19-40 (recuenta la alianza, culto y revelaciones legales en el Sinaí). Walter Brueggemann⁸ divide el libro del Éxodo en tres partes: Caps. 1,15-21; 15,22-18,27 y 19 - 40.

El libro del Éxodo contiene los relatos sobre la salida del pueblo de Israel de la esclavitud. Desde el inicio, el libro habla sobre la promesa hecha a los patriarcas y el cumplimiento parcial de la misma: “los israelitas tenían muchos hijos, se multiplicaron de tal manera que llegaron a ser muy poderosos” (Ex 1,7). Sin embargo, una buena parte de la promesa todavía faltaba por cumplirse, Israel poseería la tierra de Canaán. Por eso, Dios se acuerda de la alianza: “atendió sus quejas” (2,24-25). El rol de Moisés en la vida de Israel, aparece dentro de esa promesa no cumplida. Moisés es seleccionado para ser el líder de su pueblo. Moisés y Aarón representan al pueblo ante el faraón (cap. 5), y también ante Yavé, el Dios de los hebreos.

Como se puede ver, Éxodo 16 hace parte de un ambiente más amplio, el contexto de salida de Egipto, por lo tanto, el escenario principal es el desierto. Está entre el agua amarga (15,22-27) y el agua de la roca (17,1-7). En el cap. 15 se destaca el canto de Miriam (15, 21), el cual junto con otros textos del libro del Éxodo son textos de mujeres, lo que muestra, en palabras de Milton Schwantes⁹, que el “éxodo tiene su lugar vivencial en la familia, entre mujeres y hombres”. El otro texto que precede a Éxodo 16 es el texto de las aguas amargas (15, 22-27). Este último narra ya la marcha por el desierto, rumbo al Sinaí. Se encuentra aquí el primer conflicto del pueblo que salió de Egipto con Moisés, porque no tienen agua para beber (v.24). Es el primer reclamo como líder, la primera prueba. Moisés de inmediato busca la ayuda de Dios. En este momento Dios se revela como “el que los sana a ustedes” (v. 26). Esta imagen del Dios sanador se encuentra también en otros textos (Dt 7,15; Sl 41, 3-4).

Inmediatamente después de Éxodo 16 se encuentra el cap. 17, donde el conflicto central también tiene su origen en la falta de agua. El pueblo reclama a Moisés (v.3). De nuevo está en juego el liderazgo, por lo que Dios interviene para indicarle a Moisés qué hacer (v. 5). Éxodo 16 está entonces rodeado por agua o, más bien, por la falta de agua en el cap.15,

⁷ Drorah O'Donnell Setel, “Exodus” en: Women's Bible Commentary, Carol A. Newsom y Sharon H. Ringer (eds.), Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1998, p. 30.

⁸ Walter Brueggemann, *An Introduction to the Old Testament – the Canon and Christian Imagination*, Louisville, Kentucky: Published by Westminster John Knox Press, 2003, p. 59

⁹ *História de Israel: local e origens*, 3ra. Edición, Sao Leopoldo: Oikos, 2008, p. 103



22 y el cap. 17. En el centro está el cap.16 donde el conflicto es la comida, es decir, la falta de carne y de pan. Los tres capítulos pertenecen al bloque del libro del Éxodo que trata sobre el viaje por el desierto. Es una situación caracterizada por una aparente falta de un sistema que sustente la vida.

En palabras de Walter Brueggemann¹⁰, Éxodo 16-18 son relatos del desierto, sin sistemas visibles de soporte vital que bien sirven a la gran empresa, imaginativa del “exilio” y que de fondo presentan un gran sentido del “caos”. Por su parte, Agabo Borges de Sousa¹¹, entiende que en este texto hay un mirar retrospectivo, pues el pueblo ya se encuentra en un momento muy posterior al éxodo, como lo indica el v. 35”. Ambas proposiciones nos permiten entender que el contexto del texto es el exilio en Babilonia. Los temas murmuraciones, agua amarga, maná y agua de la roca, representan el cuestionamiento de haber salido de Babilonia (representado en el texto por Egipto) donde la situación era vivible y próspera¹².

De cualquier manera, se plantea una situación convulsionada en el desierto. El desierto es difícil. Si considero caos, no como una imagen negativa, sino como un sistema de sentidos por medio del cual se promueven intereses y propuestas de vida que se mueven entre el orden y el desorden y, a partir de lo presentado desde el inicio de este ensayo, entonces, me permite preguntar: ¿cuál es el sistema de vida que está siendo propuesto a través de estas narrativas? En este sentido, sugiero que nos aproximemos al texto prestando atención a lo planteado, pero también con el cuidado de imaginar aquello que está entre líneas. Para esto, desde una perspectiva crítica y compleja, usaré las claves de seguridad y soberanía alimentaria, así como también el hambre que, como fue explicado al inicio de este ensayo, es una realidad en el mundo contemporáneo y también en el texto.

Éxodo 16 - desde sus vínculos internos

Acercarme al texto desde una mirada crítica y compleja me permite, no sólo hacer preguntas sobre lo que dice, sino también hacerme preguntas y hacerle preguntas al texto. Además permite ver el texto con cuidado desde las partes que lo forman y cómo se vinculan, para prestar atención a la multidimensionalidad del propio texto y, al mismo tiempo, a las disyunciones que plantea internamente. En este sentido, lo primero que observo es que, si bien el texto tiene conexión con el exterior, a nivel interno tiene unidad. Propongo verlo desde sus detalles, para a partir de ahí poder entender qué pasa en todo el texto. Ante esto propongo que:

El texto tiene una dinámica que puede ser graficada de la siguiente manera:

Murmuraciones/falta de comida — escucha/promesa —
cumplimiento/comida — orden/no guardar — desobediencia/comida dañada —
orden/guardar — obediencia/comida no apesta — desobediencia/falta comida.

Se trata de una dinámica que se desarrolla en pares. Y en torno al movimiento parece regresar al inicio siempre que se esté ante un acto de “desobediencia de la orden”. De

¹⁰ Walter Brueggemann, *An Introduction to the Old Testament – the Canon and Christian Imagination*, p. 60.

¹¹ Agabo Borges de Sousa, “Experiencia de la caminata – Éxodo 15-18” en *Ribla no.23*, Quito: Recu, 1996, p. 94.

¹² Mario Liverani, plantea que las dificultades encontradas en el desierto, y representadas por las murmuraciones contra Moisés, pueden estar relacionadas con la información dada por los exploradores en Num 13. Estas informaciones generan debate en la comunidad de israelitas, por lo que algunas personas están con miedo de entrar a la tierra y prefieren permanecer en la tierra del exilio que demostró ser vivible y próspera. (*Oltre la Bibbia – Storia antica di Israele*, Roma: Editori Laterza, 2005, p. 310.



tal forma que la comida aparece o desaparece en la medida que se obedezca o desobedezca la orden de Dios o de Moisés, en nombre de Dios.

Los vv. 1-3 introducen al texto señalando dos cuestiones importantes: primero la conexión con el contexto “caminata por el desierto”, pero destacando que se trata de un tramo diferente al de los manantiales, con el que terminó el cap. 15,27. Los verbos “salir” y “llegar”, dan cuenta del trayecto recorrido, “de Elim a Sin”. Ahora el conflicto es otro, ya no es la falta de agua que preocupa sino:

“¡Ojalá el Señor nos hubiera hecho morir en Egipto! Allí nos sentábamos junto a las ollas de carne y comíamos hasta llenarnos, pero ustedes nos han traído al desierto para matarnos de hambre a todos” (v. 3)

El detonante son las murmuraciones, entendidas como crítica al Señor: “¿quiénes somos nosotros para que ustedes nos critiquen? (v. 7c). Pero también hay énfasis en la escucha: “... pues ha oído que ustedes murmuraron” (v. 7b). Esta afirmación es retomada por el propio Señor: “he oído murmurar a los israelitas” (v. 12a). Las murmuraciones no son dejadas de lado. Y el tono en que son atendidas no es de reproche, como ocurre en Nm 11. Todo lo contrario, parece haber una preocupación por buscar solución: “habla con ellos y díles: “al atardecer ustedes comerán carne, y por la mañana comerán pan hasta quedar satisfechos” (v. 12bss). Y este “habla con ellos” del v. 12, está en relación de contraste con “quiénes somos nosotros...” (v. 7c). Para el Señor parece que está claro que Moisés es responsable (es el líder) y que tiene que hacer algo.

Vale destacar que a partir del v. 20 se pierde un poco la aparente tranquilidad del texto, se presenta un segundo conflicto. Este conflicto es provocado por el tema de la desobediencia: “algunos de ellos no hicieron caso a Moisés”. La desobediencia permite observar la contradicción entre los v. 20 y v. 24, lo cual se repite en v. 26. Si por un lado, la orden es de que no se guarde porque “se llenaba de gusanos yapestaba” (v. 20); “el calor del sol lo derretía” (v. 21), por otro lado, “...ellos guardaron para el día siguiente lo que les había sobrado, y noapestaba ni se llenó de gusanos” (v. 24). Y esta contradicción está mediada por el tema del sábado: “...mañana es sábado, un reposo consagrado al Señor” (v. 23). Entonces, esto nos dice sobre el grupo que está por detrás de este texto. Los sacerdotes están interesados por guardar el sábado. Con esto recordamos, que las murmuraciones identifican contra quienes se hacen: “...ustedes nos han traído al desierto para matarnos de hambre a todos” (v. 3d). Existe una relación de oposición entre “ustedes” y “nosotros”.

Los vv. 34-35 están en relación de correspondencia con los vv. 1-3. Mientras que el inicio es una presentación del conflicto; el final en los vv. 34-35, este conflicto parece resuelto. En esa correspondencia entre versículos, hay también una oposición. Mientras en los primeros versículos hay murmuración por la falta de comida, en los versículos finales los israelitas parece que resolvieron el problema, tienen comida.

Por lo dicho hasta el momento, puedo sugerir las siguientes partes en el texto:

Introducción: queja y denuncia (vv. 1-3)

Acciones ante la denuncia (vv. 4-14)

Reacciones ante las propuestas (vv. 15-18)

Ordenes, contraordenes, cumplimiento y desobediencia (vv. 19-35)

Al destacar en la dinámica el “orden”, la “obediencia”, la “desobediencia”, encontramos los personajes que realizan las acciones: La comunidad de Israel, el Señor, Moisés y Aarón. No es secreto que la relación entre estos personajes es jerárquica, sin embargo,



como ya fue mencionado, es la comunidad quien inicia el texto. Quienes ordenan son el Señor a todos, incluyendo Moisés y Moisés, al resto, entiéndase comunidad y Aarón. A pesar de esto, la comunidad no deja de tener alguna libertad de escoger qué hacer, aunque esa decisión signifique “...el séptimo día, que es sábado, no habrá nada”. Significa que no habrá alimento, apestará. ¿Por qué se dañará el alimento?

Cada uno de estos personajes se revela en su complejidad. La comunidad de Israel denuncia, por medio de las murmuraciones, pero también obedece y desobedece. Así mismo el Señor escucha las murmuraciones y se preocupa por satisfacer las demandas, también se molesta cuando “ellos” hacen diferente a lo que se esperaba: “¿hasta cuándo van ustedes a seguir desobedeciendo mis mandamientos y mis enseñanzas”. Y Moisés afirma que las críticas son para el Señor, y también se enoja con “ellos”.

Las acciones y reacciones de cada uno de los personajes, representan las disyunciones presentes en el texto; éstas, al mismo tiempo, permiten hacer distinciones y análisis desde una mirada multidimensional. En este sentido, presto atención a la correspondencia que hay entre el no saber de los israelitas, “...los israelitas no sabían lo que era...” (v. 15) y “...algunos de ellos no hicieron caso a Moisés y dejaron algo para el otro día” (v. 20). Frente a esto pregunto: ¿por qué los israelitas no sabían lo que era?, ¿el hecho de que recogieran más de lo que se les dijo tenía que ver con desconocimiento o más bien con opciones de propuestas diferentes? Así mismo, llama mi atención la correspondencia que hay entre “entonces la gente reposó el día sábado” (v. 30) y “los israelitas llamaron maná a lo que recogían” (v. 31). Es decir la relación existente entre el obedecer y el nombrar. El nombrar dice sobre la aceptación. Lo que no se conocía: “y esto qué es” (v. 15), más tarde es nombrado: “los israelitas llamaron *maná* a lo que recogían” (v. 31).

El *maná* es conocido también como “la comida de los ángeles”¹³ en Sab (16,29), la comida de inmortalidad, que comían los dioses griegos. Vale destacar que en la edición de la Biblia Hebrea se incorporan conceptos helenísticos antiguos. De cualquier manera, para Hans Walter Wolff¹⁴, la historia del maná en Ex 16 se refiere a una crítica con humor al excesivo afanarse. Para el autor, la trama de código sacerdotal entrelaza el relato del *maná* con el tema del sábado. Mi pregunta es: ¿por qué no somos críticos a la hora de interpretar textos como estos que tras supuestas defensas, esconden intenciones de grupos que tienen el poder de decidir sobre lo que se debe o no se debe comer?

Desde una mirada crítica y compleja – Éxodo 16 en diálogo con los tiempos contemporáneos

Con frecuencia la lectura que se hace de este texto nos lleva a aceptar el poder de Dios sin cuestionar; así mismo, aceptamos también las relaciones jerárquicas en que se presentan los textos. En este caso no sólo hay una relación asimétrica entre Dios y la comunidad de Israel, citada en el texto, sino que entre Moisés y Aarón, que son sacerdotes, también hay una relación jerárquica: “Moisés le dice a Aarón di a todos los israelitas que se acerquen a la presencia del Señor... en el momento que Aarón hablaba... el Señor se apareció y se dirigió a Moisés...” (vv. 9-11). Es muy fácil visualizar la relación desigual en la que se encuentra la comunidad. Se observa una oposición entre “nosotros” y “ustedes” y una correspondencia entre “nosotros” y “el Señor” (v. 7 y 8).

¹³ Ver en Xeravits, Géza g., and József Zsengellér (eds.), “Studies in the Boof of Winsdom” en Supplements to the Journal for the Study of Judaism 142, RBL no.10, 2011, <http://bookreviews.org/subscribe.asp>. (Consultado el 31 de octubre, 2012).

¹⁴ Hans Walter Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997, p.191.

Es difícil leer textos como éstos en los tiempos contemporáneos, cuando los gritos y denuncias por hambre llegan a nuestros oídos; cuando nos encontramos de frente con los cuerpos desgastados, con miedo por morir de hambre, clamando por comida. En esta realidad es casi imposible leer los textos bíblicos sólo desde la perspectiva de los discursos del "Dios del éxodo". Es urgente poder visibilizar las estrategias de dominación plasmadas también en los textos y que impiden hacer preguntas frente a las realidades del texto y las actuales realidades de deterioro de las condiciones de vida de la gran mayoría de las poblaciones. A pesar de las buenas intenciones del Dios del éxodo, hoy tenemos que preguntar por los "nosotros" que en nombre de dioses quitan el alimento a una gran cantidad de seres humanos, obligan a comer lo que no se conoce; movidos por un pensamiento irracional vestido de racionalidad, dejan de lado lo indispensable que es la propia vida.

Es frente a esas acciones y pensamientos que me preocupan las lecturas que se hacen intentando salvar las posibles buenas razones del Dios del éxodo, pero que dejan de lado una crítica a las formas en cómo se imponen leyes, puede esta ser "la ley que requiere el descanso", pero que al mismo tiempo impide la pluralidad de formas diferentes que pueden haber para una alimentación más diversa, completa y más nutritiva. La ley que queriendo resolver el problema de la esclavitud en el texto, también mata, pues, si no se cumple "no habrá comida". Esa ley hay que criticar.

Son frecuentes las lecturas que critican la actuación del grupo de la comunidad de Israel que se atreve a murmurar por la falta de comida. Agabo Borges de Sousa¹⁵ afirma que "el grupo de murmuraciones" es contrario al movimiento de Moisés. El autor afirma que lo denunciado en el v. 3, no corresponde con la realidad del pueblo de Israel en Egipto. Y tiene razón, como ya vimos anteriormente, no es la realidad de Egipto la que está por detrás del texto, es el contexto del exilio. Sin embargo, prestar atención a esa murmuración y sus razones: "ustedes nos han traído al desierto para matarnos de hambre a todos", es válido para poder reflexionar hoy el tema del hambre en el mundo.

Es desde este planteamiento que vale señalar la referencia de obedecer la ley del sábado, que se hace desde el inicio del texto: "el sexto día cuando preparen lo que van a llevar a casa, deberán recoger el doble de lo que recogen cada día" (v. 4). Mandato que, claramente, entra en contradicción con la propuesta planteada en v. 19, "nadie debe dejar nada para el día siguiente". Entonces, hay un día que se puede. Es el día del Señor. En este sentido hay una legitimación del poder político-social con la identificación a lo divino. El Maná viene del cielo (16,4) y es dado para cada día. Pero no el sábado. Significa una dependencia total del Señor y, por tanto, de sus intermediarios los sacerdotes. Entonces, ¿cuáles son los cuidados que tenemos que tener para leer este texto!

"Nos han traído para matarnos de hambre" (V. 3c)

Cerca de dos millones de personas se encuentran en situación de riesgo en cuanto a desnutrición. Además de la inseguridad alimentaria, Ocah dijo estar preocupada por las cerca de 350.000 personas que sigue viviendo en campamentos para desplazados internos como consecuencia del devastador sismo que sacudió la isla en enero de 2010.

Se podría hacer una lista de clamores actuales por causa del hambre y desnutrición en muchos de nuestros países latinoamericanos. Sin embargo, retomo la situación de Haití, porque es una de la más evidente. Ahora en los campamentos, es más difícil la situación de

¹⁵ Agabo Borges de Sousa, "Experiencias de la caminata" - Éxodo 15-18 en *Ribla*, no.23, 1996, p.91.



estas personas. Pero así continúan, desde el 2010. Además agrega el informe, que la seguridad alimentaria ha sido severamente dañada, por lo cual continúa siendo preocupante.

Cuando hay hambre la única ley válida es la que permite que se pueda comer todos los días. Y más que eso, la que permite que se pueda alimentar de forma digna. Cuando el pueblo de Israel en el desierto, clama por hambre, es porque tiene hambre. Entonces, llama mi atención que el *maná* acumulado se pudre, se llena de “gusanos” (16,20), pero no el del sábado, que es recogido el viernes. Entonces entiendo que el problema no es el *maná* que se pudre, sino la obediencia a la ley del Señor, que es la ley de los sacerdotes. La referencia constante al sábado indica una cuestión litúrgica subyacente al texto, expresión de la obediencia a la ley del Señor en oposición a la desobediencia (16,27-28).

En medio de todo esto, es importante destacar también la propuesta en contra de la acumulación:

“recoja cada uno de ustedes lo que necesite para comer y, según el número de personas que haya en su casa...nadie deja nada para el día siguiente” (v. 16 y 19).

Comparto ese llamado a no acumular con mucho entusiasmo. Pues me siento intranquila ante la inseguridad alimentaria que impide tener los alimentos, por esto, la sobrevivencia de millones de seres humanos está amenazada por la falta de alimentos. Los alimentos son los componentes esenciales de la vida, no hay vida humana posible sin alimentación. Mientras hay alimentos acumulados.

Sin embargo, resaltar sólo el tema de la acumulación en el texto y en nuestras sociedades, no me sirve para analizar de forma crítica la problemática del hambre ni antes ni hoy día. Ésta debe ser develada junto con una expresión perversa de toda una complejidad de relaciones, que provocan la falta de alimentos. A entender de Carlos Julio Jara¹⁶, Gaia nos regala vitalidad y nos nutre cada día. El “pan nuestro de cada día” viene de Gaia, esencialmente, y viene también del acceso al trabajo, o a los medios de producción, tierra, agua, semillas, conocimiento y de las políticas de desarrollo sectorial y rural. Para la Tierra todos los seres vivos, como ella misma, son seres vivos.

Además de indignarme por la acumulación, debo preguntar también: ¿Por qué restringir el tener alimento en favor de leyes de grupos que quieren controlar las sociedades? ¿Si la comida va a llover, en verdad del cielo, entonces, por qué restringirla? ¿Por qué no se deja que riegue sin los intereses particulares controladores. En nombre de Dios se suprime de alimento a quienes violan la orden? ¿Cuántas leyes hoy día son vestidas de orden y de Dios, para engañar al pueblo?

No todo lo que se afirma en nombre de Dios es la verdad ni es lo que hace bien a quienes tienen hambre. Esto me hace pensar que no hay una lectura verdadera. La verdad es apenas relativamente verdadera pues ella representa una continua aproximación que se descubre y se esconde, se vislumbra y se escapa a medida que nos acercamos por medio de la reflexión. La crisis por falta de comida en el desierto es cristalizada por las ordenes de un Dios que tiene comida y que la pone a disposición bajo sus reglas, si no se cumplen no hay comida. Así también fuera del texto, la crisis alimentaria que azota el mundo es cristalizada por medio del muy rápido incremento de los precios de la canasta básica. Pero además, la crisis se viste de imposiciones alimentarias, vestidas de soluciones.

En ese sentido, vale destacar como, ante la crisis alimentaria, no sólo suben los precios de la canasta básica, sino que la gente come menos y consume comida “chatarra”, la

¹⁶ Conferencia impartida el 29 de abril de 2009, Universidad De La Salle, San José, Costa Rica. (Texto no publicado).





de peor calidad. Al parecer, no pasaba esto con el *maná*, propuesto por la crisis en el desierto, pero era un alimento desconocido, por esto me llama mucho la atención la pregunta:

¿Y esto qué es? (v. 15)

El mismo texto lo dice, “los israelitas no sabían lo que era”. Sin embargo, una vez que se disponen a obedecer la orden del sábado. Lo que significa obedecer la lógica sacerdotal, entonces, dan nombre a eso que le era desconocido. El nombrar permite la apropiación. Diferentes estudios, como ya fue explicado, desde el papel del dogma, han demostrado que posiblemente se trataba de un alimento prestigioso, el alimento de los dioses griegos. Pero eso no impide que reflexionemos sobre lo que se impone comer. Esto me permite reflexionar que ante la inseguridad alimentaria y digo, inseguridad y no crisis, estamos siendo manipulados para comer “comida de plástico” y no nos damos cuenta. En el texto, puede ser porque se dice que viene de Dios. Pero, fuera del texto, de dónde viene lo que se está imponiendo para comer. ¿Cuántas veces nos sorprendemos de eso que no conocemos y que ahora hace parte de las dietas cotidianas? Eduardo Galeano nos dice que “Las masas consumidoras reciben órdenes en un idioma universal: la publicidad”. Y esto parece que no nos sorprende.

Éxodo 16 y el conflicto en torno al hambre, me recuerda textos como la harina de la viuda de Sarepta, con la cual pudo hacer pan para su hijo y para Elías (1Rs 17, 8-24) y los panes multiplicados por Jesús (Jn 6,1-15). En ambos textos, la solución a la falta de pan, a la falta de comida, viene desde otra lógica. En primer lugar, se utiliza lo que hay. En segundo lugar, hace participe a la comunidad de la solución. En este sentido, frente a la crisis vivida en Haití y otras muchas partes de América Latina, del Caribe y del mundo, por la falta de pan, de techo, no se podrá resolver sino se parte de una lógica participativa, en la que la propia comunidad pueda sentirse sujeto y no objeto de ayuda.

Los proyectos, que en estos momentos están dando mejores resultados, son esos que se están llevando a partir del propio pueblo haitiano y la sororidad de otros pueblos. Las tradiciones proféticas y de lucha de ese sufrido pueblo no pueden ser opacadas ni ignoradas. Ante todo, ¿qué podemos hacer para no ser insensibles al clamor del hambre? Pero un hacer sin manipulaciones o engaños. La falta de alimento en el mundo, en Haití, debe ser vista como momento para repensar el modelo de consumo alimentario. La comida no puede ser estandarizada, porque es parte de nuestra cultura y de nuestros hábitos cotidianos. Mientras repensamos, hagamos algo, porque:

Las cosechas fueron dañadas y las comunidades remotas se encuentran aisladas por los puentes y los caminos dañados.

Leamos otra vez el texto, reflexionemos y salgamos:

La cuestión del hambre que rompe con la dependencia
(el pan para cada día),
El no acumular,
¿Quiénes dan el pan?,
¿De dónde viene el pan?

Tirsa Ventura
tirsa2000@hotmail.com



Recetas de Vida

En la cocina con Elías y Eliseo¹

*Soy lo que los vivos sienten primero
y por último. Soy el Hambre.*

Laurence Ninyon

La palabra de Dios es, ante todo, comida. Alimento. Esta ha sido la experiencia de hombres y mujeres, comunidades y movimientos populares en Brasil y en América Latina. La Biblia en la mano, en los ojos, en el corazón y en la boca de los pobres dejó de ser servida en pequeñas porciones dominicales y es hoy alimento de primera necesidad para unas personas que quieren vivir el cristianismo a partir del hambre del pueblo y de las alternativas de alimentación. Leída a partir del hambre y de la utopía de la abundancia, la Biblia ha sido dulce en la boca y amarga en el estómago, porque exige la conversión, la comunión y la participación.

Comer la realidad

Un poema de la teóloga latino-americana Elsa Tamez celebra la Cena del Señor como un proceso comunitario que afirma: *¡Ninguno quedará con hambre!*

Mi trayectoria eclesial y política se alimenta de este deseo compartido con movimientos sociales y ecuménicos que se expresan de modo articulado y concreto en la lucha por la tierra en Brasil y en América Latina. En los últimos 15 años he sido aprendiz y participante de los movimientos de campesinos sin-tierra, boyas-frías, contribuyendo en la formación de líderes y en la articulación de campañas y estrategias de lucha por la tierra y en la tierra.

En este aprendizaje, la cuestión de la “comida” es motivo y utopía. El enfrentamiento de la pobreza en Brasil y en América Latina pasa por la desnaturalización del hambre como estructura y como fenómeno social que oprime a las grandes mayorías.

Este trabajo pastoral también me ofreció una visión de los procesos a nivel nacional, que juntan los esfuerzos y las actividades de pequeñas pero numerosas comunidades, parroquias y asociaciones. Algunas experiencias son significativas y merecen ser recordadas.

1. La lucha de los trabajadores y trabajadoras de la caña de azúcar exigió un estudio cuidadoso y crítico del sector azucarero y del alcohol, las relaciones internacionales de explotación laboral y ambiental y la organización de campañas de denuncia del trabajo forzado, la denuncia de la supervaloración del azúcar en la industria de alimentos y sus consecuencias en la desnutrición sistemática de grandes sectores de la población mundial. Números e impactos son presentados anualmente por la Pastoral de la Tierra en el Cuaderno de Conflictos que organiza y presenta estas informaciones, de modo objetivo e pedagógico a la sociedad.

¹ Nancy Cardoso Pereira.



2. La campaña de defensa de las semillas nativas se sustenta a partir de las prácticas de comunidades campesinas que desafían los avances de la monopolización de empresas de bio-tecnología. Articulados con universidades, iglesias y movimientos sociales, los movimientos campesinos crean la principal base de resistencia contra los transgénicos en Brasil, y se organizan para la defensa de la agro-ecología como respuesta sustentable y viable.
3. Las mujeres de la Vía Campesina alargan el concepto de seguridad alimentaria, exigiendo políticas y estrategias que afirmen la soberanía alimentaria como proceso complejo, que articula la lucha por la tierra y en la tierra, con el metabolismo de la producción-reproducción-distribución-consumo de alimentos. En el enfrentamiento por el monocultivo de la celulosa, las mujeres insisten en que quieren crédito, tierra y tecnología para la producción de alimentos. En la organización del Encuentro Nacional de Soberanía Alimentaria y Energética (agosto del 2008), las mujeres del campo y de la ciudad trazaron estrategias para llevar adelante una discusión, junto a las iglesias, sindicatos, escuelas y centros comunitarios.

Son estas hambres y sus bocas las que iluminan la lectura bíblica que queremos hacer aquí. Leer la Biblia como un libro de recetas: de comer y matar el hambre. Recetas de Vida. Poco a poco nos vamos dando cuenta de las muchas memorias del pueblo de Dios que giran en torno a la comida, a la lucha por el alimento, a la experiencia del compartir. Estos estudios del ciclo de Elías y Eliseo quieren ser compartir y alimento.

ENTRADA - Vida en el pan: ¡he ahí el milagro!

La Biblia está llena de comida, reflexiones sobre leyes alimentarias, tabúes y restricciones, menús y procedimientos culinarios que se dirigen tanto a las fiestas religiosas como a las reflexiones cotidianas. Tal importancia es compartida en las tradiciones religiosas de todas las culturas. Por estar íntimamente relacionada con la capacidad de sobrevivencia y la reproducción de la vida material de las sociedades, la comida siempre estuvo y continúa estando muy próxima a los rituales y prácticas religiosas.

En día de fiesta, la gente come más y mejor

Las fiestas sagradas exigen comidas especiales, no sólo porque expresan una cualidad mayor y una cantidad superior a la normal para atender a las necesidades del grupo involucrado, sino porque dialogan de modo básico con las tradiciones específicas de cada grupo social. Las preferencias por este o aquel menú no revelan sólo aquello que es del gusto común, sino que comunican con los orígenes y las representaciones, los trazos simbólicos y materiales, con lo sagrado.

Comer es un acto fundamental de intercambio con el mundo, una representación fundamental de pertenecer a una cultura, un ejercicio de elección de los elementos y de permanencia de especies y acuerdos entre diferentes elementos. Si un grupo social puede comer una carne que es impensable para otro grupo; si tal fruta se degusta de forma salada o dulce, revela una manera de estar en el mundo, y de establecer intercambios con el medio ambiente y la cultura, tanto en permanencia como en adaptabilidad y creatividad.

Los menús son, pues, las referencias a patrones que componen la vida social y derroteros que reúnen el trabajo productivo, mecanismos de distribución y consumo, arte y



ciencia. Muchos de los estudios antropológicos destacan las costumbres alrededor de las comidas como lugar fundamental de conocimientos, no sólo de la vida cotidiana, sino también de las simbologías y representaciones de un grupo determinado.

En la comida, las personas participan ritualmente del acceso a todo un proceso de producción y reproducción, y al mismo tiempo de las condiciones de vida material y de las simbologías fundamentales. Comer establece el elemento de participación de cada uno de los rituales que pertenecen a todo grupo social. Tal día de fiesta pide tal alimento, preparado de tal manera, porque alrededor de él y en su consumo, el grupo social entra en contacto con su vida de reproducciones y representaciones.

Por lo tanto, las fiestas y los encuentros, las fechas importantes deben estar marcadas por el alimento, en cantidad y en calidad. Se come lo de siempre, pero con una preparación y cantidad diferentes; se come lo que nunca se come, como una excepción que abriga la representación de aquello que está separado, de aquello que es sagrado.

En el Candomblé, cada orixá² tiene su comida y se debe obedecer tal regla, de modo definitivo y apropiado. Al comer tales alimentos, los fieles entran en contacto, se comunican y participan, hacen la experiencia del orixá.

Muchas de estas fiestas sagradas, en diferentes religiones, se relacionan o tienen como referencia el tiempo de la cosecha, el momento en que el trabajo va a ser ritualizado en diferentes formas que orientan la distribución y el consumo. En el ritual, en la comida de la fiesta, el grupo social se apropia de la cosecha como producto y como símbolo.

Comida del día a día

Pero no son solamente los alimentos especiales, de días de fiesta lo que reúnen el contexto material y la experiencia de lo sagrado. Cada comida, todos los días, reproduce el ritual original. En el espacio doméstico, lejos de los templos y los tiempos marcados por el calendario de las fiestas, los grupos repiten y modifican los rituales alimentarios. Situaciones de dolencia, estados de vida específicos –embarazo, lactancia materna, restauración de la salud, etc.– y conmemoraciones particulares rehacen todo el simbolismo de la comida en el ámbito familiar y comunitario.

En el ciclo del Eliseo (1 Reyes 19 y 2 Reyes 13), de modo particular en los relatos de los milagros cotidianos, la comensalidad es fundamental. ¡Todo gira en torno a la comida! Las memorias se mueven de una olla a otra vasija, de una ausencia de comida a una comida compartida. Ese es el gran milagro: ver la comida como un proceso comunitario posible. En el texto de la viuda de 2 Reyes 4,1-7, el aceite pasa por las vasijas en un intercambio frenético y ritualizado de las manos de la mujer y su hijo, lo que incluye a toda la vecindad: el milagro es la abundancia de aceite, lo que viabiliza el pago de la deuda, al tiempo que ritualiza la vida comunitaria.

El texto de 2 Reyes 4,38-41 presenta una situación comunitaria de comida: el compartir pospuesto. El hambre que enmarca el relato es dramatizada en forma de una hierba que pone la muerte en la olla: tan dramático como el hambre es la falta de mediaciones comunitarias de sobrevivencia. Los elementos de la naturaleza alrededor y la falta de conocimiento de las hierbas por parte del aprendiz ponen a todo el grupo en una situación de muerte.

² Orixá. En el vocabulario occidental se puede traducir por "santo", pero en su origen africano, en la lengua Yoruba significa: "ser sobrenatural", es decir algo superior al hombre, más allá de ellos. Orixá es energía pura, presente en todas las cosas de la naturaleza, por eso cada Orixá tiene dominio sobre un elemento -agua, piedras, mar, plantas etc. (nota de traductor).

El uso de ciertas hierbas, de ciertas plantas en situaciones determinadas expresa de cierto modo la autonomía y la participación de los grupos primarios en lo que dice respecto al comercio y a los simbolismos con la flora, tanto en el aspecto alimentario como en el médico. Poner el mundo en la boca, en pedacitos de placer y salud.

El hambre

El hambre es un elemento trágico, no sólo porque especialmente golpea de forma definitiva la capacidad de supervivencia de los individuos y del grupo social, sino también porque rompe con el simbolismo y la representación de la capacidad de reproducción del grupo social y de la armonía de los factores vitales. El hambre denuncia la incapacidad y la importancia del grupo social para resolver sus preguntas más fundamentales.

PLATO PRINCIPAL – Recetas de Vida del Ciclo de Elías y Eliseo

Habría muchas maneras de entrar en el ciclo de relatos que atraviesan el libro de 1 Reyes, capítulo 17 hasta el 2 libro de los Reyes, capítulo 9. Pudiera ser por la vía institucional: política, económica, religiosa. Pero, para quien quiere leer el texto a partir del hambre y de la utopía de la llenura, es necesario que centre su atención en las ollas.

Pan. Plato. Vajilla. Olla. Harina. Cebada. Sal. Aceite. Carne. Pan.

Este ciclo de historias está lleno de experiencias de hambre y de luchas por la supervivencia, en especial la comida.

Estamos en el siglo IX a.C., en el reino de Israel. En la capital Samaria, la casa de Omri va a ocupar el poder, marcando la política con alianzas económicas, políticas y religiosas con los fenicios. Participando de las rutas comerciales, el tiempo de la casa de Omri va a presentar una cara de lujo y de enriquecimiento para pequeños grupos de población en Israel.

El costo social de una política orientada a los intereses del comercio internacional va a ser de explotación del campesinado. La intervención del Estado en los modos tradicionales de producción, distribución y consumo, así como en los procesos reproductivos va a violentar a los pueblos y comunidades. El Estado pasa a acumular tierra, alterando el estatuto de herencia (1 Reyes 21), generando hambre y miseria.

Las historias de Elías y Eliseo retratan un poco el enfrentamiento de las comunidades proféticas con los numerosos reyes de la casa de Omrí. Algunos relatos se articulan a partir de la lucha entre los dioses Baal vs. Yahvé. Otros nos llevan al interior de los golpes y contragolpes de Estado, momento político marcado por rebeliones armadas, algunas, incluso con apoyo popular.

Pero muchos otros relatos se van articulando a partir de la vida cotidiana. Son recuerdos de hambre. Memorias de desesperación y muerte. Recuerdos de experiencias de Dios que surgen de la afirmación de la comida como derecho y bendición. Todos estos niveles de narración están conectados. Aquí, en este estudio, vamos a privilegiar las historias de lucha y de espiritualidad de la vida cotidiana. En el día a día de las comunidades, hombres, mujeres y niños, el milagro de la vida se repite siempre de nuevo en la negación del hambre.

Plato. Ollas. Vasijas. Harina. Sal. Cebada. Aceite. Carne. Pan.

Para reencontrar el ciclo de Eliseo

Eliseo es protagonista del ciclo profético que reúne el número mayor y más diverso de agentes sociales con participación activa y convivencia comunitaria. Aun así, no le hemos dado la debida atención, estando ligera y ocasionalmente relacionada al ciclo de Elías.

Tal conexión a veces sacrifica el dinamismo propio de las tradiciones populares que se organizan en torno a Eliseo, atándolo y sometiéndolo a la dinámica del ciclo de Elías que, si por un lado presenta contextos y énfasis comunes, por otra parte presenta ejes propios y hasta en confrontación.

Y es que Elías corresponde mejor a lo que tradicionalmente se entiende por profeta. Las narraciones en torno a Elías tienen un carácter de confrontación personal en el campo político y religioso. Tal perspectiva se encuadra en el papel social que la investigación bíblica destina al profeta, contando incluso con un aparato litúrgico y público que favorece la lectura de Elías a partir de los parámetros clásicos.

Sin duda alguna, el ciclo de Elías presenta la pertenencia social del profeta, cuando articula su profecía con la defensa de la viuda pobre (1 Reyes 17,8ss), del campesino que es desposeído de su tierra y asesinado (1 Reyes 21). Tales materiales también pueden ser encontrados en el ciclo de Eliseo, de forma más variada y detallada.

Pero, lo que ha sido valorado en el ciclo de Elías y que, de alguna manera oscurece las narraciones en torno a Eliseo, son los parámetros de la actividad pública de Elías.

La investigación bíblica ha creado un estereotipo de profeta que se explica en el uso oracular de la palabra, de los gestos litúrgicos, de los pronunciamientos infalibles y de las intervenciones infalibles en el campo de lo político en una acción solitaria, fruto de un proceso especial de vocación. Elías se adapta y se integra en esta perspectiva, incluso a expensas de otros aspectos presentes en el ciclo de las narraciones.

Eliseo ya no se presta tan fácilmente a este modelo. Eliseo no habla... o habla muy poco. Los discursos son cotidianos y banales, respecto al día a día que viven las comunidades con quienes convive. Más de los discursos proféticos o de los discursos de enfrentamientos con otros reyes y profetas, Eliseo tiene los gestos, la acción en lo cotidiano de la supervivencia y la resistencia de las comunidades, especialmente de mujeres y niños.

Los discursos de Eliseo que asumen carácter oracular, están relacionados al ciclo de Elías y pudieran ser avalados como intencionalidad de la redacción deuteronomista, para garantizar la eficacia de la palabra de Elías (1 Reyes 19,15ss) en la acción de Eliseo. Tales declaraciones están claramente forjadas en la relectura del material en Judá, como por ejemplo la simpatía expresada por Eliseo al rey Josafé (2 Reyes 4,14).

A lo sumo, las declaraciones de Eliseo están vinculadas a situaciones de ámbito particular y doméstico, lo que conduce a la indiferencia y desvalorización del ciclo de Eliseo.

Para leer las historias de Eliseo se requiere de una revisión del paradigma del discurso o de la palabra como mediación exclusiva de la profecía, aprendiendo a pensar en las relaciones de la vida cotidiana como lugar de la profecía.

De la vocación del profeta a la vocación profética de la comunidad

También en lo que respecta a la vocación profética, la narración de Eliseo no se ajusta a otros relatos de vocación (por ejemplo, Isaías 6). Von Rad destaca esta disonancia diciendo que el relato de la vocación de Eliseo debe ser examinado por separado.

“Es verdad que la vocación de Eliseo (1 Reyes 19,19) es un caso excepcional, porque es Elías, un hombre, que toma posesión del profeta. Eliseo es llamado para seguir a un hombre, a ser inicialmente un discípulo. El relato que hace referencia a la transmisión del carisma de Elías a Eliseo (2 Reyes 2,15) también se encuentra aislado”³.

Es que Eliseo es convocado por Elías sin la presencia de un elemento tan apreciado por la investigación clásica como es la llamada divina, que establece un espacio de diferenciación y aislamiento social para el profeta y la profecía. En el caso de Eliseo, la llamada la hace otra persona y tiene elementos de externalidad y gestos que unen la experiencia a una tradición anterior - al parecer - al proceso de modelación de las narraciones proféticas del siglo VIII. El relato de Eliseo respira la tradición del manto, seguido de una comida comunitaria, dejando percibir la relación entre vocación y comunidad.

Algunos autores afirman que para los profetas del siglo IX la noción de espíritu era constitutiva; tal elemento desaparece después de Amós, pasando a establecer una relación de inmediatez entre Yahvé y el profeta.

Lo que va a distinguir a los profetas del siglo IX es su personalidad aislada... La vocación tiene como resultado un proceso de aislamiento social y de individualidad, lo que pasa a ser marca del profeta. En Eliseo, la dinámica vocacional es participativa y medida por muchos otros personajes y establece su legitimidad en una comunidad de profetas (2 Reyes 2).

¿Qué es el pueblo de Eliseo?

La investigación clásica no tiene dificultades en reconocer la localización social de Eliseo y su grupo. Hay unanimidad en trabajar en términos de comunidad, una vez que la presencia de sectores organizados en el ciclo de Eliseo es innegable. Pero reducir el pueblo de Eliseo a una comunidad de profetas no sería suficiente.

Norman Gottwald reúne elementos que concretizan mejor la localización sociológica de Eliseo. El ciclo es caracterizado como “un rico depósito de historias populares”⁴, donde los milagros serían el registro de la acción profética, junto a las necesidades básicas de la vida del pueblo común.

Como pueblo común, Gottwald identifica un sector de la población israelita del norte, defensores activos de la fe yahvista, en condiciones de hambre, enfermedad, pobreza y expropiación de tierras. Serían miembros débiles, formaciones religiosas en las franjas inferiores de la sociedad, personas expulsadas de las antiguas estructuras tribales.

Tal lectura necesitaría ser confrontada con el carácter religioso popular de los relatos, de modo especial de los milagros. Sería difícil seguir afirmando que el grupo de Eliseo se caracterizaba por el fervor yahvista. Las narraciones trabajan básicamente con una religiosidad ligada a los factores de fertilidad, lo que aproxima al grupo de Eliseo a las poblaciones fuera del ámbito clásico del yahvismo, de la profecía, del culto y de la ley.

Sería necesario ir al encuentro de Eliseo y su gente fuera del contexto de la religión oficial de los reyes y los sacerdotes, y también fuera de los parámetros del yahvismo modelado por la literatura deuteronomista. Lo que cuenta en el ciclo de Eliseo es mantener las tradiciones, las sabidurías, los rituales populares de curación, de garantía del alimento, de purificación del agua y de otros aspectos bien próximos a lo cotidiano.

³ VON RAD, G., Teología do Antigo Testamento, vol.2, ASTE, São Paulo, 1974. p.56

⁴ GOTTWALD, N., Introdução sócio-literária à Bíblia hebraica, Paulinas, São Paulo, 1988. p.334

No hay enseñanzas ni doctrinas. El pueblo de Eliseo vive lo sagrado en el cuerpo y en sus necesidades. Percibe lo sagrado en las ollas, en el agua y en las hierbas. Gente que siguen pequeños rituales de entrada y salida, puertas cerradas y lugares divinos.

Insistir en arropar el ciclo de Eliseo con el modelo de defensa profética del yahvismo es volver erróneo los gestos y rituales de la religión mágica de las masas, y reforzar la invisibilidad de mujeres, niños y enfermos dentro de los relatos. Aquí sería necesario redefinir los términos del yahvismo, superando el mirar clásico y superior que tiene acerca de la religión de Israel - como fenómeno único e inequívoco - y preguntar por las articulaciones del yahvismo con los cultos de fertilidad, con las religiones de las diosas. Significa preguntar por la religión popular en Israel.

Hacer esta pregunta por las narraciones de Eliseo abre alternativas de lectura que posibilitan, a su vez, salir al encuentro del pueblo con los milagros en lo cotidiano.

Entrando en lo cotidiano de la comunidad de Eliseo

El espacio cotidiano y la vida del día a día son vistos como espacio de repetición y monotonía. Serían espacios de mantenimiento de la vida, marcada por el vacío y sin un impacto en la discusión de las economías, las políticas, las teologías y la cultura. La relación entre el espacio doméstico y la vida cotidiana forman una trampa que impide que los materiales y posibilidad de vida privada dialoguen en una discusión del espacio público.

Incluso por parte de movimientos populares, comprometidos con la superación de las relaciones de desigualdad y, sobre todo, en la teología y pastoral populares, este sistema también funciona.

Los temas del espacio público son elegidos como temas nobles y prioritarios para el debate y la acción, por ser considerados dentro del espacio político por excelencia. Las relaciones de la vida doméstica están entrelazadas y se mueven dentro de una relación de temas prioritarios. Se escalonan prioridades como mecanismo de ocultación y mantenimiento de normas desiguales y opresivas.

El vaciado de valor político del espacio doméstico y de las relaciones cotidianas es considerado como natural. No se debe politizar las relaciones familiares, la sexualidad, las comidas diarias, el cuidado de los niños, ancianos y enfermos. Todo esto hace parte naturalmente del ámbito doméstico.

Debe necesariamente introducir un sentimiento de extrañeza dentro de esa discusión, desnaturalizando las máscaras que hacen la política, la economía, la cultura a imagen y semejanza de los dueños del espacio público, en su mayoría hombres blancos y adultos. Agnes Heller dice:

“La vida cotidiana es la vida de la persona entera; es decir, la persona participa de la vida cotidiana, con todos los aspectos de su individualidad, de su personalidad. En ella se ponen en funcionamiento todos los sentidos, todas las capacidades intelectuales, sus habilidades manipulativas, sus sentimientos, pasiones, ideas, ideologías”⁵.

En esta perspectiva, lo cotidiano deja de ser un espacio vacío de significado y pasa a ser comprendido como un espacio fecundo de expresión, producción y reproducción de los seres humanos en todos sus aspectos. No es necesario reducir la vida cotidiana a una individualidad aislada de la sociedad y de la historia. La vida cotidiana está en el centro

⁵ HELLER, A., O cotidiano e a história, Paz e Terra, São Paulo, 1989. p. 27

de la historia, y se comunica en un eje plural de relaciones con los mecanismos y dinámicos de la vida pública y sus estructuras.

Las feministas dicen: *lo personal es político*. Con ello afirman la posibilidad de pensar y actuar integrando razón y afectividad, objetividad y subjetividad, lo universal y lo particular, lo histórico y lo trivial.

En la investigación sobre el profetismo hay una fuerte tendencia a articular lo profético a partir de las instancias públicas. Es tema del profetismo denunciar al Estado, al rey, al Templo y a sus agentes oficiales; es decir, la profecía se ocupa del espacio público. Incluso cuando se hace referencia a la vida del profeta (Oseas) o cuando se refiere a gestos concretos (Jeremías), se trata los elementos cotidianos como metáforas y simbologías para el discurso fundamental. Tal perspectiva acaba reforzando y legitimando los espacios institucionalizados de poder y el control ideológico de la vida.

De modo particular, el ciclo de Eliseo no es aprovechado en todas sus posibilidades, porque se ocupa demasiado de las relaciones cotidianas. Hay poco discurso y muchas relaciones. Ollas de más. Niños de más. Vida de más.

Sin una crítica radical de los modelos clásicos de la comprensión de la profecía y del profeta, el ciclo de Eliseo no muestra su rostro. Queda rebajado por la profecía de la palabra eficiente y del tratamiento de cuestiones supuestamente fundamentales.

Es necesario leer el ciclo de Eliseo entrando en las cocinas del pueblo que se mueve en la narración. Los milagros de la vida cotidiana tienen significado en sí mismos. No están allí solamente para demostrar que tal dios es mejor que aquel. Son relatos de la fe que camina por el día a día de los pobres y sus rituales para sobrevivir. ¡Nadie va a tener hambre!

Entrando en la cocina con Eliseo

Entonces, entremos en el texto de Eliseo por la cocina. Por la comida.
Nada más necesario, diario y deseado.

Comer es un hecho cultural. También económico. Tiene que ver con tradiciones y está marcado por fiestas y fechas especiales. Comidas de todos los días. Comida del día santo. Comer es relacionarse con el mundo, con la naturaleza, con las personas.

Comer es afirmar gustos, definir procedimientos, mezclar elementos. Alquimia. El ciclo de Eliseo (¡también el de Elías!) trata de la cuestión de la comida, de modo dramático y fundamental. Sería una de las motivaciones centrales del ciclo.

Ninguno quedará con hambre.

Lo invito a entrar en el texto por este camino. Existen otros. Experimente este también. La propuesta es reunir gente para estudiar la Biblia, hacer una receta de cualquier cosa y compartir. Comer Biblia y comida. Allí mismo donde usted se reúne con su grupo de Biblia debe haber una experiencia así: comedor comunitario, panadería comunitaria, sopa, campaña de alimentos, multi-compartir... ¿y qué más?

Haga el ejercicio de visitar estas experiencias. Experimente. Quién sabe si su grupo de estudio bíblico no se puede juntar a una de estas actividades o... quién sabe si ustedes pueden descubrir que existe un milagro para ser realizado, ollas que pueden ser socializadas con algún grupo lleno de voces. La gente lee la Biblia... aprende las recetas de la vida de la memoria del pueblo de Dios y se compromete a crear recetas de vida en medio de nuestra gente. ¡Nadie quedará con hambre!

A partir de las experiencias de lucha y espiritualidad latino-americanas, en especial brasileña, aseveramos que ésta es una llave de lectura necesaria y urgente. Leer la Biblia y la Vida no se hace solamente a partir de los grandes ejes institucionales, sino aprendiendo a saborear el texto a partir de la cultura, de la fiesta, de la comida del día-a-día, de las relaciones cotidianas. Aprender a pensar la política, la economía y la religión a partir de las prácticas de supervivencia de los pobres.

A continuación vamos a ofrecer algunas Recetas de Vida. Anotaciones de la cocina de los pobres. Experiencia de Dios que alegra la boca y llena la barriga. Nadie quedará con hambre.

1. Receta para tiempos de persecución - 1Reyes 17

Ingredientes: esperar por los pájaros

agua, pan y carne

Modo de preparación: temeridad y resistencia

Esta receta es para ser servida en tiempos de enfrentamiento político. Elías viene denunciado al gobierno del rey Acab: en un tiempo de sequía y hambre, el rey se preocupa de movilizar al gobierno para salvar a los caballos que están al servicio de la corte (1Reyes 18,5).

Comprometido con una política externa que prioriza el comercio internacional (1 Reyes 16,31), el rey Acab sustenta una política interna impopular, de opresión al campesinado (1Reyes 21) y persecución a las comunidades proféticas (1Reyes 19,2). La situación de crisis se agrava por un largo periodo sin lluvia (1Reyes 17,1) que debilita aún más la vida del campesinado, en especial de los más pobres.

Elías hace la denuncia, apuntando al rey Acab como responsable de la miserable situación de significativos sectores de la población. El enfrentamiento es inevitable. Elías se tiene que retirar y esconder, pasando a vivir en un vaivén constante de conflicto, persecución, miedo y escondrijos.

En una de esas situaciones, Elías se encuentra solo. Sin nada, ni nadie. Un pequeño chorro de agua para calmar su enorme sed de profeta. Va a tener que vivir la difícil experiencia de sobrevivir... situación llena de faltas y ausencias que van a exigir del profeta un aprender a esperar por los pájaros que van a traer cada mañana y cada tarde pan y carne. Pero, es necesario aprender a vivir así, desprendido, provisorio, esperando.

Esta experiencia de supervivencia en medio de la lucha, de la falta de medios, exige mucho de las personas y de las comunidades. Muchos pueden llegar a la desesperación y a la flaqueza: Pero hay una fuerza que viene de la experiencia de Dios en medio de la supervivencia, que se expresa en la gratuidad de la vida que resiste. Extender los brazos y esperar por los pájaros. Pequeños milagros de resistencia.

Puede ser en contacto con la revelación de Dios en la naturaleza, en un redimensionamiento de las prioridades, de la calidad de vida y de la dependencia total y total gratuidad para que la lucha no se transforme en la razón de la misma.

Puede ser una comunidad, un grupo que nos confirme, nos sustente y nos ayude en los tiempos de enfrentamiento. Puede ser un pueblo entero en su lucha de supervivencia, que va experimentando lo sagrado de la vida en medio de lo precario y provisorio. Receta para el tiempo de enfrentamiento. Nadie quedará con hambre.



2. Receta para tiempos de pobreza - 1Reyes 17,8

Ingredientes: agua y pan
harina y aceite

Modo de preparación: compasión y solidaridad compartida

El hambre es grande, no sólo en Israel, ni sólo en aquellos tiempos del rey Acab. También en Sidón la situación es de extrema miseria. ¡Ah! Los grandes proyectos del rey generan hambre allá y aquí. Es la misma política que crea a los pobres. La pobreza no tiene frontera.

El profeta Elías va a Sidón y entra en la región de Sarepta. Conoce a una viuda que tiene un hijo. Ambos pasan por todo tipo de necesidades. La mujer trabaja y cuida lo poco que tiene para así garantizar la sobrevivencia de ella y de su hijo. ¡Ah! Esas mujeres solas... ¡señoras del milagro de estirar la vida!

La relación de la viuda con Elías comienza por el agua. Después el profeta pide pan. Pero no hay pan. La mujer no tiene nada para cocinar, sólo un poco de harina y aceite que no da para casi nada. La mujer comparte con Elías su desesperación y su realidad: comer el último pedazo de cualquier cosa, y morir.

Es entonces que la profecía comienza a ser un acontecimiento en medio de la vida de aquella gente. La profecía comienza a juntar casi nada con muy poco, la mucha hambre con la poca vida y lo sagrado en los pobres va juntando el aceite y la harina, deseo y lucha, desesperación y esperanza en una receta infalible de solidaridad.

¡El resultado es la hartura! ¡Todos comen! ¡Viva la vida!

Profecía es eso: los gestos de agarrar lo casi nada de alimento para seguir con la vida. Lo poco compartido se hace mucho y se alimenta a todos. Buen gusto de la profecía en la boca del pueblo. Los gestos sagrados y las sagradas palabras van haciendo aparecer el pan de la vida. En el encuentro de la harina y el aceite, de las ollas y las vasijas, bollos y panes van surgiendo frente a los ojos de la comunidad.

Es el milagro de seguir comiendo del misterioso gesto de acreditar la vida en otra persona e ir haciendo cada día la comunidad.

¡Nadie se quedará con hambre!

3. Receta para tiempos de decisión - 1Reyes 19

Ingredientes: herramientas de trabajo
carne y fuego

Modo de preparación: análisis de la realidad
compromiso y decisión
compartir

Sigue Elías animando a la gente, reuniendo a los pobres, anunciando la presencia de Dios en medio de los hombres, mujeres y niños. Propuesta difícil y linda, amarga y dulce, temperada de aprensión y alegría de quien va aprendiendo a ser sustentado por la gracia de los pájaros, la fuerza de las viudas y de lo inesperado.

En el camino Elías va haciendo comunidad. Va acumulando peleas, dividiendo aguas, haciendo amistades... como aquella con Eliseo.

Elías venía de andar con el pueblo. Eliseo venía de trabajar.

Uno venía con lo que era de todos. Otro venía con lo que era suyo.



Elías, indignado y esperanzado. Eliseo, cansado y trabajador.
Elías y Eliseo.

El hambre de vida era tanta que el convite era fácil. Convite para juntarse, para andar juntos, para hacer profecías, cambiar de vida. El manto jugado era la señal del banquete. Aceptarlo era correr el riesgo, el compromiso de dejar lo que era sólo suyo, para ir a buscar lo que era de todos. Momento de decisión.

El hambre de Elías es tanta, y la de Eliseo ya no se sacia aun teniendo los medios para trabajar, ser labrador, estar bien en la vida. Eliseo siente hambre también. El hambre que el pueblo tiene.

Decidido, Deja su familia y decide celebrar su tiempo de decisión.

Hace de la madera del arado la leña para cocer; las brasas que arden sólo sirven para asar el churrasco, carne en la brasa, en la boca del pueblo que es testimonio del compromiso que él asumió. Ser profeta es así:

Andar en medio del pueblo.

Comer de lo sagrado de Dios en el compartir de lo que es de todos.

No tiene gusto, no tiene tiempo mejor que éste.

Dejar para recibir muchas... muchas veces más.

¡Nadie se quedará con hambre!

4. Receta para tiempos de opresión - 1Reyes 22

Ingredientes: pan, agua

Modo de preparación: verdad y coraje

Los hombre cocinan la guerra a hierro y fuego, en la brasa viva del cuerpo del pueblo pobre. Ellos tienen sus recetas de poder y no abren la mano, ejecutando sus planes con rigor e incluso diciendo que es por el bien de todos, del destino de la nación. Pero no quieren saber nada del hambre, de la sequía, de la esclavitud que se ha ido apoderando de la carne de hombres y mujeres.

Pero, de vez en cuando, buscan saber si son aprobados por el pueblo. Quieren oír, entonces, la opinión de alguien. Quieren saber lo que dicen sobre sus recetas de poder.

El rey de Israel va a la guerra y quiere oír a un profeta. Junta 400 de ellos y les pregunta: "¿Hago o no hago lo que quiero hacer?".

Todos dicen: "¡Hazlo, mi rey! Es tiempo de ir a la guerra, y Dios nos dará la victoria". El consenso fácil tiene buen gusto, pero es confuso. El rey desconfía del gusto de siempre, de que sus consejeros siempre digan cosas sólo para agradarlo. Resuelve, entonces, consultar a alguien de fuera. Oír al pueblo.

El rey manda a llamar al profeta que todavía no ha dicho nada... pero que siempre está en contra. ¡Es de la contra! De la oposición. Y es que los proyectos de guerra o poder siempre quieren incluir alguna decisión que sea popular, untar sus armas de guerra con el calor del abundante apoyo popular. Salvar la patria – ¡dicen ellos!–, salvar a la nación.

El rey manda a llamar a Miqueas. El que está en contra.

El profeta sabe que lo que tiene que decir va a estropear la receta del rey. Hace de cuenta que no tiene nada que decir. Miente porque sabe que nada va a cambiar la política del rey. Consiente.



El rey desconfía. Se irrita con la indiferencia mentirosa del profeta. Quiere oír más. Quiere apoyo. Aprobación... y no una respuesta cualquiera.

Miqueas habla: "el pueblo anda como ovejas sin pastor, ¡y así está muy bien! Nadie puede conducir al pueblo a la muerte. Que cada uno regrese a su casa en paz. ¡Nada de guerra!

El rey se irrita. Sabía que se iba a irritar. El discurso del profeta descompone sus ingredientes de guerra. Dispersa al pueblo. Denuncia el discurso militar que quiere sustentar el Estado y al rey e inventa una causa por la cual el pueblo acepta sacrificarse y morir.

Miqueas Tapa la boca que quiere tapar la boca. Por orden del rey va a prisión y sólo será liberado cuando el rey regrese victorioso. Miqueas sabe que no.

En prisión, Miqueas va a vivir de pan y agua. ¡Ah! El gusto ruin que tiene el pan y el agua cuando son mezclados con la tortura. Miqueas sabe que el rey no va a volver, y mastica lentamente sus bocados de profecía, gratinados con vida.

¡Nadie quedará con hambre!

5. Receta para tiempos de novedad - 2Reyes 2,19 a 22

Ingredientes: un plato nuevo

sal

Modo de preparación: sabiduría popular

La ciudad es buena, bien situada... pero las aguas están podridas y la tierra ha quedado estéril. No hay vida. ¡Aguas terribles! Ni frescas ni nuevas. Ya viene podrida desde su nacimiento. No sirve para beber, ni para lavarse el rostro, la boca, los ojos, el cuerpo... día tras día. Es la sed y el deseo de tener agua para beber, el deseo de dejarla correr, de lavar la ropa, la palabra, en la palma de la mano.

Y la sed de la tierra y sus entrañas es grande, está deseosa de la frescura del agua.

Tierra estéril. Arrostrada por el calor. No germinan las semillas más queridas, los arbustos deseados, tanto en el ver como en el comer.

La ciudad es buena —es lo que desean para Eliseo—, pero no hay vida. ¿Quién sabe la razón? ¿Cómo se puede hacer para cambiar la muerte en vida, en una fuente de agua?

Hace mucho tiempo, alguien lo sabía. Hace mucho tiempo... ¿Quién sabe?

El profeta en medio del pueblo oye, siente, escucha y aprende la forma antigua y necesaria para mezclar una cosa con otra, reinventando la vida. Sabiduría de platos y ollas. Mezclas sagradas de la sal que visita a la cerámica, restaura el agua y renueva la tierra.

El profeta pide un plato. Tiene que ser nuevo. Fue así como lo aprendió... no se pregunta el por qué. Es así como se hace... así tiene que ser: la memoria de la sabiduría del pueblo en el fondo de los platos y en las cosas va siendo reflexionada.

Un plato nuevo y sal. Y es eso sólo.

El profeta va hasta el ojo del agua, al manantial. Salgan las aguas primeras con la sabiduría del plato, según la antigua receta para tiempos de novedad.

Y así, en la mezcla de las cosas, Dios vuelve las aguas saludables nuevamente.

La ciudad es buena y está bien situada. Sus aguas están llenas de vida. La tierra produce su fruto.

Nadie quedará con hambre.



6. Receta para tiempos de niños en peligro - 2Reyes 4, 1 a 7

Ingredientes: ¡deudas... muchas deudas!

Niños en situación de riesgo
mujeres y niños organizados
ollas, vasijas, vasos, jarras...

Modo de preparación: solidaridad y compasión.

Esta receta es conocida por muchas mujeres y comunidades enteras.

Oprimidas por un sistema de deudas, las mujeres ven a sus hijos e hijas que son llevados a la esclavitud. ¡Y hay muchas formas de esclavizar a un niño!

El marido-padre está ausente. Murió y sólo dejó deudas, junto a una mujer y unos niños sin salida. El acreedor toca la puerta. La desesperación entra primero. El cobrador lo sigue a continuación. Si no hay como pagar la deuda, los niños deben ser entregados como esclavos.

¡La mujer no se conforma! No es justo. No es vida.

Ella busca al profeta. No acepta sacrificar a sus hijos en nombre de una política económica generadora de pobreza para muchos, y de riqueza para pocos. ¡La mujer grita! ¡Porque tiene angustia, porque tiene indignación, porque quiere justicia!

Al buscar al profeta, la mujer le pide la solidaridad de la comunidad de los profetas. Eliseo tiene que pensar en alguna idea. Recordar que en otro tiempo como ese y hacer que se suscite un milagro.

El profeta dice a la mujer que separe todas las ollas que tiene en casa. Pide que los niños pasen por la vecindad pidiendo ollas. Vasos. Vasijas. Jarras. Todas. Cualquiera. Solidarias.

La mujer entra en casa y cierra la puerta. Los hijos van de casa en casa por toda la vecindad, recorriendo las lejanas y las cercanas, a lo de adentro y a lo de afuera, trayendo recipientes llenos de solidaridad. Ellos participan del milagro.

La mujer va juntando el aceite que va llegando. Las ollas son muchas. Otras. Vecinas. Todas. Hasta que la madre dice: "¡me pasan otra olla!" Y un hijo le responde que todas ya están allí.

Y el aceite es bastante... de solidaridad, cantidad que la mujer puede vender y con ese dinero pagar al acreedor, y vivir –ella y sus hijos– de lo que sobra.

Y todo el pueblo decía:

¡Nadie se quedará con hambre!

7. Receta para tiempos de susto - 2Reyes 4, 38 a 41

Ingredientes: hambre

una olla grande
lo que hay en la plata para comer
harina

Modo de preparación: sabiduría popular y creatividad

¡Ah! Cuando el hambre aprieta, la barriga gime, la garganta se seca. La cabeza rueda. ¡Ah! Cuando el hambre no es la falta de apetito... sino la absoluta falta de algo para comer. Nada de nada. El hambre de uno. El hambre de muchos. ¿Qué hacer?

Aquel día de mucha hambre era también el año siete de hambruna. La comunidad sentía hambre con vertiginosidad. Si no dolía más era porque estaban juntos. Encienden el



fuego. Ponen la olla grande y resuelven hacer un guisado con lo que hay. Mientras que algunos cuidan del fuego, otros van hasta el arbusto en busca de alguna cosa... cualquier cosa que pueda ser cocinada y volverse una sopa.

Alguien pone unas hierbas y otras. No era lo que acostumbraban comer. Fue lo que encontraron. Trajeron algunas cosas y las pusieron en la olla. El agua empieza a hervir. ¿Será que da algo para comer? Se cocina la sabiduría del arbusto, de las hierbas y sus nombres, sus gustos, y se sirve.

Alguien prueba. Argh! ¡Qué horror! ¡Muerte en la olla! Nada para comer. Llamen a Eliseo. La incertidumbre aumenta. El vacío en la barriga aumenta. Dilata. Asusta.

Eliseo se acuerda de una idea – ¿Cómo era que se hacía?

Hace falta harina. Mucha. Se reúne un poco. Ponen en la olla lo poco que había. Proféticamente se va mezclando el cocido de arbusto y harina con la sabiduría que tanto tiempo ha salvado la comida.

Las barrigas oyen. Las bocas se llenan. La nariz se anticipa al gusto del guisado.

Eliseo prueba y sonrío. Sonrío satisfecho. Y dice: “¡Vamos a comer!”.

¡Nadie se quedará con hambre!

8. Receta para tiempos de austeridad - 2Reyes 4, 42 a 44

Ingredientes: pocos panes de cebada

pocas espigas

mucha gente sin comida

Modo de preparación: compartir y hartura

Antes era el tiempo de siete años de hambre. Eliseo ha vivido en medio del pueblo, aprendiendo a alimentarse cada día de aquello que el pueblo tenía para compartir y de la sabiduría para repartir. ¡Toda reflexión es sagrada! Poco. Casi nada. ¡Sagrada!

Hasta que un día alguien vino trayendo un presente. Era un presente bonito para ver y para saborear: panes de cebada. Espigas verdes. Era un poco del fruto del trabajo de aquel hombre que vino a visitar a Eliseo y trajo su ofrenda. 20 panes de cebada y algunas espigas verdes.

Eliseo queda agradecido y llama al pueblo para hacer una reflexión. Sin embargo, alguien empieza a contar y descubre que hay una dificultad: son 100 personas y sólo hay 20 panes y algunas espigas. Es poca la comida para tan grande hambre. Eliseo insiste: ¡vamos a comer! Para un pueblo que vive de la profecía, la cuenta no se hace así, de un número al lado de otro.

Es necesario aprender a ver la comida como un lugar sagrado, capaz de multiplicarse y dividir, en el milagro del compartir. Lo poco se hace mucho. Y sobra. Eliseo distribuye los panes. La cuenta se va haciendo en la práctica del compartir, y el milagro acontece frente al hambre que, sin embargo, se va yendo.

Todos comen. Y sobra

Nadie se quedará con hambre.

9. Receta para tiempos de desesperación - 2 Reyes 6, 24 a 30

Ingredientes: hambre y guerra

mujeres en desesperación

niños amenazados

un rey encima del muro



Modo de preparación: mantener la fe y desconfiar

¡Qué desesperación!

La ciudad de Samaria está cercada. Los hombres hacen guerra. Matan en nombre de sus luchas de poder y obediencia. Toda la ciudad pasa hambre. Sin embargo, en un tiempo así, el hambre no es igual para todo el mundo. El hambre ataca primero a las mujeres y a los niños solos, y retuerce sus estómagos de un modo perverso.

En la ciudad existe plata, existe dinero... pero no hay nada que comprar y comer.

En aquel tiempo, en Samaria, toda la gente cuenta un hecho, una idea desesperada para hacer un baño maría. Es tan grande el hambre y la desesperación que dos mujeres resuelven entre sí, comerse a los hijos. Locas, las mujeres conversan entre sí. Ya no aguantan la desesperación de ellas y de sus hijos. Extraño diálogo: "hoy nos comemos al suyo... mañana nos comemos al mío. Quién sabe y así sobreviviremos". ¿Qué gusto tendrá un hijo?

Es lo que toda la gente cuenta. Fue así como aconteció

Se comieron al hijo de una y, al día siguiente, la mujer del hijo-comido fue al encuentro de la otra y descubrió que ella había escondido a sus hijos. Ya no tenía hambre.

¡Aumenta la desesperación! El trato entre ellas fue roto. No hay como seguir siendo solidarias. El hambre y la guerra vencieron.

La mujer sin hijo busca al rey que pasa por la muralla. Ella visita sus fortalezas. Ella piden que él intervenga. Que diga alguna cosa. Que dé una solución. ¡Las mujeres del pueblo ya se están comiendo a sus hijos!

El rey dice: "¡no puedo hacer nada! Si Dios no cuida de ustedes... mucho menos yo. Qué puedo hacer yo. La era y el lugar están vacíos".

Confrontado por la desesperación de la madre-del-hijo-comido y de la madre-del-hijo-escondido, el rey rasga sus vestiduras y muestra su incapacidad echándole la culpa a Dios y... a Eliseo. El rey sabe que el pueblo sabe que Eliseo sabe que podía ser diferente. Los soldados son enviados para buscar y aprehender al profeta.

Las mujeres quedan sin respuestas y con hambre. Locas. Es lo que el pueblo dice.

Y la historia termina así... ¿a qué sabe un hijo?

¿Quién tiene palabras para decir: "nadie quedará con hambre"?

10. Receta para tiempos de buena-noticia - 2Reyes 7, 3 a 18

Ingredientes: entre el hambre y la guerra
gente marginada
comida y bebida con hartura

Modo de preparación: acreditar a los pobres

Aquellos 4 estaban fuera de la ciudad desde hace mucho tiempo. Excluidos, sin participar en nada de lo bueno o de lo malo que ocurría. Marginados. Leprosos.

En aquel tiempo de guerra, asistían al cerco de la ciudad por el lado de afuera. Estaban en medio de dos ejércitos. Pero, ¿quién se incomodaría con la suerte de ellos? Nadie

Ni ellos. Vivían de lo que encontraban. Sin futuro. Sin proyectos.

Se quedaban allí, en la puerta de la ciudad; con certeza serían los primeros en morir cuando se dé la invasión. No eran aliados, ni enemigos de nadie. No tenían nada que perder. Resolvieron ir hasta el campamento de los enemigos de la ciudad y –quién sabe– consiguieron alguna cosa para comer.



Van caminando al paso de los que no esperan nada, y con sorpresa descubren que el campamento enemigo está vacío. Huyeron todos. ¿Por qué fue? Dejaron todo atrás: armas, tiendas, caballos y.... ¡qué belleza! Dejaron mucha comida y también mucho para beber. Entran en una tienda y se sirven. Comen como hacía mucho tiempo no lo habían hecho.

Beben como hacía mucho tiempo no acostumbraban beber. Se alegran. Hacen fiesta. ¡Qué maravilla! Están felices. Pueden hasta escoger... hasta que uno de ellos se acuerda y dice:

“Nosotros aquí comiendo y bebiendo, y el pueblo de la ciudad pasando aquellos apuros”. Otro comenta: “Y ni sabe que el enemigo huyó dejando todo esto atrás”. Un tercero calcula: “Con lo que hay aquí, bien se podría acabar con el hambre de toda la ciudad”.

Un último dice, pensativo: “Pero si le vamos a avisar a la gente... ¿quién va a creer lo que el mensajero les cuente? Sin embargo resolvieron: “hoy es día de buena-noticia. No nos vamos a quedar con esta novedad y esta comida sólo para nosotros. Vamos corriendo a la ciudad a dar la noticia.

En un primer momento no quisieron creer en la buena-nueva que salía de la boca de los leprosos. Decían que era mentira, falsedad, ¡cualquier cosa! Alguien recordó las palabras de Eliseo de que un milagro ocurriría de un modo que ni el rey ni el capitán podían imaginar.

Por tanta insistencia, resuelven mandar a alguien a confrontar la noticia. ¡Es verdad!

Y fue así. Así se hizo. Quién podía imaginar que de la boca de los marginados llegaría la buena-noticia de salvación. ¡Nadie quedará con hambre!

Nancy Cardoso
nancycp@uol.com.br



Cuando falta pan en las mesas...

*Hay mucho más en la casa-comunidad
que genera milagros (2 Re 4,1-7)*

Resumen

Intentamos en este artículo recrear el relato buscando acercarnos más a la vida de las y los artífices del mismo. Es una manera que nos permite leer los contextos, dialogar con otros relatos, analizar los conflictos desde quienes se ven implicados en ellos, principalmente desde la realidad de una mujer y su familia que atraviesa por una situación de precariedad, de falta de alimentos, de amenazas y de peligros y en donde la comunidad de profetas en la que participan Ishatel y otras mujeres, se convierte en una alternativa como comunidad que vive su experiencia de lo sagrado en solidaridad.

Abstract

We try with this article to recreate the story, looking forward to be closer to the lives of those who are part of it. It is a way that allows us to read the context, dialogue with other stories, analyze conflicts from those who are involved in them, mainly from the reality of a woman and her family who is going through a precarious situation, lack of food, threats and dangers and where the community of prophets in which Ishatel is involving with other women, it becomes as an alternative community living experience of the sacred in solidarity.

Falta pan en la mesa, falta el agua, falta el gallo pinto... Hubo una sequía en la parte occidental del país y el hambre aquejó la vida de la gente en las comunidades. Muchas personas han emigrado a países vecinos en busca de trabajo, para poder enviar algún dinero a sus familias. María Isabel tiene tres hijos aún pequeños, dos niñas y un niño. Es madre soltera. Se vio en la necesidad de empeñar la casa y el terrenito para resolver, de alguna manera, las necesidades de alimentación de la familia.

Con estas imágenes busco en la Biblia el relato de una mujer que ha perdido a su marido, tiene una deuda y sus hijos están en peligro de convertirse en esclavos porque el prestamista quiere llevárselos como pago de la deuda (2Re 4,1-7). Quiero hacer este acercamiento al texto desde otra puerta de entrada, intentando recrear el relato y buscar acercarnos más a la vida de las y los artífices del mismo. Es una manera que nos permita leer los contextos, dialogar con otros relatos, analizar los conflictos desde quienes se ven implicados en ellos.

Nuestra protagonista en el relato tiene un nombre, una identidad: Ishatel, que conlleva la idea de *mujer de Dios*, en juego con *varón de Dios*, como se le llama muchas veces a Eliseo, profeta vinculado a los problemas de la gente. Entonces, nuestra Ishatel, que es también miembro de la comunidad de profetas, es mujer de Dios, porque somos hombres y mujeres de Dios.



La familia de Ishatel y la comunidad de profetas

Déjenme contarles un poco sobre Ishatel, su marido Elibet y sus hijos Gersán y Abigail. Elías había sido amigo de la familia antes de ser arrebatado en un carro de fuego, según contaba Eliseo. Ella y su marido se hicieron miembros de la comunidad de profetas, grupo de hombres y mujeres que llevaban un estilo de vida de solidaridad con niños y niñas, mujeres, extranjeros y extranjeras que se enfrentan a situaciones de fragilidad frente a la amenaza del hambre, las deudas, las enfermedades, las sequías y las aguas contaminadas... En ese mundo se inserta la práctica profética de estas comunidades; en ese mundo se inscribe también la historia de la familia de Ishatel.

Era lindo para Ishatel acompañar a sus hermanos y hermanas de la comunidad de profetas cuando había un problema por resolver. Había tanta libertad para cantar, danzar, hacer uso de elementos de la vida cotidiana como la sal, las vasijas, las hierbas, la vara... para acompañar los rituales de sanación que realizaban. Eran cosas que la conectaban con la vida diaria, con la naturaleza, con el cuerpo¹. Así vivían con intensidad la experiencia de lo sagrado.

Sin alimentos... deudas... no-existencia

Las comunidades de profetas saben que las cosas no andan bien en las aldeas pobres. Era evidente el contraste con la opulencia de los grupos de poder que concentraban la riqueza. Hay que pagar tributos en especies y en trabajos forzados para mantener el lujo de los ricos, a costa del deterioro del nivel de vida de las poblaciones de las aldeas como en la que vive la familia de Ishatel.

La expropiación de la propiedad del campesinado se profundiza. Los ricos terratenientes aprovechan el empobrecimiento campesino, producto de las políticas tributarias impositivas y los problemas de sequía². Hay graneros en la ciudad, pero a ellos no tiene acceso la gente del campo, que tiene que enfrentar una profunda crisis de alimentos. El endeudamiento es un problema de primer orden que va a conducir a la pérdida de la propiedad, de la familia, e incluso a que el campesino tenga que venderse como esclavo.

Frente a esta situación, las comunidades de profetas actúan como movimientos de resistencia que intentan mantener la memoria y tradiciones de fe de los antepasados, con sus rituales, sus santuarios, sus prácticas comunitarias de solidaridad. La monarquía se ha convertido en una amenaza, pues quiere concentrar la adoración a la divinidad en el templo ubicado en la ciudad, cerca del palacio de la realeza. No, Dios no puede ser encerrado en el templo, no puede "entronizarse" para ser servido por un grupo de sacerdotes, para colmo sólo hombres. Hay que dejar que viva cerca/entre la gente, y que hombres y mujeres puedan vivir la experiencia sagrada de saberse, sentirse parte de un movimiento en el que se vive la experiencia de lo divino en libertad y en solidaridad.

Por eso, frente a las situaciones de precariedad, falta de alimentos y peligros, la comunidad de profetas en la que participan Ishatel y otras mujeres, se convierte en una alternativa, como comunidad solidaria que vive su experiencia de lo sagrado en comunión.

Pero, aun en esa comunidad alternativa, el impacto de la crisis golpea. Elibet tiene que recurrir al prestamista, quien resulta ser un representante del modelo tributario y monárquico. Pero la comunidad continúa. Ishatel recuerda bien la historia de la mujer de

¹ Nancy Cardoso, "La profecía y lo cotidiano. La mujer y el niño en el ciclo del profeta Eliseo", en RIBLA 14, pp. 7-22.

² Para la información del contexto socio-histórico nos apoyamos en: Norman K. Gotwald. La Biblia Hebrea. Una introducción socio-literaria, Trad. Alicia Winters, Seminario Teológico Presbiteriano y Reformado de la Gran Colombia, Barranquilla, 1992.





Serepta, allá en Sidón, que hace poco tiempo estaba allí, sin fuerzas, esperando morir junto a su hijo... por hambre. Otra mujer, otro hijo en peligro. Pero también allí la esperanza, la posibilidad de transformar una situación de crisis, en un tiempo diferente a partir del descubrimiento de que hay algo que puede ser re-significado... hay un poco de harina y aceite... hay leña... hay deseos de comer, pero también de morir.

Pero, las cosas que pasan... Elibet muere y deja una deuda que es heredada por Ishatel ¿Cómo pagarla si apenas hay para comer un poco? El prestamista no anda con muchas razones. Era el *nosheh*, el tipo de prestamista que "quita todo lo que tiene" a quien es deudor o deudora (Sal 109,5)³. No era para menos el temor de Ishatel, ya que muchas personas de su comunidad y de otras cercanas han quedado sin nada o han perdido a sus hijos. ¿A quién acudir para encontrar ayuda? Las autoridades no dan mayor confianza, se sabe de abusos cometidos contra gente humilde. Se rumora entre la gente lo que había pasado con Nabot, el de Jezreel, a quien el rey Acab, había asesinado y robado su heredad ¡la sagrada heredad dejada por sus antepasados!

Un clamor que rompe los silencios

En el corazón y en la cabeza de Ishatel, en su piel, hay algo que le da vueltas, la inquieta: la comunidad de profetas, el hermano Eliseo... sus hermanas y hermanos, con quienes había convivido. "Sí, tengo que ir por allá, ponerme en camino aunque no lleve más que mi manto, no hay pan...". El grito de una mujer se deja oír en la comunidad de profetas: un profeta de la comunidad muerto, el prestamista que amenaza con quitarle a Gersán y Abigail, su corazón partido pero luchando, aferrándose a la vida.

Allí está ella, colocando un clamor que rompe los silencios quizá de una mañana. Es el clamor de las sufridas y sufridos de este mundo envueltos en las injusticias de quienes se roban la alegría y las esperanzas de la gente... quizá no las esperanzas, porque ellas están en algún lugar de nuestro cuerpo, recorren nuestra piel y nuestros sueños.

¿Qué preguntas hay que cambian nuestras percepciones?

La pregunta: "¿qué tienes en tu casa?", es la que provoca incomodidades. "Pero, ¿cómo es posible que me preguntes eso si sabes que no tengo nada, que lo he perdido todo?". La pregunta cuestiona nuestros esquemas y nuestras percepciones, la pregunta que desmonta aquello que alimenta nuestra manera de pensar y de actuar. Ella nos conduce a indagar en otras maneras de ver la realidad, porque en nuestros imaginarios aún están muy marcados los esquemas mentales de los sistemas dominantes⁴, con sus valores o antivalores egoístas.

De la pedagogía de la pregunta nace algo nuevo (o no tanto): un redescubrir lo que por allí se tiene como posibilidad en medio de la crisis: nuestras fuerzas, una mirada diferente para captar en lo que aparece como no-existencia, lo alternativo. Sí hay algo: ¡una vasija con aceite! Es el hilo del tejido que necesitamos encontrar en la trama de la vida, y que muchas veces hemos perdido, cuando nuestra mirada queda turbada frente a las situaciones que descarnan nuestro cuerpo.

³ Existían en Israel dos tipos de prestamistas: 1) El *malveh* quien actuaba con sentido de solidaridad y 2) el *nosheh*, quien se aprovecha de las necesidades de sus deudores. Ver Alicia Winter. "Una vasija de aceite: mujer, deudas y comunidad", en RIBLA, No. 14, pp. 53-59.





Alimento, salud, celebración

El aceite, ese alimento vital sacado de las aceitunas, fruto del olivo. “Si tanto conocemos este fruto entre nuestras aldeas, ¡cuántas veces cortábamos las frutas tomándolas con nuestras manos o con una vara!”. “Íbamos juntas las familias de la comunidad”. Ishatel recuerda esos momentos en los que había fiesta, algarabía, gozo por la recolección de los frutos, había que ver cuánta felicidad irradiaba en las niñas y los niños que cortaban las aceituna, gritando, saltando... Era la gran fiesta de las comunidades, que formaba parte de la fiesta de los Tabernáculos. “Entonces era un combinación de alegría por el alimento que ya podíamos tocar y saborear, y el recuerdo, la celebración de la acción de Dios en el desierto, cuando nuestros antepasados salieron de la esclavitud en Egipto”. Porque la cosecha es don de Dios, es celebración, encuentro, alegría, ofrecimiento, comunión, es memoria. Pero es difícil vivir la experiencia de lo sagrado de la fiesta ahora, cuando la vida está amenazada por la falta de alimentos, cuando escasea el pan, los frijoles, el maíz...

Desde donde dialogo con las experiencias que alimentan los relatos de Eliseo, desde Nicaragua, toca mis venas la experiencia de una iglesia en la que cada año se celebra la fiesta de las cosechas, es un tiempo donde hay muchos frutos y la gente de la comunidad lleva como ofrenda frutos cosechados en sus parcelas, y es tan bello observar aquel movimiento contagiante de alegría, de guitarras, de comidas, tanto colorido natural en la celebración, acción de gracias por los frutos de la tierra. En una de estas celebraciones reflexionábamos sobre el sentido de esa fiesta: ¿qué puede decirnos, a qué puede estar invitándonos esta bella celebración, cuando nuestro planeta se ve amenazado por una profunda crisis, particularmente la crisis alimentaria? Sigamos ahora con nuestro relato.

Junto con Elibet y otros miembros de la comunidad de profetas, Ishatel viajó muchas veces a varias comunidades campesinas para compartir sus experiencias comunitarias, para animar y celebrar. Llevaban en sus bolsos algo de comer, pan seco, algunas veces aceitunas conservadas en aceite, algo de queso, agua... Se detenían en el camino a descansar y comer. Qué momento más agradable de compartir y de tener un momento ritual de agradecimiento a Dios. Entonces, el aceite aparecía en un plato para untar los panes secos. Allí estaba el aceite, en ese momento sagrado de convivencia.

Pero también en el camino están las vicisitudes propias de un caminante. Una herida en el pie o en la mano, y nuevamente el aceite para sanar. Alimento y salud para el cuerpo. En algunos pueblos vecinos, el aceite de oliva era utilizado como ofrenda de libación en los altares dedicados a las divinidades. Sí que era sagrado el aceite, como el pan y como todos los alimentos. La significación del aceite se fue perdiendo en la medida en que se fue convirtiendo en mercancía para generar ganancias para quienes se apoderaban de las tierras y creando empobrecimiento precisamente en quienes con sus manos, sus cuerpos, producían los alimentos... hasta hoy.

Lo que tenemos en la casa, en la comunidad

Todas estas ideas atravesaron la vida de Ishatel en su momento. Dos cosas lindas tenía ella: una vasija de barro y aceite. Luego vino a descubrirse lo demás. Lo que estaba potencialmente presente en la experiencia de vida de Ishatel: “ve y pide vasijas a todas tus vecinas...”. La solución apuntaba a otro lado; estaba en la comunidad en la que ella vivía, que se llamaba Betahot (casa de hermanas), estaba entre las mujeres, estaba en las casas, en su casa y con sus hijos. En estos espacios sagrados circulaban las potencialidades frente al problema de una familia o de muchas familias. Era necesario volver la mirada y el





corazón a lo local, donde se posibilita la construcción de otro modelo de relaciones diferentes a las que el sistema monárquico-tributario imponía. En este modelo no hay cabida para la justicia, el respeto a la vida, la solidaridad, valores que en la memoria de la comunidad de profetas estaban presentes, pero también amenazados. La fuerza del sistema simbólico del modelo tributario (y otros sistemas opresores), ataca directa o sutilmente los modelos alternativos. En los relatos sobre Eliseo se puede percibir estas amenazas, cuando el criado de Eliseo pide dinero a Naaman después que éste es sanado de la lepra.

En la casa, en las casas, hay un movimiento de niños, de mujeres, que va generando significaciones profundas en el relato. Entremos nuevamente a esos espacios.

Ah, la vasija con aceite en la casa. Salidas, entradas y encierros. Traer, echar, llenar. Es todo un ritual comunitario. El aceite fluye porque hay un movimiento que se teje por la solidaridad de la comunidad que se constituye en una sola casa, la casa de todas y de todos, la casa pequeña y grande, la casa donde el *nosheh* no tiene cabida porque hay un dar solidario que es profundamente humano y sagrado. El acreedor presta y roba, esclaviza, vive en los grandes centros de poder, él representa a los acreedores de todos los tiempos que esclavizan a los pueblos. Pero la gente de la comunidad dona su amor y su esperanza para salvar la vida de alguien de la casa común.

En la casa de Ishatel las cosas van transformándose, hay vasijas, aceite, alegría, esperanza... De pronto ya no hay más vasijas. Y aquí está un elemento clave para nuestro tema. La acumulación sin límites pone en peligro la existencia de la comunidad, la vida del planeta. La solidaridad de la comunidad que busca construir proyectos alternativos locales, debe ser (lo que llamamos hoy) sustentable. Sustento, alimento para todas y todos. Por eso el alto significativo –a nivel hermenéutico– del fluir del aceite. De continuarse se rompe el sentido del equilibrio social, comunitario. Hay tantas comunidades que viven la crisis de alimentos, como bien lo sabe Ishatel. El problema de ella se inserta en una situación más global, la experiencia de solidaridad de la comunidad de Betahot está allí para iluminar otras búsquedas frente a la crisis.

Ishatel, la mujer de Dios, está ahora ante Eliseo, el varón de Dios. Comparten lo que sucedió en la comunidad, los movimientos en las casas, los rituales, ¡el bello milagro de la solidaridad! El que hace posible que ahora ella pueda vivir una nueva experiencia a lado de sus hijos, Gersán y Abigail (*el extranjero y la alegría del padre*). La alternativa de construir un proyecto fundado en otros criterios, produce el milagro de la vida donde hay pan, alimento, sustento para todos y todas.

¿Qué tenemos entre nosotros, en nuestras casas?

María Isabel, la joven madre con sus dos niñas y su niño, está ahora en la comunidad. La crisis alimentaria aún la golpea. En el mercado, los precios de los alimentos son sumamente altos. Se escucha que hay programas para reducir la pobreza y el hambre, que grandes centros financieros están prestando al Estado dinero para impulsar proyectos de desarrollo, pero que esos mismos bancos no quieren que se aumenten los programas sociales.

María Isabel y un grupo de pobladores de la comunidad se han reunido varias veces y han leído el relato de Ishatel y el milagro comunitario. “Entonces, estos bancos son los *nosheh* actuales”; “sí, no se puede tener confianza en ellos”; “claro, nos dejarían en ruinas y nos esclavizarían si es que aún no lo estamos”. “¿Qué tenemos entre nosotros, entre nosotras que puede ser el inicio del milagro de la multiplicación de la solidaridad?” “¡Ah! Lo primero es nuestra fe y nuestra esperanza de que podemos compartir para animarnos,





ser las luces que alumbran nuestros proyectos, nuestros caminos, para que juntos y juntas podamos enfrentar esta situación que nos agobia, y que a veces nos hace olvidar que hay un algo que podemos compartir". Al final de la reunión hubo pan, rosquillas y café... celebración.

Agenor Gutiérrez Mairena
Apartado RP-082
Managua, Nicaragua
agutmai@yahoo.com



⁴ Gonzalo M. de la Torre, "Las parábolas como expresión simbólica de liberación", en RIBLA No. 9, pp. 13-33.



Empeño por hambre

Nehemías 5,1-5

Resumen

La lógica de Dios en nada se parece a la lógica del ser humano que en su desarrollo ha ido perdiendo la capacidad de hacer buen uso de la libertad en aquella experiencia de administrar y compartir hermanadamente los recursos naturales que lleva implícita la madre tierra.

A través de la historia de la organización y desarrollo del pueblo de Israel y como un espejo el de la civilización hasta el día de hoy, se han podido detectar actitudes humanas incorrectas cuando se establecen sistemas económicos reales y concretos que vulneran los principios éticos que encierra la vida y por ende atropella los derechos humanos.

Las acciones contra la injusticia social no se dejan esperar, los textos bíblicos como Nehemías 5,1-5 nos llevan a una reflexión y a una lucha de oposición y resistencia ante la pobreza, el hambre y el endeudamiento.

Las políticas económicas no son ajenas a la realidad de los pueblos, ni mucho menos a las estrategias de las posturas entramadas de quienes asumen el poder con la mira de enriquecerse a costa del dolor y el sufrimiento de los más débiles e indefensos.

Nada de esto hace parte del querer de Dios, ni del proyecto liberador de Jesús que humaniza a todas y a todos

Abstract

The logic of God bears no resemblance to human logic that during their development has lost the ability to make good use of freedom in the experience of managing and sharing natural resources that implies mother earth.

Through the history of the organization and development of the people of Israel and as a mirror of civilization to the present day, there have been detected incorrect human attitudes, setting real and concrete economic systems that violate the ethical principles that enclose life and human rights.

The actions against social injustice are not left waiting, the biblical texts like Nehemiah 5.1 to 5 lead to reflection and struggle of opposition and resistance to poverty, hunger and debt.

Economic policies are not alien to the reality of the people, let alone to the strategies of those who assume power with a view to enrich themselves at the cost of pain and suffering of the weak and defenseless. None of this is part of God's will, and Jesus humanizing project that involves all the people.

Introducción

En esa experiencia sencilla de las relaciones sociales en la vida tribal de grupos pastoriles y grupos recolectores de alimentos, encontramos que se asume una equidad en la repartición según las necesidades de los y de las integrantes del clan o de la tribu, pero luego esta realidad cambió.

La ejecución de productos elaborados por la mano del hombre y de la mujer termina siendo una experiencia de mercancía, hasta llegar a darse la acumulación, no sólo de estos productos sino de cosechas y de la propiedad privada de los animales pertenecien-



tes a los jefes de familias, con los enseres de metal, los objetos de lujo y finalmente, con el ganado humano conseguido en la guerra o comprado en el mercado que van transformando las relaciones sencillas en relaciones complejas por la explotación de la mano de obra que empieza a tener un valor de cambio, el territorio va a tener sus límites y se van dando los grupos de poder que se transforman en imperios que establecen relaciones sociales de producción, con políticas expansionistas, que cargan al pueblo de impuestos, los despojan injustamente, los esclavizan. Y en esta dinámica el pueblo no tiene derecho a nada, lo debe todo, mientras que el esclavista lo tiene todo. A nada de esto es ajeno el pueblo de Israel.

En la época de las monarquías es donde las riquezas se acumulan más en pocas familias dinásticas, fruto esto de la sobreexplotación de las clases sociales de la élite, y esto es denunciado por los profetas. La situación difícil del pueblo de Israel hace que éste se divida en los del sur y los del norte; hay desmanes y abusos del rey, que en su momento fue la esperanza del pueblo, hay una desbordada codicia de quien está en el poder; los últimos años del Reino del Sur se dieron luchas de poder por el territorio palestino entre Egipto y Babilonia.

Los imperios que mundialmente fueron generando las guerras de rapiña que aumentaban el poder del monarca de turno, subyugando y sometiendo a muchos pueblos, entre ellos al pueblo de Israel: en el 722 a. de C. por parte de los asirios, y en el 598 y 587 a Judá llegó la ruina por parte de los babilonios, cuya bota militar brutalmente se impone. Lo que representaba lo más sagrado, unidad e identidad del pueblo de Judá, fue destruido y arrasado; hay un desmantelamiento de sus instituciones. El libro de Lamentaciones guarda la desastrosa y dolorosa situación, hay todo un panorama de desierto e incertidumbre, unos son desterrados y otros quedan en la más absoluta miseria y desamparo.

1. Tributos y empeño la clave de la economía internacional

El exilio correspondió a un tiempo largo, tiempo suficiente donde los deportados se vieron obligados a sobrevivir con estrategias adaptadas a una cultura diferente en su lingüística, en lo social, lo político, lo económico y lo religioso. Y, a pesar de todo, muchos no perdieron la fe de que Dios tenía para ellos algo grande, que lo sucedido era una lección con muchos aprendizajes y que lo importante era superar la prueba, pues Dios tenía el control de la historia; así, ellos recordaban las épocas del esplendor davídico y de la riqueza del sentido religioso; añoraban volver a su tierra y revivir esa época. Otros lograron adaptarse y en medio del esplendor de Babilonia² terminaron sirviendo al gobierno imperial y nunca regresaron a su tierra natal cuando tuvieron la oportunidad.

Los que quedaron en Judá tuvieron que soportar situaciones muy inhumanas. Así lo hace saber Neh 1,1-3:

El mes de diciembre del año veinte me encontraba yo en la fortaleza de Susa cuando llegó mi hermano Jananí con unos hombres de Judá. Les pregunté por los judíos que se habían librado del destierro. “Están en la provincia y por Jerusalén”, me respondieron. “Los que se libraron del destierro están en la provincia, **pasando grandes privaciones y humillaciones**. La muralla de Jerusalén está en ruinas y sus puertas consumidas por el fuego”.

¹ Juan Bautista Florez, Historia Deuteronomista, Módulo de Estudio .FUCLA. Ediciones Camino 2010, Págs. 17, 20, 58.

² Milton Schwantes, Sufrimiento y esperanza en el exilio. Historia y teología del pueblo de Dios en el siglo VI a.e.c. Colección Biblia, 26.



Los imperios no son eternos, y le llegó su momento a Babilonia, pues Ciro, el persa, en sus políticas expansionistas cambió toda la realidad del antiguo Cercano Oriente; él entró triunfante a Babilonia y dominó en el año 538; este será el imperio persa que por más de dos siglos dominó el mundo por medio de Ciro, de Darío I y de Artajerjes I y sus cortas dinastías.

Ciro hace proclamar un edicto en todo el imperio, iniciándose así el gran colonialismo como estrategia de sus políticas de dominio económico, experiencia por la que todos los pueblos han pasado.

Esd 1,2-4...

Así habla Ciro, rey de Persia: Yahvé, el Dios de los cielos, me ha dado todos los reinos de la tierra. Él me ha encargado que le edifique una Casa en Jerusalén, en Judá. Quien de entre vosotros pertenezca a su pueblo*, sea su Dios con él. Suba a Jerusalén, en Judá a edificar la Casa de Yahvé, Dios de Israel, el Dios que está en Jerusalén. A todo el resto* del pueblo, donde residan, que las gentes del lugar les ayuden proporcionándoles plata, oro, hacienda y ganado, así como ofrendas voluntarias para la Casa de Dios que está en Jerusalén.

No podemos ignorar que detrás de este edicto estaban las intenciones políticas y económicas de Ciro. Al ayudarles a regresar y reconstruir el templo y la ciudad, una vez organizados felizmente, se garantiza los tributos. Esta era una táctica aplicada a todos los pueblos dominados que pasaban a ser provincias del imperio; aparte de esto, ello para facilitar la gobernabilidad permitía la libertad religiosa de los pueblos cautivos por Babilonia y otros imperios del pasado; se dice incluso que llegó a hacer alianzas con la élite judía que había en Babilonia, y apoyaban el regreso de los exiliados. Todo tenía una clara intención de dominio y opresión, además del endeudamiento por los favores recibidos; algo así daba pie a dejar hasta la conciencia embargada o empeñada por las acciones del imperio de turno que dominaba desde Egipto hasta la India.

Al imperio persa manejaba las dos caras de la conveniencia: a veces muy bueno, a veces muy cruel; veían el territorio de Judá como un sitio estratégicamente importante que debía garantizar la seguridad en la frontera occidental, ya que se daban continuas rebeliones promovidas por la cercanía con Egipto, cuya grandeza del pasado no había terminado en el presente; incluso las mayores confrontaciones de dominio se dieron con Egipto y Grecia, que buscaba su expansión económica, por eso era muy importante mantener la fidelidad del pueblo judío permitiendo algunas autonomías locales en la dimensión religiosa y civil por parte de la élite reconocida por Judá. Esto hacía parte de las políticas económicas internacionales por conveniencias que manejaba Persia.

2. El endeudamiento por alimentos es el reflejo de la desigualdad social

El retorno de los desterrados y la reconstrucción de Judá, especialmente los muros y el templo en Jerusalén, trajeron consigo muchas dificultades, tensiones y conflictos sociales, debido a los intereses de parte y parte que en nada favorecían al pueblo sufriente, empobrecido y endeudado que había quedado; además, quienes regresaban venían con oro y plata (Esd 8,25-30), situación que desequilibraba las relaciones comerciales y, por ende, el mercado legal, pues se traía la mentalidad de la prosperidad, lo que significaba que los alimentos aumentaban de precio, se favorecía a los especuladores, se perdía el pequeño productor y el cultivador y había problemas con la tierra, que se perdía según la Ley. El templo representaba las posibilidades estatales tributarias; la Ley de Dios parecía que era la ley del rey, pues lo que se producía en abundancia es para ellos (Neh 9,36-37).



Teniendo claro este contexto de una realidad llena de problemas, producto de las desigualdades sociales, de las dificultades económicas, de la necesidad de reconstruir la identidad perdida, desde cada persona, mucho más importante que los muros, se escucha el clamor del pueblo especialmente el de las mujeres (Neh 5,1-5).

“Un gran clamor se suscitó entre la gente del pueblo y sus **mujeres** contra sus hermanos judíos”.

Había quienes decían: nosotros tenemos que dar **en prenda** nuestros hijos y nuestras hijas para obtener grano con que **comer y vivir**.

Este clamor del pueblo es la expresión de haberse perdido el Sedaqah³, enraizado en la experiencia tribal del pueblo de Israel.

Un pueblo que vive en equidad no necesita empeñarse o endeudarse por alimentos ni por nada que garantice lo básico para tener buena calidad de vida.

Esto no es un discurso, es una realidad. En la cotidianidad de las mujeres empobrecidas, explotadas y oprimidas se revela el Dios de la vida, el ser humano está llamado a vivir horizontes amplios de la dimensión existencial, el hombre y la mujer tienen derecho a la valoración de su corporeidad, integrar lo personal y lo público, lo particular y lo general, lo cotidiano y lo universal, sólo así se puede entender la hermandad de hijos e hijas de Dios, con igualdad de posibilidades en una tierra llena de riquezas naturales.

La voz de las mujeres que no eran dueñas de tierras, que estaban sintiendo el impacto de la falta de ingresos, mientras sus maridos se dedicaban a construir el muro, era la voz más consciente de la catástrofe, pues eran ellas las que sufrían la injusticia de acreedores que eran sus propios paisanos, que habían olvidado la ley que protegía al más débil (Dt 15,7). Ellas y ellos, que debían entregarse como una mercancía más, pasando a formar parte de las y los esclavos, como producto de la injusticia social.

Empeñar la vida es quedar atrapado sin los signos vitales que permitían rescatar y dignificar esa vida; las mujeres y los hombres levantan la voz y protestan porque ahí está el compromiso ético con el ser humano, que no puede quedar en palabras sino en acciones que liberan al sujeto históricamente oprimido. Se podría decir que estas mujeres de Neh 5,1-2, estaban promoviendo un movimiento político-ideológico para cambiar esta situación social, es decir estaba en juego la construcción del futuro colectivo, con una vida digna.

Oprime la élite de Judá, oprimen las élites de los pueblos vecinos que tiene sus pactos económicos con los gobernantes de turno de Judá, abusan los comerciantes; el pueblo debía hacer los aportes que garantizaran el sostenimiento de la casa de Dios, “el templo”. Todo esto era una exagerada carga tributaria para los pobres, que poco a poco fueron perdiendo todo.

3. Desabastecimiento, reflejo de los excedentes productos de la explotación

Habían otros que decían: nosotros tenemos que empeñar nuestros campos, nuestras viñas, y nuestras casas para conseguir grano en esta penuria.

Y otros decían: “tenemos que **pedir prestado** dinero a cuenta de nuestros campos y de nuestras viñas para el impuesto del rey.

³ Sedaqah, término que se traduce por justicia y responde a una circunstancia social de vigilancia y orientación para evitar que la tribu o el clan cayeran en disparidad, en ella está implícita una idea de plenitud, de vida feliz, donde la manutención de la gente estaba asegurada y cada persona prestaba un SERVICIO a la comunidad.



Quienes dominan y ejercen el poder imperial manejan los excedentes, producto de la explotación, y los acumulan, creando el desabastecimiento en el mercado y, por ende, la necesidad de que el pueblo se endeude o empeñe sus posesiones a cambio de alimentos, practicando así políticas económicas de crédito que dejaban grandes ganancias; esto permitía asegurar el desarrollo económico para continuar las políticas de expansión territorial y tener con que pagar a los funcionarios y al ejército que garantizaba su poderío y su triunfo en la guerra.

Este es el clamor de quien teniendo la tierra no la puede trabajar, porque hay intereses creados por el imperio de turno; éstos acumulan la producción, mientras el pueblo se muere de hambre.

Hoy, nuestros países emergentes⁴ de Latinoamérica dicen: nuestros campos y la producción agrícola están en riesgo y, por ende, nuestra alimentación, ya que se encuentran comprometidos como biomasa para los biocombustibles, pues cultivos como la caña de azúcar, el maíz, el sorgo, la yuca, la palma africana, la soya, la higuera, la jatropha curcas, la colza y otras palmas son utilizadas para producir etanol y aceites bio-diesel, convirtiéndose todo esto en agro-combustibles de primera y segunda generación, que ayudan al rendimiento de la gasolina, que se mezcla con el 10% de biocombustibles, afecta a los bosques nativos, el pulmón amazónico del mundo, las cuencas hidrográficas, el recalentamiento global por la contaminación, el desabastecimiento de la canasta familiar. La quinta parte de la población mundial, aproximadamente, está pasando hambre; hay guerras geopolíticas provocadas por los intereses de las transnacionales, debido a la necesidad de poseer los territorios para el cultivo de la materia prima de los biocombustibles. Los pueblos indígenas y afro que forman parte del pueblo campesino han sido desplazados, perdiendo así su tierra, su casa, su grupo familiar; otros han perdido su vida en medio del conflicto armado. La crisis no sólo se da en el campo y lo rural, sino en lo urbano; algunos, muchas veces, terminan trabajando la tierra para los grandes empresarios que tienen en condiciones de vulnerabilidad sus derechos, y en otros casos han quedado endeudados, embargados por los préstamos que, en su momento, hicieron a la banca, con intereses de nunca acabar.

Los excedentes del capital acumulado por las potencias petroleras, son los que prestan la banca, creando un flujo de capital-deuda para los países que solicitan préstamos, dándose así la deuda externa. Estos estados imperiales, dueños de estos mega-capitales, establecen leyes amarradas a las políticas macroeconómicas, consolidando el manejo imperial de una economía global del mega-mercado financiero, que deben cumplir los países endeudados que dependen de estas economías consolidadas y fuertes.

Estas políticas agrarias del agro-negocio nos recuerdan a Gn 41: "los sueños del Faraón", y Gn 47,13-21: "política agraria de José".

La producción y comercialización de agro-combustibles genera grandes ganancias que se quedan en la cadena de producción y de comercialización de las élites del capitalismo feroz y globalizado que manejan los hilos del poder mundial petrolero, automotriz, agrícola, y otras que se lucran con la bioenergía mientras el pueblo se sigue muriendo de hambre.

No se concibe que a través de la historia del desarrollo humano hasta el día de hoy se siga constatando la iniquidad, la miseria, la pobreza, las y los sin-derechos y las situaciones de vida infrahumanas como resultado de un desorden generado por el mismo ser

⁴ Antoine Van Agtmael, El Siglo de los Mercados Emergentes. Editorial Norma 2007.



humano que saca de su vida la ética de Dios, para posesionarse como dueño y señor de sus congéneres. Desconocer a Dios es caer en la animalidad, en la irracionalidad de las acciones que deshumanizan al otro y otra. Es seguir el esquema faraónico Ex 5,2: *¿Y quién es el Señor para que yo le obedezca?...*

Neh 5,1- 6, está denunciando una pirámide de poder, donde los que manejan el dinero ponen las condiciones, sin entender que la VIDA debe ser la motivación primera de la existencia en relación a otras y otros.

Este tipo de empeño que denuncia el pueblo empobrecido que no tiene nada que comer, lleva automáticamente a la muerte; se debe empeñar la vida cuando de servir a otros y otras se trata.

Todas estas incidencias políticas-económicas-religiosas que fortalecieron el poder de las elites de la clase dirigente de Judá, cuyo proyecto representaba los intereses del imperio persa, provocaron conflictos y tensiones entre los diferentes sectores sociales, en lo urbano, lo rural, el campesinado, los pobres y los ricos, situaciones sociales de violencia y despojo que abrían más la brechas entre ricos y empobrecidos. ¡Qué distantes estaban de Dt 15,1-10 ya que no hay el perdón de deudas para evitar la vida miserable del ser humano! ¡Qué pronto se ha olvidado el sentido y la razón de la hermandad! ¡Qué tan lejos estaban los sentimientos y las acciones de solidaridad para ayudar al más débil!

Nehemías no desmonta las políticas que originan la pobreza extrema, ni toca lo estructural, sino que se limita a dar soluciones muy superficiales, cuidando también sus intereses, que no son los mismos del pueblo oprimido. Él mismo tiene la tentación de hacer lo que han hecho otros en su lugar (Neh 10,38), pero el pueblo sigue en la lucha.

4. El clamor de los pueblos hoy

No deje de pensar en las mismas situaciones que hoy vive el pueblo pobre... perdón el pueblo empobrecido, especialmente el pueblo latinoamericano, a pesar de sus riquezas territoriales en fauna, flora, minería y otros, que hacen de nuestro continente un paraíso para las multinacionales y una desgracia para nosotros como pueblo impotente ante tanta corrupción, traición, negación, mentira, deslealtad, altos y excesivos impuestos para sostener una clase dirigente en su burocracia y un pueblo que sigue cada día peor. En un infame despojo, maltrato, persecución, desplazamientos forzados de nuestros indígenas y afro descendientes, se sigue viviendo situaciones de dolor y desesperanza, pero también, a pesar de esto, las acciones de resistencia que marcan los pueblos hoy en día son el reflejo de las mismas que sostuvieron nuestros ancestros y todos aquellos que fueron tomando conciencia de que la cuestión es de humanidad, porque todos los pueblos, y cada ser humano, tiene derecho a una economía vital, responsabilidad de todas y de todos.

El clamor del pueblo endeudado es el clamor de quien tiene hambre, es el reflejo de un trasfondo social muy delicado, realidad que lacera la vida del pueblo sufriente, que denuncia una sociedad hegemónica de antivalores donde se busca hacer la caridad desde la limosna, sin que se restituye nada; se han perdido los derechos, las tres cuartas partes de la población mundial vive en la pobreza; no se trata de inventar un montón de leyes para asistir a los pobres, pues esto significaría que la pobreza es una condición humana permanente e inevitable en la sociedad, se debe tomar conciencia de la responsabilidad de la provisión de las y los hermanos más necesitados, lo que no es asumido no es redimido.

Al continente americano le tocó recibir un mensaje de evangelización con categorías europeas e ideología occidental. Somos el producto de la catástrofe más inhumana registrada en la historia; con aquello de la conquista y la colonización se mató nuestra cultura





ancestral y se suplantó con otra cultura que vino a imponer miseria, tributo y limosna, cuando la realidad era otra. Hoy nos siguen tratando como de tercera categoría, nos miran para llevarse nuestras riquezas e impiden el buen vivir del pueblo latinoamericano. Cada día el pueblo tiene más necesidades que no se resuelven con pequeños subsidios de desempleo.

El egoísmo y la codicia han traído el caos y el desorden. Como consecuencia se han dado clases sociales donde el mayor poder económico logra negociar lo que es de un país, una localidad, una región. Por eso vemos a las multinacionales incluidas en el G-20. No se trata de dar de lo que sobra, sino de hacer justicia y respetar el derecho de los pueblos que se desangran con las políticas de los biocombustibles, cuya materia prima son los alimentos representativos de la canasta familiar; a eso le sumamos el TLC que sólo beneficia a las élites de grandes empresarios, donde no está representado el pueblo.

Cuando cada persona se da con lo que tiene, con lo que es, con lo que conoce, saliendo de sí mismo, siendo una luz de esperanza en medio de esta crisis de valores, se entiende como parte de un todo para hacer fuerte una organización que rompe las cadenas que atan a las cosas a la individualidad, y hacen posible lo comunitario que humaniza.

Debemos aprender a defender nuestros derechos sin olvidarnos de nuestras obligaciones. El pueblo jamás perderá el derecho de protestar y organizarse.

Gloria Gamboa
gloriagamboaf@yahoo.es



Suegra y nuera: ¿Compañeras?

Viudas y estrategas sobreviviendo al hambre (Rut)¹

Resumen

El artículo presenta los mecanismos de sobrevivencia para tiempos de hambre, usados con la creatividad femenina de dos mujeres, viudas y migrantes en Rut. Una amistad improbable entre suegra y nuera presenta la fuerza de la supervivencia de dos mujeres bíblicas, que, al contrario de los pares antagónicos normalmente encontrados en el texto bíblico, aparecen en complicidad y colaboración, demostrando que ninguna crisis alimentaria es vencida si los "opuestos" no están dispuestos a ser amigos.

Palabras claves: *Rut - mujeres - sobrevivencia - hambre - estrategias.*

Abstract

The essay shows survival strategies for times of famine, used with female creativity among two widows and migrant women in Ruth. A non-probable partnership between daughter-in-law and mother-in-law presents the strength of survival of two biblical women. In opposition with the antagonistic pairs normally found in biblical texts, these women appear in complicity and collaboration, teaching us that no crisis is overcome if the opposite sides do not learn to walk in partnership and collaboration.

Key-words: *Ruth - women - survival - famine - strategies.*

Hambre, peregrinación, éxodos, migraciones son temas afines en las Escrituras, en especial en el Primer Testamento. Palestina, una de las regiones más complejas del planeta, en términos de productividad agrícola, es rica en ejemplos. La depresión del Mar Muerto, con toda su desertificación y salinidad ocupando buena parte del territorio y el índice

¹ Soy deudora de varios autores para las conclusiones a las que llego en este artículo. Prefiero mencionarlos en esta introducción por el fructífero diálogo que establecí con ellos, y que me permitió las reflexiones que presento aquí: David ATKINSON, *A mensagem de Rute*. Trad. Yolanda Mirinda Krievina. São Paulo: ABU, 1991; Rebecca ALPERT, *Como pão no prato sagrado*. Uma leitura lésbico-feminista das Sagradas Escrituras e da tradição judaica. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2000; Geoffrey BULLL; *Love song in the harvest*. An interpretation of Ruth. Fort Washington: CLC, 1972; Benjamin DAVIDSON, *The analytical hebrew and chaldean lexicon*. Michigan: Zondervan, 1970; H. L. ELLISON, *Scripture Union Bible Study Books*. Joshua, Judges, Ruth, 1 & 2 Samuel. Michigan: Eedermans, 1966; Joyce W. EVERY-CLAYTON, *Em diálogo com a Bíblia: Rute*. Curitiba/Belo Horizonte: Encontro/Missão, 1993; Paul JOHNSON, *História dos Judeus*. Trad. Carlos Alberto Pavanelli. Rio de Janeiro: Imago, 1987; Nelson KIRST, Nelson KILPP, Milton SCHWANTES, Acir RAYMANN, Rudi ZIMMER, *Dicionário hebraico-português & aramaico português*. São Leopoldo: Sinodal, 1987; Carlos MESTERS, *Como ler o livro de Rute*. Pão, família, terra. São Paulo: Paulinas, 1991; Carlos MESTERS, *Rute*. Série Comentário Bíblico. Petrópolis/São Paulo/São Leopoldo: Vozes/ Imprensa Metodista/ Sinodal, 1989; Haroldo REIMER; Ivoni Richter REIMER, *Tempos de Graça*. O jubileu e as tradições jubilares na Bíblia. São Leopoldo/ São Paulo: CEBI/Sinodal/ Paulus, 1999; Ivoni RICHTER REIMER, *Contexto histórico do livro de Rute*. São Leopoldo, 1985 (Monografia de Conclusão de Curso de Teologia - Escola Superior de Teologia); Ivoni RICHTER REIMER. *Economia de Deus e diaconia: estratégias de esperança para o mundo (Mt 25,31-46)*. En: *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*. Petrópolis/São Leopoldo, n.39, p. 123-138, 2001; Ivoni RICHTER REIMER (org) *Economia no mundo bíblico: Enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI/Sinodal, 2006; STEINMANN, J. *O livro da consolação de Israel e os profetas da volta do exílio*. Trad. monjas da abadia de N. Sra. das Graças. São Paulo: Paulinas, 1979.

pluviométrico bajísimo de la región, hasta nuestros días, son desafíos constantes para sus habitantes.

Por tales motivos, el hambre es un tema recurrente en el Primer Testamento. Y aparece casi siempre como fruto de varios factores: migración, peregrinación y éxodos. Por los mismos factores, la región hoy alberga la más alta tecnología de irrigación y producción alimenticia existente, siendo exportadora de un alto grado de producción agrícola. Sus habitantes se reinventan para sobrevivir al hambre, presente allí desde los primigenios de la historia.

De la familia de Jacob, en Palestina, migra hacia Egipto un joven peregrino llamado José. Este migrante es un visionario, y desde sus primeras visiones, percibe situaciones sobre el futuro. Cuando el rey de Egipto tiene un sueño complejo sobre vacas gordas y vacas flacas, este José visionario es llamado para interpretarlo². Y por su interpretación el rey decide: este visionario debe ser mi gestor en tiempos de crisis. No vamos a profundizar aquí en el estudio sobre José, porque Esteban ya lo hace, sino que haremos un estudio sobre la planificación y economía doméstica en tiempos de hambre.

Llamaremos para nuestra conversación a tres viudas, conocidas por todos nosotros. Noemí, Orfa y Rut. El hambre en la tierra siempre fue un problema serio; y el hambre en la casa de las viudas es una situación gravísima.

Ellas enfrentan crisis como las nuestras, que amenazan diariamente la supervivencia: escasez de alimentos, falta de dinero, falta de tierra/casa, falta de empleo, muerte de miembros de la familia, edad avanzada y falta de productividad de los cuerpos, ya cansados de tanto sufrimiento. Un agotamiento de fuerzas, de emociones, pero no de esperanzas. Estas viudas nos muestran que, mientras haya vida, hay esperanza.

Sobre los orígenes de Rut

La autoría y datación del libro, a pesar de los debates con puntos de vista totalmente diferentes entre la tradición rabínica y la investigación histórica-social, nos lleva al período Pos-exílico. La novela de Rut es una respuesta de las mujeres extranjeras a los movimientos de expulsión de las esposas promovidas por Esdras y Nehemías (Ed 9 y 10).

Por cuenta del protagonismo femenino del libro, la posibilidad de que el libro de Rut haya sido escrito por mujeres campesinas es muy grande, como se acepta entre muchos investigadores. Es uno de los libros leídos en las fiestas judías³. Carlos Mester dice que la historia está “[...] muy bien contada, altamente poética, llena de sorpresas, de inicio a fin. Parece una historia inocente, una novela inventada para distraer al pueblo. Parece, ¡pero no lo es!”⁴. Los nombres escogidos para los personajes son urdidos y sus significados representan las funciones de los propios personajes en la novela: *Elimelec* (mi Dios es rey), *Noemí* (gracia o graciosa), *Mara* (amargura o amargosa), *Maalon* (enfermedad), *Quelion* (fragilidad), *Orfa* (costosa), *Rut* (amiga o saciada), *Booz* (por la fuerza) y *Obed* (siervo). Los ambientes de los acontecimientos están bien delimitados geográficamente, y la estructura de la narración muestra a los personajes siempre retornando al punto inicial y haciendo revisiones de su planeamiento. Probablemente el pueblo ya conocía buena parte del AT cuando fue escrita la novela de Rut. La narración comienza con la opresión y termina con la esperanza.

² Sobre el ciclo de José ver el artículo de Esteban ARIAS en esta edición de RIBLA.

³ Para profundizar más en este tema, ver Mercedes LOPES, O livro de Rute en RIBLA 52, pp. 88-100 y RIBLA 66 (en proceso) sobre Megillot.

⁴ MESTERS, Rute. Comentario Bíblico, p. 13.

El contexto histórico-social perceptible en Rut demuestra un tiempo de hambre, migración, pobreza y falta de esperanza para las viudas. El pueblo perdía sus propiedades, los parientes más ricos se excusaban de ayudar a los más pobres. Muerte, falta de futuro, sentimiento de culpa delante de Dios estaban también presentes. La sociedad era campesina, y la tierra era objeto de transacciones financieras, lo que estaba en contra de la Ley. Existía una élite dominante y una clase de empobrecidos, que eran esclavos o asalariados. El clan era la unidad básica para la sociedad, pero no funcionaba como se esperaba de él. Pese a que la Ley aseguraba ciertos derechos a los pobres, algunos de esos derechos (los esenciales) eran ignorados. La estructura política no evidenciaba la presencia de reyes, apenas de jueces. Las cuestiones eran decididas en el tribunal de los ancianos, en la puerta de la ciudad. La fe en Yahvé permeaba todo, y la teología de la retribución estaba también en circulación. Los problemas básicos eran la tierra, el pan y la familia. Este es el contexto presente también en Neh 5.

Compromiso de recomenzar

La familia de Elimelec salió de Belén a causa del hambre (Rut 1,1), y las viudas decidieron habitar en Belén nuevamente, porque el hambre había acabado (Rut 1,7). La mayor de ellas decidió: ¡es hora de volver a casa! Ella no obligó a sus nueras a acompañarla, pero de hecho estas mujeres se acostumbraron a ser compañeras. Los tiempos de dificultades unen a las personas menos probables como son nuera y suegra. Noemí hubiera preferido que ellas se quedaran, porque era más fácil rehacer la vida en la tierra propia, en vez de habitar en una tierra de gente que tenía problemas para lidiar con moabitas. Orfa siguió la sugerencia de Noemí, pero Rut no. Su nivel de compromiso era diferente. Entonces ella tomó su primera decisión (Rut 1,16-17): acompañaría a Noemí.

Rut renunció a mucho: ¡su rumbo (donde fueres), su casa y reposo (donde reposares), su nacionalidad (tu pueblo), su divinidad (tu Dios) y su sepultura (donde murieres)! En la antigüedad, las personas podían ser desheredadas simplemente por mudarse de ciudad, pero Rut estuvo dispuesta a cambiar de país. Esa era una renuncia radical. Ser sepultado junto a los familiares era como reunirse a su pueblo o descansar con sus padres (Cf. Gen 25,8 y 1Re 2,10). Con este gesto Rut escogió ser separada de su familia, dándoles la espalda a ellos. El nivel de renuncia de Rut fue, como mínimo, espantoso. Se comprometió con su suegra, una anciana viuda que nada tenía que ofrecerle a ella, a no ser más hambre, menos tierra, ningún marido y menos aún familia. Decisiones difíciles de tomar nos confrontan en momentos de crisis. Estas decisiones parecen marchitar nuestras pocas esperanzas en el futuro. ¿Cuántos de nosotros ya no tenemos alguien enfermo en la familia que depende de nuestro amparo total? ¿O por cualquier motivo tenemos que tomar decisiones radicales, por ejemplo, recomenzar la vida en una tierra distante?

¿Qué está a mi alcance ahora?

Ningún recomienzo es fácil. La situación de las viudas pobres en Belén es lastimosa. La vida no iba a mejorar por el sólo hecho de que ellas fueran a Belén. El escenario continuaba siendo muy crítico, al punto de que la ciudad entera se conmueve por causa de ellas (1,19). Es fácil imaginarnos la cantidad de vecinas curiosas que iban para conocer las pésimas novedades que vivían las viudas, y para preguntar desconsoladas que iban a hacer: “¿qué pasó con Elimelec?, ¿cómo así sus tres hombres murieron?, ¿de qué murieron?, ¿por qué ustedes cargan con esta moabita a todos lados?”. Para ayudar, poca gente aparece,

pero para murmurar... las personas se sienten atraídas por la desgracia ajena, como moscas sobre un cadáver. Todos eran curiosos, muy curiosos, pero ninguno se compadecía de las viudas. El grito de Noemí parece ser de indignación con aquel movimiento de contemplación pasiva de la desgracia de su vida: “¡No me llames Noemí! Llámenme Mara, porque el Todopoderoso me ha llenado de amargura” (1,20). Noemí se sentía castigada por Dios, con un futuro incierto. No había un brazo fuerte que pudiese generar recursos para alimentar a las dos viudas. Sólo había un montón de vecinas impertinentes, curiosas de la desgracia de Noemí, que machacaban la herida, haciendo sangrar aquello que ya estaba herido.

Rut, la amiga, se dio cuenta de que algo había que hacer. Ellas no podían estar a merced de las lenguas despiadadas de la aldea de Belén, que finalmente acabarían transformando aquel regreso en una auténtica pesadilla. Rut tomó, entonces, una segunda decisión: ser el brazo fuerte de Noemí. Después de todo, trabajar es siempre un remedio mejor que quedarse postrado. “Voy a recoger espigas; somos pobres y yo soy extranjera, ¡es nuestro derecho!” Espigar en los campos era un derecho de Noemí por ser pobre, pero era doble derecho para Rut, porque era pobre y extranjera (Lev 19,9ss y 23,22). Ella no se quedó esperando que la solución caiga del cielo. Con esperanza y con la bendición de su suegra fue a la acción (2,2).

Recomenzar la vida nunca es fácil, especialmente cuando el futuro parece tan oscuro y todo lo que tenemos es un montón de gente curiosa acerca de nuestra desgracia. ¿Qué se puede hacer cuando la fe parece débil y la victoria perdida? ¿Acomodarse? “Maldice a Dios y muere” La falta de perspectiva es un gran aliado para aumentar la crisis provocada por el hambre. Noemí, probablemente, estaba demasiado vieja para el trabajo pesado, pero Rut no, y ella lo sabía. Decidió usar su juventud como su aliada en el tema de la supervivencia. La fuerza estaba a su alcance, la ley a su disposición. ¿Postrarse? ¡Jamás! Mientras hay vida, hay esperanza.

Iniciativa que genera vida y bondad, atrae bondad

“Dios ayuda a los que se ayudan”, como dice el refrán popular. Es cierto que en los momentos de crisis nuestra autoestima no está en su mejor forma para empujarnos hacia adelante. Muchos de nosotros terminamos desesperados por el dinero que no hay, por la comida que se termina, por el armario que está vacío. ¡Pocos conseguimos recobrar el ánimo para hacer lo menos posible, y mucho menos elaborar soluciones creativas para el problema!

La fe de la moabita convertida a Yahvé parece ser mayor que la de la propia israelita Noemí. Noemí sabía de la existencia de familiares en el pueblo, pero su autoestima se vio afectada en gran medida, además, su estado de ánimo para buscar para ellos no era suficiente. Es probable que ningún pariente haya movido siquiera un dedo para apoyar a las dos viudas, a sabiendas de su desgracia. Es probable que ni siquiera hayan mostrado interés por conocer cómo estaban ellas, o si necesitaban alguna cosa; por lo menos el relato no muestra nada contrario. Noemí no tenía fuerzas para tener esperanza. Fue Rut quien tuvo esperanza en medio de las dudas. Su esperanza fue lo suficientemente fuerte como para cambiar el curso de las cosas.

El compromiso de la moabita con su suegra comenzó a ser famoso en todo el pueblo. Por estos caminos que Dios va guiando, ella comienza a espigar justamente en el campo del único pariente de Noemí que tenía un corazón misericordioso (2,3). La falta de expe-



riencia de Rut la hace trabajar por las dos, y eso impresionó a todos (2,6). Las personas de la aldea admiraban, e igualmente comentaban esto. Ahora no hay más desgracia para Noemí, pues la última noticia en la ciudad era la dedicación y bondad de Rut y eso iba de boca en boca en el pueblo hasta que llegó a oídos de Booz.

Él permitió cosechar a Rut allí; la protegió para que no tuviese que cosechar en otros campos (2,8); ordenó que se quedara con sus trabajadores (2,9) y que no sea molestada (2,22 y 23). Y si eso no fuera mucho, todavía ordenó a los trabajadores que facilitaran el trabajo de Rut y que le dieran las espigas más llenas con respecto al resto de los pobres (2,15 y 16). La fuerza de voluntad de Rut y su bondad conmovieron a Booz. Él, un pariente hasta ahora indiferente a la situación de las dos viudas, comenzó a darse cuenta que había algo de mucho valor en esta valiente mujer. Él, personalmente, la bendice: “El Señor recompense tu acción, generosa sea tu paga por parte del Señor Dios de Israel, bajo cuyas alas has venido a refugiarte” (2,11 y 12), pero no se involucra más que eso.

Los pobres no tenían tanto que cosechar. En general, cogían lo suficiente para la subsistencia de un día. Al día siguiente tenían que hacerlo todo de nuevo. Rut pasó todo el día inclinada, recogiendo espigas. Su columna debió haber quedado adolorida. Pero ella no fue derrotada, ni por el cansancio, ni por el desaliento, ni por la desesperación. Ahora tenía un buen problema que resolver: ¿cómo llevar todo aquel pero de vuelta a casa? Una arroba de espigas equivale a quince kilos; Rut había recogido tres veces más: Cuarenta y cinco kilos de alimento, comida para un buen tiempo, y no la cantidad exigua que mal alcanzaría para un solo día.

La sorpresa con la abundancia en un momento de escasez despertó a Noemí de su depresión. Con una mezcla de sentimientos, Noemí hizo muchas preguntas a Rut. Y la chica no desistió. Rut recogió en el campo semillas hasta el fin de la siega. El periodo de la recolección era de aproximadamente dos meses. El trabajo persistente de Rut proveyó a las dos viudas de alimento para unos cinco meses. Rut, la amiga, fue el brazo fuerte de Noemí. Su bondad generó pan, generó vida. Su actitud atenuó el peso de la situación sufrida de ambas, trajo ráfagas de esperanza durante casi medio año, meses en los cuales tuvieron pan, ¡tuvieron vida! Noemí planeó su retorno, sin embargo la situación llegó a ser desesperante. El recomienzo fue más difícil de lo que ella imaginó. Rut no se acomodó. ¡No se dejó vencer por la crisis alimentaria, bebiendo el veneno de la acomodación!

Planear: la postura de víctima no lleva a ningún adelanto

Es probable que la lealtad de Rut haya conmovido a Noemí a un nivel mucho más íntimo de lo que el texto bíblico nos permite percibir. ¿Cómo ignorar tanta dedicación? La gratitud llenó el corazón de Noemí. Ella no descansaría hasta que hubiese asegurado para Rut un futuro convincente. Resuelve ahora luchar por la chica. Sí, una mujer mayor, con todo el ingenio y la sabiduría de su vida anciana le da, pone toda esta percepción al servicio del bienestar de la otra. “Hija mía, hay que asegurarte una situación estable, para que vivas feliz” (3,1).

El plan de Noemí haría poner rojo a cualquier santo “profano” si tenemos en cuenta que este plan se consigna en un texto sagrado. Parece algo de TV. Booz era un pariente que tenía responsabilidades frente al clan. Pero, hasta ese entonces, lo único que había hecho era tratar a las viudas como recolectoras de espigas. En ningún momento tomó la iniciativa de protegerlas eficazmente. La gente espera generosidad de donde debería venir, pero que a menudo no viene. Hasta los más bondadosos tienen facilidad para acomodarse.



Noemí determinó: Rut armaría una escena comprometedora, escena que presionaría a Booz a tomar medidas. Pero Rut tenía todo que perder con la loca idea que Noemí había confabulado. Hay indicios en el texto hebreo de que, pese a que Noemí había recomendado que Rut se acueste junto a él durante la fiesta de la cosecha, para que Booz se vea comprometido con la escena, Rut apenas le descubrió los pies a Booz⁵. Si alguien hubiese sorprendido a ambos en esta escena, la buena reputación de Rut hubiese sido destruida. El plan de Noemí fue muy osado, pues Rut tenía mucho que perder si algo salía mal.

No queremos discutir si la solución ideada por Noemí era correcta o ética. Tampoco se puede utilizar el texto bíblico como una excusa para reproducir este propósito. Lo que nos llama la atención aquí es que, para sobrevivir en tiempos de hambruna, la viuda mayor ha puesto al servicio de las dos su experiencia de mujer vivida, de leer el carácter de las personas con los ojos que el tiempo le permitía tener. Noemí estaba en búsqueda de justicia, y ella recordó que entre sus ancestros, hubo el caso de un suegro que abandonó a su nuera en la ignominia, y la nuera tuvo que usar artificios comprometedores para hacerlo cumplir con sus obligaciones sociales (Gen 38).

Cuando la crisis de auto-compasión dejó de dominar a Noemí, ella comenzó a usar su experiencia en beneficio de ambas viudas. Nadie de la edad de Rut hubiese inventado una cosa tan asombrosa si no fuesen ideas usadas por una mujer mayor que estaba atrás de todo. Noemí trazó la estrategia. Antes Rut había tomado dos decisiones importantes, pero quien estableció el plan de acción para garantizar la vida fue la mujer con mayor experiencia. El hambre no puede minar la inteligencia y la creatividad que nos fue dada por Dios, el Creador. Cuando la esperanza flaquea, nuestra creatividad es una herramienta estratégica.

Noemí recompuso su dignidad y elaboró un plan que usase las circunstancias como aliadas para perpetuar la vida de ambas. Pero ninguna estrategia es realmente buena si no es puesta en acción. La bondad ajena es limitada, llega un momento en que, simplemente, deja de existir. Noemí, mujer experimentada, sabía de esto.

Por medio de la fuerza de voluntad de Rut, Noemí recuperó su capacidad de mirar hacia adelante, de ser visionaria. Elaboró una estrategia de efectos duraderos. Sólo consiguió hacer esto porque dejó de sentirse como una víctima y como una "pobre". Dejó de sentir pena por sí misma. Era pobre – ¡sí! Viuda – ¡también! Pero tenía experiencia, tenía perspicacia, sabía medir las consecuencias y las situaciones comprometedoras. Encima de este escenario construyó su plan.

Actuar: estrategia sin acción no resuelve la crisis

Rut hizo lo que Noemí le recomendó (3,6), pero al llegar allá, sobrepasó las orientaciones de Noemí y refinó con sutileza todo aquello. Cuando Booz se despertó, Rut no esperó a que él le dijese lo que tenía que hacer, tal como Noemí se lo había recomendado. Ella simplemente comprometió a Booz con palabras. Fue Rut quien orientó a Booz, sugiriéndole que él hiciera lo que las apariencias indicaban. La mejor traducción del hebreo

⁵ En el Antiguo Testamento es común encontrar la referencia a los pies como metáfora para el órgano reproductor masculino. Sobre esto se puede ahondar en Silvia SCHROER, O simbolismo do Corpo na Bíblia. São Paulo: Paulinas, 2003. Ver también MESTERS en: Para ler o livro de Rute, analizado en Osvaldo Luiz RIBEIRO en: Aos pés dele – um exercício exegético em Rt 3. Disponible en: <http://www.ouvirevento.pro.br/>.

sería: “tú extendiste tu manto sobre tu sierva, porque tú eres el que redime”, afirmando que el acto sexual ya se había consumado⁶.

Es intrigante que Booz, presionado por la apariencia de una relación sexual desaprobada por las costumbres familiares de su época, responda: “¡el Señor te bendice, hija mía!”. Esta segunda obra de caridad es mejor que la primera... no debes volver con las manos vacías a donde tu suegra...” (3,10 y 17). ¿Esta extranjera sedujo (¿o fue seducida?) a Booz, y él, aún habla de que ella es mucho más bondadosa de lo que él había creído? Solamente una actitud hace aflorar una bondad tan grande. Rut arriesgó, por cuenta propia, su buena reputación, ya famosa en el pueblo de Belén, únicamente para comprometer a Booz a una actitud que él debería haber tenido meses atrás, pero que hasta ese momento, por una acomodación que el texto bíblico no explica el porqué, él no ha ejercido por iniciativa propia.

Booz le informó que había otro rescatador, pero antes de resolver el asunto la mañana siguiente, convidó a Rut a pasar la noche con él, cosa que ella hizo. Antes del amanecer, Rut fue despedida por Booz con una gran medida de cebada (3,12-15). Booz llegó al portal de la ciudad justamente cuando el otro pariente pasaba. Él propuso la compra del campo de Noemí como rescate, lo que fue aceptado por el pariente, hasta el momento en que le fue revelado que la compra del campo se incrementaba con la adquisición de la esposa del fallecido, para mantener su nombre y su herencia. El pariente desistió del rescate y le concedió la responsabilidad para que lo haga Booz. Procediendo todo el reconocimiento legal para la oficialización del negocio, el pariente le entregó la sandalia (4,1-10).

Muchas veces tenemos algún plan osado. Aquel plan puede sacarnos de nuestra difícil situación. Pero el plan puede ser arriesgado, envolver incluso nuestra buena reputación. Frente a ese plan tenemos dos opciones: atrevernos con el plan y tener el valor de hacer realidad o simplemente nos escondemos, por miedo a arriesgarnos y quedar a merced de la vida que, en nuestros días, no es nada fácil. En estos momentos, el coraje es un elemento esencial.

Perpetuar: porque la vida continúa

Booz se casó con Rut, que concibió y tuvo un hijo. Las mujeres de Belén habían dicho a Noemí que el Señor no iba a permitir que ella se quedara sin rescate, y que al niño lo mantendría la vecindad. Noemí tomó al niño como a su hijo, y las vecinas le dieron el nombre de Obed (4,14-17). Booz, finalmente, pudo cumplir el plan de Noemí que buscaba garantizar a ambas viudas, casa/ tierra y pan.

¡En el post-exilio, cuando el problema de la tenencia de la tierra era una gran cuestión, es muy interesante que una extranjera, justamente una moabita, actuando en complicidad con una judía olvidada por los líderes, consiguiese impedir que la judía perdiera su herencia! Es precisamente la moabita la que hace el papel que los magistrados de Neh 5 deberían estar haciendo. Con apenas una actitud de coraje, Rut recuperó el campo, trajo un hombre a la familia, resolvió el problema del hambre de ambas - sustento, descendencia (heredero) para aseguraba la herencia de la familia y perpetuaba la descendencia, justamente en una... ¡genealogía! ¡Un golpe maestro de las dos mujeres, un judía y una moabita, la una nuera y la otra suegra!

⁶ El texto hebreo presenta tres cuestiones para la crítica textual dentro del mismo versículo, pero ninguna se refiere al verbo “*frs*” que se traduce por “extender o estirar” (la sábana o manto); estando en perfecto (QAL) debería ser traducido con seguridad como *tu extendiste*, en lugar de su imperativo – extiende. DAVISON, Benjamin. *The analytical hebrew*, p. 634 e KIRST, Op. Cit. p. 200. Mesters, *Como ler o livro de Rute*, p. 55. MESTERS, Rute, p. 46-48.



Rut no estaba luchando por sus derechos, sino que usaba sus derechos para socorrer la causa de la judía, ¡olvidada por sus hermanos! La solución encontrada fue aprovechar de la confusión en que los líderes estaban incurriendo en la aplicación de la ley del levirato, para promover el cumplimiento de la ley del rescate, justamente a través del casamiento con una moabita, lo que la otra ley prohibía. ¡Confusión en la corte, ventaja para los demandantes!

Booz sabía que había un pariente con primacía respecto a la cuestión del rescate, pero esa persona se escapó del compromiso cuando percibió que tenía que casarse con una moabita. No podemos culparlo, pues si él representa a uno de los respetables ciudadanos de Israel, una actitud tal iría contra su imagen y lo quemaría delante de sus compatriotas. Él era lo normal de la historia. En tiempos post-exílicos era normal escapar de una situación como aquella. Él no quería desobedecer la ley.

La confusión entre las dos leyes [levirato y rescate] provocaría la transgresión de otra ley, la ley contra la unión ilegal. Muchos comentarios moralistas culpan al hombre de estar apenas interesado en adquirir la tierra, en lugar de cumplir sus funciones familiares con el pariente más pobre. Si hay una tensión es porque la persona tenía razón y, de hecho, corría el riesgo de violar la ley en Deut 7. El proceso junto a la puerta necesita ser encarado como una disputa entre la ley y la legitimidad. Era algo serio en las circunstancias del post-exilio, y por el ritmo de las cosas se estaba volviendo cada vez más común. Con el testimonio de los ancianos es que Booz tuvo permiso para transgredir una ley, apoyado por otra ley. ¡Qué situación!

Hay muchas ironías presentes en la narración de Rut. Los/las autores/as de Rut eran personas observadores, con visión de conjunto; quién sabe y eran ancianos campesinos, que todavía conservaban sus funciones de contadores de historia en las ceremonias o eran oficiantes de la religiosidad popular. Hasta la forma como las leyes son confundidas en el relato muestra el dilema en que los líderes del post-exilio se encontraban, tratando de hacer cumplir ciertas leyes que ni ellos mismos tenían tiempo de conocer directamente. Los líderes estaban siendo atropellados por la propia ley que habían traído de Babilonia. Para aplicarla, incumplían con otras, y así sucesivamente.

Conclusión

Planes que traen resultados permanentes siempre son arriesgados. Para vencer el hambre es necesario tener coraje, coraje para recomenzar, para planear, para cumplir planes, para trazar estrategias y para reivindicar sus derechos.

La novela de Rut es un pequeño manual sobre cómo el pobre consigue extraer, como se dice en Brasil, "leche de la piedra". Su narración bien elaborada y con un final feliz, puede parecer hasta una ficción, cuando es comparada con la realidad de quien ya perdió todo y necesita recomenzar. Sin embargo, un análisis más cuidadoso nos muestra que no hay ficción en Rut. Hay sí, experiencias drásticas de personas que necesitan sobrevivir en un contexto de escasez y hambre.

Mujeres desamparadas que recomenzan la vida. Todo lo que ellas tenían a disposición era su voluntad de vivir, su esperanza, su creatividad. Rut perpetuó la bendición de Dios sobre su vida. Su historia nos sugiere como enfrentar las crisis. Reconocer que somos aliados de nosotros mismos, que podemos ser osados para planear, tener determinación para trabajar y podemos confiar en Dios que es justo, son los elementos básicos para perpetuar la vida.





Aliados, estos recursos ofrecen soluciones prácticas que no dependen de los gobernantes. Son soluciones a nuestro alcance, accesibles a nuestras manos, aquí y ahora. Son propuestas de liberación, escondidas dentro de nosotros. ¡Esta es la propuesta de Rut para tiempos de crisis! ¡Ella no nos deja depender de nadie, a no ser de nosotros mismos y de la fuerza que viene de Dios!

- Recomenzar siempre es difícil;
- Esperar por la bondad ajena no lleva a nadie a lugar alguno;
- ¿Auto compasión? ¡Nunca! ¿Postrarse? ¡Jamás!
- Dios ama al pobre y al hambriento, y su justicia va delante de nosotros;
- La bondad atrae bondad, pero la acomodación puede destruir a ambas;
- Planear genera estrategia y visión... depende de la experiencia;
- La falta de coraje impide nuestra acción y bloquea la solución;
- Perpetuar la vida requiere determinación.
- Planear + Actuar = Perpetuar. Plan más osado, riesgo mayor, pero con un futuro más largo.

“Caminando y cantando y siguiendo la canción
 Todos somos iguales, con los brazos dados o no
 En las escuelas, en las calles, campos, construcciones,
 Caminando y cantando y siguiendo la canción.
 (...)

Los amores en la mente, las flores en la tierra
 La certeza en el frente, la historia en la mano
 Caminando y cantando y siguiendo la canción
 ¡Aprender y enseñar una nueva lección! “

Ven, vamos, que aunque esperar no es saber,
 ¡Quien sabe hacer la hora, no espera ocurrir!

(Para no decir que no hablé de las flores - Geraldo Vandré)

Lilia Dias Marianno
 lilia.marianno@gmail.com



La mesa del banquete del reino

(Lc 13,22-17, 10)

Resumen

En este artículo analizamos la presencia del hambre y la comida, mesas y banquetes, en la segunda sección del camino de Jesús a Jerusalén, en el evangelio de Lucas. El análisis de la sección parte del contexto agro-alimentario rural galileo y urbano imperial romano en el s. I e.c. Se destacan en el análisis, junto al tema agro-alimentario, las relaciones nuevas que se proponen, tanto económicas como familiares, sociales, políticas y religiosas. Se concluye con una experiencia de organización cooperativa campesina en las serranías larenses (Venezuela), que intenta recoger lo mejor de la tradición judeo-cristiana de organización agro-alimentaria.

Abstract

In this article we analyze the presence of the hunger and the food, tables and banquets, in the second section of the way to Jesus to Jerusalem in Lucas's gospel. The analysis of the section leaves of the Galilean rural and the Roman imperial urban agriculture-alimentary context in the s. I e.c. In the analysis we put of relief, next to the agriculture-alimentary topic, the new relationships that intend, so much economic, as family, social, political and religious. We conclude relating an experience of organization cooperative peasant in the mountains larenses (Venezuela) that tries to pick up the best in the Judeo-Christian tradition of agriculture-alimentary organization.

Cuenta la señora Juana¹ que en la ciudad de Barquisimeto una amiga se extrañó al ir al Mercado de Hortalizas y ver a su esposo, que era chofer de autobús, barriendo el mercado. El señor le explicó que en el sistema de cooperativa del que es socio, todos deben rotarse por los distintos trabajos y responsabilidades, y todos reciben el mismo salario. Es una experiencia que cuenta con más de 30 años. Se trata de una cooperativa que organizaron los autobuseros cuando no encontraron respuestas para sus planteamientos sobre el transporte urbano y decidieron dedicar sus autobuses a traer productos de los campos cercanos para vender en un Mercado de Hortalizas Urbano. Hoy es la experiencia de este tipo más importante en Venezuela.

“No ha llegado la leche a la bodega de mi comunidad, y la semana pasada faltó el arroz –agrega la Sra. Petra. La propuesta de MERCAL impulsada por el gobierno actual, de alimentación subsidiada para los sectores populares ha sido muy buena, pero también ha tenido sus fallas. En la bodega de La Chata no siempre se consiguen los productos básicos para la alimentación diaria”.

¿Qué está pasando? Dicen que es la crisis mundial. La explicación maltusiana atribuye la crisis alimentaria al aumento creciente de la población, sin el crecimiento correspondiente en la producción de alimentos. Pero puede resultar ingenuo hablar de crisis con esta clave.

¹ Participante del taller bíblico popular “Gn 31 y agro-combustibles”, realizado en la ciudad de Los Teques en agosto 2009.



La palabra de los evangelios ilumina nuestra realidad y nuestro discurso sobre ella; podemos mirarnos en ese espejo. En este artículo se toma una sección del evangelio de Lucas (13,22-17,10), a partir de la cual –y desde el propio caminar de las comunidades– se desarrolla lo que sigue.

Latifundio y hambre en Galilea²

En el contexto de Jesús se planteaban grandes desafíos para los pobladores galileos, relacionados con la economía y los alimentos. Parecidas problemáticas sufrían los cristianos de las siguientes generaciones del s. I.

El imperio romano constituía una sociedad agraria, tipo genérico, caracterizada por la utilización de arados de hierro forjado, el aprovechamiento de la tracción animal y el uso de la rueda y la vela para el traslado de mercancías. Se caracterizaba, además, por el abismo que separaba a las clases altas de las bajas.

En tiempos de Jesús, la acumulación de capital en manos de unos pocos era tan grande que, cuenta Flavio Josefo (*Antigüedades Judías* 15,365), Herodes, por ejemplo, se había apoderado por medio de confiscaciones de una cantidad enorme de tierras (A.J. 17,307) y convertido en regadío un terreno de unos cuarenta y cinco kilómetros cuadrados, propiedad de su hermana Salomé. De ese terreno, Salomé percibía rentas de hasta sesenta talentos anuales (A.J. 17,321) o lo que es igual, el dinero equivalente a 360.000 jornales de un obrero agrícola. Herodes, por su parte, se había visto obligado a bajar los impuestos dos veces para evitar disturbios generales, dada la pobreza, el paro, la miseria y el hambre en que estaba sumida la inmensa mayoría de la población.

En la región de Palestina, las clases altas, el uno por ciento de la población, eran dueños de la mitad de las tierras, y los sacerdotes llegaron a poseer el quince por ciento de las tierras. En las clases bajas se contaban los campesinos, cuyas tres cuartas partes de cosechas estaban destinadas a mantener a las clases superiores; vivían justo al nivel de subsistencia, con apenas capacidad para sostener a su familia y a sus animales y pagar los pesados impuestos. Bastaba una simple sequía, unas deudas o una enfermedad, para ser desposeídos de sus tierras y convertirse en aparceros, colonos, jornaleros o incluso esclavos.

Se asistía, además, a un fuerte conflicto entre dos modelos político-económicos, uno de imposición romana, otro con raíces ancestrales en territorio palestino. La *política económica mayor* estaba caracterizada por la redistribución. En esta *economía de redistribución* hay un poder central fuerte, que concentra los bienes por medio de impuestos y tasas; existen también grandes depósitos o almacenes centrales, frecuentemente ligados a los templos (que también suelen hacer las veces de bancos, que atraen el dinero y custodian los recibos de las deudas), cuya distribución está en manos de los que detentan el poder. Por su misma naturaleza este sistema de redistribución implicaba una estrecha alianza de los herodianos, fuertes en Galilea, con la aristocracia sacerdotal del templo de Jerusalén. El templo de Jerusalén, como agente de redistribución, fue un medio de gran alcance para la

² RAFAEL AGUIRRE, "Aproximación actual al Jesús de la historia", www.iglesia.cl/especiales/mesbiblia2006/articulos/aproximacion.pdf; <http://personal.auna.com/iglesias/histo/histori.htm>; SANTIAGO GUIJARRO, "El Jesús histórico. La situación política y social de Galilea", <http://www.jesus.teologia.upsa.es/secciones.asp?codseccion=16>; K. C. HANSON, "The Galilean Fishing Economy and the Jesus Tradition", <http://www.kchanson.com/ARTICLES/fishing.html>. GODOY D, "Roma, Palestina y Galilea en el siglo I", *Ribla* 47 (2004), 47-52. TEÓFILO CABESTRERO, "Relevancia para América Latina de la figura de Jesús en los estudios de Crossan", <http://www.servicioskoinonia.org/relat/002.htm>. JESÚS PELÁEZ, "Jesús y el Reino. La parábola del rico y los graneros (Lc 12,13-40)". Universidad de Córdoba, RELAT, www.uca.edu.ni/koinonia/relat. JOSÉ RAFAEL RUZ VILLAMIL, "La igualdad: denario de la justicia de dios (Mt 20,1-16)", <http://www.adital.org.br> (Eclesialia).



explotación que amenazó los valores económicos antiguos con el empobrecimiento de la población campesina y el aumento de las tensiones entre las élites y las no-élites.

Por el contrario, en la antigüedad, los intercambios económicos en y entre aldeas estaban basados en la reciprocidad (intercambio por el regalo o el trueque). La mayor parte de la población era campesina, y la familia funcionó como una unidad productora y consumidora. Esto quiere decir que los parientes trabajaban normalmente en conjunto, y que los lazos de parentesco eran fundamentales para el gremio del comercio. La *economía de reciprocidad* es la propia de la familia, que funciona como una unidad de producción y consumo; se caracteriza por dar sin esperar nada a cambio, por la hospitalidad, por compartir la casa y la mesa, por ayudar a los enfermos y perdonar las deudas o pagar las que haya podido contraer alguno de sus miembros. Todo esto se inspiraba en el modelo utópico de la sociedad tribal.

Es sabido que la rebelión de los judíos contra Roma tuvo también un marcado aspecto de lucha contra las élites que oprimían económicamente y por eso, cuando los sublevados, en un primer momento, lograron imponerse y entraron en el Templo, se apresuraron a nombrar un nuevo sacerdote de línea legítima y de origen rural y destruyeron los recibos en que constaban las deudas contraídas con los grandes propietarios (Josefo, *Guerra II*, 427). Algo semejante hicieron las gentes galileas del campo cuando entraron en Séforis (Josefo, *Guerra II*, 646).

Esclavismo y hambre en la ciudad³

En las ciudades del imperio los pobres vivían en situación similar, sino peor. Las ciudades helenísticas estaban rodeadas por una sólida muralla. Dentro estaban, además de las casas de los ciudadanos, una plaza, y en torno a ella, los templos, edificios de gobierno, teatro, gimnasio y fuentes. Los romanos mantuvieron esta estructura. Pero en el s. I e.c. agregaron una o dos calles en cada ciudad, que se convirtieron en elegantes arterias con edificios fastuosos. La plaza se embelleció con puertas monumentales. Se construyeron acueductos. Los gimnasios se convirtieron en termas. Las ciudades fueron la columna vertebral, política y económica del imperio romano. Esta fue una época de restauración, con prosperidad para el imperio y más trabajo explotador para el pueblo. Augusto y Vespasiano reforzaron la urbanización.

Como en las ciudades griegas, también las romanas incluían los campos de los alrededores. El principal sustento de las ciudades era la agricultura. Con frecuencia los gobernantes eran latifundistas.

La administración romana de las ciudades transformó el estilo más democrático griego, al quedar controlada por un pequeño grupo de aristócratas. Libertos, forasteros o esclavos estaban excluidos de participar en el gobierno. Éstos, y también los propietarios, trabajadores artesanos, negociantes y mercaderes se organizaban en asociaciones.

La unidad de producción era la *casa-empresa* particular de las familias pudientes (bien fuera taller artesanal, empresa de comercio o transporte). Estas asociaciones desarrollaron un sistema de ayuda fundada en el sistema de patronazgo. El superior actuaba como benefactor del inferior, y el inferior rendía servicio y honor al de rango superior, estableciéndose unas redes de obligaciones y beneficios que impidieron la formación de una con-

³ KÖSTER H. *Introducción al Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1988, pp. 110-111; 114; 404-407; FOULKNES, I. "Los códigos de deberes domésticos" en *RIBLA* 55 (2006), pp. 42-43. DA SILVA, C. "Tolerancia en Tim..." en *RIBLA* 55 (2006), p. 82. MÍGUEZ, N. "La tercera generación y los esclavos", en *RIBLA* 55 (2006), p. 88.



ciencia de clase entre los grupos oprimidos. El cristianismo encontró sus miembros entre estos grupos. Y en su organización asociativa se inspiraron las posteriores estructuras eclesiales.

La sociedad romana era esclavista. Por lo menos un tercio de la población urbana eran esclavos. El esclavo formaba parte del último eslabón de la sociedad. Ser esclavo era no tener libertad sobre su propia voluntad y su cuerpo, ni sobre sus sentimientos ni su futuro. La atención personal a los dueños y a sus amigos, a menudo, incluía el servicio sexual. El esclavo era una persona sin identidad social.

Las grandes masas de esclavos viviendo las condiciones más opresivas estaban formadas por los trabajadores de minas, remeros de galeras y trabajadores de latifundios. En una situación degradante estaban los obligados a ciertos servicios personales: prostitutas, eunucos, aseadores públicos... Con más posibilidad de alcanzar su condición de libertos estaban los esclavos urbanos en talleres artesanos y mercados. Muchos de los esclavos estaban en las *casas-empresas* y órganos del gobierno, otros en casas de artesanos particulares y en posadas, realizando trabajos de alimentación, limpieza y trabajo textil. Más reconocidos eran otros servicios para las clases altas, tales como los pedagogos, médicos, cocineros, administradores... Pero ninguna de estas situaciones era ventajosa.

Considerando estas realidades, se comenzará la aproximación a la sección Lc 13,22-17,10, resaltando los pasajes referidos a la comida, el hambre y las relaciones sociales en las que se enmarcan.

3. El Reino transforma las relaciones.

Contexto, estructura y fuentes de Lc 13,22-17,10 (en el camino hacia Jerusalén)

Despotes, la palabra que usa Lucas para *dueño de casa* (Lc 12,39; 13,25; 14,21; 22,11) señala al responsable de un lugar de producción que incluye esclavos. Aunque el contexto primitivo para las parábolas de Jesús eran las aldeas campesinas de Galilea, en el texto final de Lucas se releen desde la ciudad. Se insinúa la transformación de los colonos y jornaleros de las grandes haciendas o latifundios, en esclavos de talleres domésticos.

El contexto final que se propone, por tanto, para la lectura de Lc 13,22-17,10 es el de comunidades galileas rurales desplazadas a los márgenes de la ciudad. Son comunidades que valoran sus raíces y su memoria de campesinado, y que viven la tensión interna con los nuevos modos de organización social de la ciudad y con los rasgos más marcados de helenización cultural.

En cuanto a la estructura y fuentes lucanas, en Lc 9,51 hay una clara ruptura en el relato de este evangelio. Se cumplen los días de su ascensión y Jesús se reafirma en la voluntad de ir a Jerusalén. El *relato del viaje* es muy propio de Lucas, es su parte más original, aunque utiliza la *Fuente de Dichos* (Q) como fuente importante en los capítulos que vamos a recorrer. Pero, en todo caso, Lucas enmarca los textos Q, asignándoles con frecuencia, en un ejercicio típicamente hermenéutico, nuevos sentidos. Las fuentes para esta unidad son exclusivamente la Fuente de Dichos (Q) y las propias de Lucas (L).

Las menciones de Jerusalén y del camino permiten dividir la narración del viaje en cuatro secciones: (1) 9,51-13,21; (2) 13,22-17,10; (3) 17,11-18,30; (4) 18,31-19,44⁴. El bloque Lc 13,22-17,10 es considerado por los exegetas como una unidad dentro del bloque mayor del

⁴ RICHARD, P. "El Evangelio de Lucas", *Ribla* 44 (2003), pp. 16-26; GUIJARRO S., *La buena noticia de Jesús*, Verbo Divino, Quito 1998, pp. 77-78, quien sitúa el final del viaje en Lc 19,28.



camino de Jesús a Jerusalén. La mención expresa de este camino en 13,22 y 17,11 es un indicio importante. Jesús, caminando por pueblos y ciudades hacia Jerusalén, es el punto de partida en 13,22⁵. Y de nuevo será esa la situación –de camino a Jerusalén– en 17,11. Si la primera sección del viaje puede leerse como la transformación de la historia (espacio y tiempo) por el Reino, Lucas no se queda ahí. En la segunda sección avanza en un sentido más relacional. No son sólo espacios –caminos, casas, cuerpos– o tiempos, privilegiados en la primera sección, se trata ahora de la transformación de los modos humanos (políticos, económicos, sociales, familiares y religiosos) de relacionarse. Todas estas relaciones son urgidas a transformarse.

3.1 Un nuevo señorío: para que los excluidos coman y beban en la mesa del Reino (El ámbito socio-político)

Los cuadros 13,22-35 y 17,1-10 constituyen la apertura y el cierre de la sección. Los términos *comer y beber* (13,26; 17,8) marcan la inclusión.

¿Quiénes son aquellos que pueden *comer y beber* en la mesa del Reino? En las categorías sociales de la época un siervo nunca podrá acceder a la mesa de su señor; pero no es así en el Reino de Dios. En los modos del Imperio Romano, y de todo Imperio, los pobres no pueden entrar al banquete y la puerta está cerrada para ellos. Pero en el Reino que Jesús proclama muchos que vienen de lejos –los excluidos– entran al banquete. Ninguno de ellos queda por fuera.

En el primer cuadro (13,22-35) se menciona claramente a unos primeros que son últimos y unos últimos que son primeros. Los pequeños son importantes. Los primeros que hablan y preguntan a Jesús se quedan por fuera; pero muchos de fuera son aceptados en la mesa del Reino. El relato de la puerta cerrada es una ironía de Jesús. Para los pobres, la puerta ha estado cerrada pero ahora, en el Reino de Dios, todos los excluidos estarán sentados a la mesa. Sólo el que se crea con puesto reservado quedará por fuera (13,23-30).

“La imagen de 13,28-29 es claramente la de Israel reunido para el banquete del Reino de Dios, imagen común de la restauración de Israel en el discurso de los profetas (Is 55,1; Jr 31,7-14)”⁶. Lo típico de esta profecía es “la exclusión de la élite, que estaría llorando y rechinado los dientes”. “El lamento profético en 13,34-35, al identificarlos explícitamente como la casa gobernante de Jerusalén, se aflige burlonamente por su futura desolación en el juicio de Dios debido a su renuencia a escuchar las repetidas advertencias de Dios”⁷.

En el cuadro final (17,1-10) es irónico el *relato del siervo inútil* (17,7-10), propio de Lc. El término *inútil* apuntna la ironía. ¿Cómo puede ser llamado así quien ha estado arando todo el día y de *ñapa* hace el trabajo de esclavo en la casa, según el pedido del amo?: “Cíñete para servirme, hasta que haya comido y bebido y después comerás y beberás tú”. En un bibliodrama realizado en las comunidades populares de Venezuela en torno a este pasaje, las experiencias que afloraban eran las de injusticia sufrida por las mujeres trabajadoras en

⁵ RICHARD, P., GEORGE, A. Y FLICHY, O., entre otros, consideran este bloque como la Segunda Etapa o Sección del viaje. “El Evangelio de Lucas”, *RIBLA* 44 (2003) pp. 20-24; *El evangelio según san Lucas*. Verbo Divino, Estella 1979, p. 28; *La obra de Lucas*, Verbo Divino, Estella 2003, p. 24, respectivamente. Se asume aquí la hipótesis de la fuente Q, la prioridad sinóptica de Mc y algunos de los aportes de la investigación acerca de Q. Para la distribución de las fuentes en esta unidad: RICHARD, *ibidem* pp. 20-24. Transcripción del documento hipotético en PIXLEY y VAAGE, “El Evangelio radical de Galilea: la fuente sinóptica Q”, *RIBLA* 22 (1996) pp. 157-160. Discusiones sobre el carácter profético de 13,28-35 + 14,16-35 en VAAGE, L. “El cristianismo galileo y el evangelio radical de Q”, *RIBLA* 22 (1996) pp. 92-93 y en HORSLEY, *Jesús y el Imperio*. Verbo Divino, Estella 2003, 101. Pp. 114-119.

⁶ HORSLEY, *Jesús y el imperio*, p. 116

⁷ *Ibidem* pp. 116-119 (ver las referencias a Am 5,2-3.16-17; 1Re 19; 18,17; Jr 26,7-23; Dt 32,11; Is 51,17-18; Sal 118; además de JOSEFO, *Guerra* 6, 300-309).



casas de familia ajenas. Y se ponía en entredicho el mensaje final de sumisión⁸. Tomando en cuenta estas perspectivas hermenéuticas, con sospecha incluida, el pasaje es posible leerlo desde dos contextos diferenciados. Según el más antiguo, los campesinos galileos, trabajadores rurales que habían perdido toda posibilidad de existencia autónoma y debían venderse como esclavos, serían los destinatarios del mensaje. Una segunda lectura nos situaría en el lugar de los esclavos residentes en las ciudades grecorromanas. En ambos casos, los amos los explotaban y minusvaloraban su trabajo, tratándolos de inútiles. Pero, ¡bien se aprovechaban de su utilidad! Ellos -campesinos y esclavos- entendieron que eso era justamente lo opuesto al Reino. En el Reino será la inclusión y el considerado señor se pondrá a servir a los siervos. Allí los excluidos de siempre podrán comer y beber, sin más explotación ni injusticia, tal como ya apunta Lc 13,28-29.

Con estos dos cuadros se da la clave para interpretar adecuadamente la sección en su conjunto. Los que siempre han comido y bebido, los amos -poder económico-, los hijos de Jerusalén -líderes religiosos- mal se verán para entrar al banquete del Reino. Los excluidos, esclavos y trabajadores campesinos, tendrán los primeros puestos en la mesa del Reino.

Comer y beber es privilegio exclusivo de señores e "hijos del Reino". En el modelo económico re-distributivo los siervos son los últimos y a quienes se ha cerrado las puertas. Se han quedado sin tierras propias y viven como esclavos jornaleros. En el discurso irónico de Jesús se invierten las cosas. A los hijos de Jerusalén se les cierran las puertas y los siervos comen primero que los señores. En el banquete del Reino caben todos los alejados: del norte, del sur, del este y del oeste.

3.2 Nuevas relaciones sociales, nueva familia en el Reino:

los pobres y su acceso a la comida-mesa (El ámbito socio-familiar)

Los cuadros segundo y sexto (Lc 14,1-24 y 16,14-31), giran en torno a los *ricos* (14,12; 16,19.21.22) y *pobres* (14,13.21; 16,20.22) y su acceso a la *mesa* (14,10; 16,21). El ambiente es el de la *casa* (14,1.23; 16,27), donde se celebra una *recepción* (14,13), *cena* (14,12.16.17.24), *comida* (14,12), *boda* (14,8; 16,18) o *fiesta* (16,19). Allí están los *fariseos* (14,1.3; 16,14) y ante ellos se plantean las nuevas relaciones en el *Reino de Dios* (14,15; 16,16).

El cuestionamiento sobre el modelo familiar patriarcal se acentúa en estos cuadros. ¿Quién es el hermano? La visión de familia exclusiva y excluyente imperial greco-romana de las ciudades (neoliberal, diríamos hoy) está minando las tradiciones de la familia amplia israelita. La familia tradicional israelita aseguraba tierra y comida para todos. Jesús denuncia la visión reducida del rico que sólo considera a sus cinco hermanos (16,18), y cuestiona a aquellos que sólo invitan a sus cenas a vecinos y hermanos (14,12). Hay otro modo de ser hermanos. Es el modo del Reino, en cuyo banquete son los pobres los recibidos.

En este segundo cuadro se establecen los criterios del Reino de Dios: los primeros serán últimos y los últimos primeros; el que se humilla será ensalzado y que se ensalza será humillado (14,11; ver 13,30). El tema del *comer pan* o de la *cena* enlaza con la parábola de Lázaro, a quien se priva de pan.

A partir de aquí comienza una serie de parábolas (la de los invitados al banquete, la del hijo pródigo, la del administrador y la del rico y Lázaro) en las que el tema de la comida y la justicia son fundamentales.

⁸ El bibliograma se realizó en el encuentro citado en la nota 1. Se agruparon por parejas, un amo y un siervo (hombres y mujeres, indistintamente). Se leyó Lc 17,7-10. La pareja decidió qué personaje representaría cada quién. Luego se compartieron experiencias, sentimientos y reflexiones.



En la de los invitados al banquete (Lc 14,16-24), los primeros invitados rechazan la invitación, porque se lo impiden sus bienes o propiedades, ya sea la compra de un campo, de cinco yuntas de bueyes o por haberse casado, esto es, disfrutar de su mujer, considerada por estos hombres como propiedad del marido.

Un “gran banquete” evoca imágenes de la élite poderosa y rica. En efecto, los comensales invitados resultan ser hombres ricos que, en abierto contraste con los jornaleros, han comprado terrenos adicionales, multiplican yugos y bueyes para ararlos... Los ricos invitados rechazan asistir al banquete, de ahí que “pobres, mancos, ciegos y paralíticos” sean convidados⁹.

En el cuadro sexto (Lc 16,19-31), la parábola del rico y Lázaro habla de un hombre sumamente rico y de un pobre extremo que no puede comer ni siquiera las migajas que caen de la mesa del rico. Sabemos del rico que banqueteara todos los días espléndidamente; y también sabemos de un pobre, Lázaro, que habría querido *llenarse el estómago* (16,21) con lo que caía de la mesa del rico.

Así se ilustran con claridad los criterios del Reino señalados anteriormente. Lázaro fue último y humillado. Termina siendo ensalzado junto al padre Abraham. Y el rico, que es primero en celebrar fiestas, es humillado y dejado fuera de la mesa del Reino.

Por estar echado en el portal de la casa y no en las afueras de la ciudad, sería de esperar que el pobre entrase a la casa del rico para comer al menos las sobras del banquete o que el rico saliese para encontrarse y remediar su necesidad. Sin embargo, ambos mueren sin que se produzca el encuentro. La puerta no llega a abrirse nunca¹⁰.

Se hace aquí explícita la injusticia. Se ilustra y denuncia plásticamente el problema del hambre. No se debe a la carencia de bienes sino a la ceguera y la exclusión, a la indiferencia ante el otro que está tan cerca: en el propio portal.

Buena responsabilidad la tiene el modelo familiar de organización. La casa familia patriarcal greco-romana sólo crea diferencias y exclusiones, expropiaciones y hambre para muchos que han dejado de ser hermanos. Se sueña con la casa-familia pre-israelita, comunidad de alianza, en la que extranjeros, huérfanos y viudas son acogidos como parte integrante de ella.

Hay banquetes en torno a Jesús. Lo invitan. Y Jesús se sitúa proféticamente, ocupa el lugar de los últimos, junto al umbral de la casa, junto a Lázaro, junto a la mujer amorosa que ha perfumado sus pies (Lc 7,36-50).

3.3 Nueva economía: los bienes para la solidaridad (El ámbito económico)

Los cuadros tercero y quinto (14,25-35 y 16,1-13), presentan las parábolas del hombre que va a edificar, del rey que va a pelear y del administrador de lo injusto.

Los temas del hambre y de la tierra no parecen nombrados explícitamente, pero las resonancias económicas son evidentes. Batallas y construcciones son inversiones macroeconómicas que hacen prosperar a los más ricos, y dejan al pueblo en la miseria. Se hacen muchos cálculos, pero no se toman en cuenta las consecuencias que tiene para el pueblo (14,25-35).

Aceite y trigo son productos de exportación que ocasionan riquezas para unos, pero grandes injusticias para otros: desempleo y hambre (16,1-13).

⁹ HORSLEY, *Jesús y el imperio*, p. 119.

¹⁰ JESÚS PELÁEZ. “Jesús y el Reino”.



El planteamiento del texto evangélico cobra gran vigencia en nuestro contexto de neoliberalismo globalizado.

La utopía del actual sistema de economía global es idolátrica cuando el sistema se considera a sí mismo como un absoluto por encima de la vida humana y natural. El mercado, al transformarse en finalidad última, decide sobre la vida y sobre la muerte de toda la humanidad como algo sobrenatural... La consecuencia de esta cosificación es la liquidación del ser humano como sujeto.

Una alternativa poscapitalista requiere, primero que nada, revertir esta relación de medio fin para poner la economía al servicio de la vida misma... Las alternativas que puedan plantearse no podrán formularse pasando por alto a la economía: se encuentran entre el llamado libre juego del mercado y la planificación centralizada... Una real alternativa... consistirá en una mediación entre el mercado y la planificación donde el mercado esté subordinado a la planificación, de tal manera que la economía misma se oriente a la plenitud de vida misma de la ciudadanía mundial...

En la misma medida que la implementación de alternativas neokeynesianas se dificulte, se vislumbrará más viable la utopía poscapitalista donde se invierta la racionalidad económica en función de la vida misma.... Formular esa vía significa entrar en la nueva utopía¹¹.

3.4 Jesús, el hijo pródigo. La conversión del padre a la solidaridad (El ámbito religioso)

La sección central se encuentra en Lc 15. El *hambre* (15,14.17) es el centro del capítulo y, por tanto, de la sección. Sólo aquí aparece este término, y constituye el punto más alto de lo narrado. Es el hambre del pueblo lo que está en consideración. El hambre de los pobres. El hambre de los últimos.

Padre-hijo es el binomio que más se repite en la unidad, como si se quisiera poner de relieve las relaciones causales entre unas relaciones familiares desbaratadas y egoístas y el hambre; como si se quisiera resaltar que la realidad del hambre se nutre en un modelo económico y familiar en el que padre e hijo han perdido sus raíces israelitas, y en las que los hijos se han vuelto jornaleros del imperio.

El pan de 15,17 remite a la sección 2ª en la que el pan se come en casa de los fariseos, de modo excluyente. Los siervos (15,22.29) mantienen la referencia al conflicto social en el relato, pues vinculan al padre con todos los señores y ricos del resto de las secciones.

Algunos términos propios de Lc (no presentes en la Fuente de Dichos Q 13,22-17,10) se concentran en este capítulo: hambre, bienes (15,12.13), comer con (15,2), vida (15,12.30), matar (15,23.27.29.30)... Y están relacionados entre ellos: hambre-comer con, vida-matar, bienes. ¿Para qué son los bienes, parece decirnos el evangelista? ¿Para el hambre o para comer con? ¿Para la vida o para la muerte?

El hijo menor

No es aventurado pensar en Jesús como el hijo pródigo. De Jesús dicen los fariseos: *Anda con los pecadores y come con ellos*. Del pródigo dice el hijo mayor: *malgasta sus bienes con prostitutas*. El hijo pródigo-Jesús se ha ido con publicanos y pecadores, a otro país lejano, el de los excluidos, el de las mujeres de mala vida (ellas y los publicanos serán primeros en el reino: Mt 21,31), un país donde el hijo no acapara los bienes, sino que los comparte; eso es ser pródigo (para los poderosos compartir es derrochar, malgastar: Lc 15,13; ver 15,1-2).

¹¹ TABLADA, C. Y DIERCKXSENS, W., *Guerra Global, El perro y la rana*, Caracas 2006, pp. 245-246.





En situación de hambruna, el hijo (Jesús-el pueblo pobre) sufre el poder de los paganos, propietarios de cochinos (15,15-16), poder económico asociado a los romanos (la referencia a los *cochinos* = *legión romana*, se hace también en Mc 5). El dueño de los cochinos es ciudadano (15,15), poder pagano, poder romano, poder económico que explota al pueblo hasta dejarlo incluso sin el mínimo alimento necesario.

El último recurso es entregarse al poder de los escribas, al poder religioso, someterse a su ideología, como un sumiso trabajador, entregarse al “Padre” -de la teología tradicional y de la parábola-, patriarca bendecido por Dios y lleno de propiedades: tierras, becerros y cabritos. El hijo pródigo se aleja del padre, así como Jesús toma distancia del modelo de religiosidad centralizado en el templo de Jerusalén. El hijo menor (Jesús) se aleja del padre que explota a los siervos para enriquecerse, con un modelo económico que ha olvidado por completo las tradiciones tribales del antiguo Israel.

El hijo menor hizo camino, como Jesús que lo hace hacia Jerusalén. Jesús, el galileo, se apartó a un país lejano (a la misma Galilea, con sus tradiciones propias que la hacen cercana incluso territorialmente a los paganos). El hijo menor es lejano para el padre y el hijo mayor que no están dispuestos a ver la realidad que tienen ante sus ojos; como será lejano el pobre Lázaro para el rico, cuando lo tiene en el umbral de su casa.

Los campesinos galileos al escuchar hablar de este país lejano (15,13) al que el hijo se dirige, seguramente esbozarían una sonrisa (o reírían a carcajadas), comprendiendo que se trataba de su propia tierra.

El hijo mayor, que acusa al menor de “comerse la vida” del padre “con prostitutas” (15,30), difamando a su hermano con esa interpretación peculiar de su derroche de liberalidad (15,13), puede estar representando a los encargados –administradores- de haciendas y tierras, a los clientes fieles al imperio romano que nunca los traicionarían en caso de insurrección.

La conversión del Padre

A diferencia de las parábolas previas de Lc 15 (de la oveja y las monedas perdidas), el padre no busca al hijo. Espera que vuelva al redil, “a la religión tradicional” de escribas y fariseos.

Al final, también el padre hará camino, saldrá de la *casa* -entendida al modo del imperio- para encontrarse con el hijo (15,20). Es el camino de la conversión. De ahí a la solidaridad del banquete festivo sólo hay un paso (15,23-24). Cuando el hijo menor pide que lo traten como a jornalero desenmascara el proceder del padre. Es una frase crítica frente al maltrato que el padre-señor causa a los trabajadores¹². El hijo sabe cómo se trata a los jornaleros: él ha pasado por eso; ha visto el sufrimiento del pueblo, como el Dios del éxodo. El padre aún no lo había visto. Sólo quien pasa por el sufrimiento del pueblo puede estar cercano a él. El padre se da cuenta –comienza a hacer camino- que la acogida sincera del hijo supone la transformación de las relaciones de explotación con sus trabajadores. ¡Y el padre se convierte! Mata el ternero gordo *para todos*. Es la fiesta de la solidaridad.

El padre aprende del hijo menor y también él “malgasta sus bienes” en un compartir solidario. Por eso es capaz de matar el animal cebado. El ha tratado a sus hijos como a jornaleros, y a los jornaleros como a esclavos; pero ahora se hace la fiesta de la solidaridad.

¹² Tal vez es por eso que algunos manuscritos censuran la frase del v. 21: “trátame como a uno de tus jornaleros”. La dejan, pero sólo como pensamiento del hijo (v.19). La eliminan en cuanto supone la denuncia frontal, cara a cara, del actuar injusto del padre.





Lo contrario al rico del c. 16 que hace una fiesta de exclusión, en la que no cabe el pobre Lázaro¹³.

4. Comunidades autosustentables, sin exclusiones

En los textos estudiados se descubre una realidad vinculada a lo que se ha denominado *crisis alimentaria*, caracterizada por los siguientes rasgos:

- Hay hambre. Mención explícita hecha en Lc 15, cuando el hijo no tiene posibilidad ni de comer las algarrobas con que se alimentan los cochinos. Situación de miseria y mendicidad reflejada por el pobre Lázaro, quien no recibía ni las migajas de comida. Ambos, hijo menor y Lázaro, no tienen con qué llenar los estómagos.
- Hay alimentos. Abundan las mesas en torno a las que se reúnen a comer y beber. Hay fiestas y banquetes. Hay derroche. La parábola de Lázaro es elocuente en este sentido. El rico banqueteaba y vestía lujosamente. No se trata de una ensoñación de Jesús, sino ilustración plástica de lo que se vivía en la corte herodiana, y entre los gobernantes de las ciudades del imperio romano.
- Hay un sistema de exclusión y diferencias que se expresa en los modos de comer. Lázaro es excluido, el siervo es relegado a comer más tarde, otros son enviados a los últimos lugares...
- Hay, en los textos lucanos, una clara denuncia profética, en los lamentos sobre los dirigentes de la ciudad (13,34), en voz de Abrahán (16,25-31), en la inversión de situaciones planteadas (los primeros serán últimos en el banquete, los invitados primeros no serán recibidos...), etc.
- Hay, finalmente, una propuesta alternativa: el banquete del Reino, al que de todas las diásporas llegarán junto a los patriarcas; el seno de Abraham ofrecido a los pobres... Queda la pregunta por el alcance práctico y transformador de esta propuesta simbólica en las comunidades lucanas.

El análisis de esta unidad lucana, contextualizada finalmente en la ciudad grecorromana, no hace sino reforzar las conclusiones que Horsley ha sacado mediante el análisis de los textos producidos por las comunidades originarias galileas de Mc y Q. Las comunidades lucanas no hicieron sino situarse en la estela de Jesús.

Jesús asumió que Dios había dado la tierra a las familias con un derecho inalienable como base para vivir. En la tradición de la alianza israelita encontró una inagotable reserva de enseñanzas destinadas a que las familias fueran económica y socialmente viables, como miembros de sus comunidades rurales y manteniendo relaciones socio-económicas igualitarias.

Jesús invitó al pueblo a asumir el control de sus propias vidas mediante una revolución social. En lugar de injuriarse unos a otros a causa de la pobreza que les invadía, podían instaurar la ayuda mutua para restablecer la asistencia entre ellos. Lejos de imitar las prácticas explotadoras de los ricos, debían renovar su compromiso con los principios de justicia de la alianza. En vez de imitar los modelos imperiales, quienes pretendieran el liderazgo debían hacerse esclavos de los otros.

En unas circunstancias de pobreza lacerante e impotencia virtual, Jesús y sus seguidores encontraron indispensable luchar por la práctica de esos valores y principios de justicia, cooperación y solidaridad. El orden imperial estaba vigente. Jesús, sin embargo, llamaba a la

¹³ Sobre el poder patriarcal y la resistencia a él en esta parábola, es importante el artículo desde la hermenéutica gay de MUSS-KOPE, A. "El hijo pródigo y los hombres gays", *Ribla* 56 (2007), pp. 100-109.



gente a tomar el control y a reconstruir su propia vida comunitaria con la esperanza de que el orden imperial estaba condenado por Dios¹⁴.

5. Bojó: banquete de los pobres. Una experiencia

Una expresión actual de esta alternatividad del banquete del Reino, histórica y transformadora, sin lugar a dudas se vislumbra en la experiencia de Cooperativa de Producción Agrícola en Bojó. Bojó es un caserío de Sanare, Estado Lara, en Venezuela. La cooperativa tiene 35 años. Unos 20 socios trabajan en forma comunitaria. El evangelio sirve de inspiración, dimensión que se ve impulsada por los "hermanitos del evangelio" que viven allí.

La experiencia de Bojó presenta rasgos similares a los de la sociedad tribal pre-israelita o los de la comunidad de alianza utópica promovida por Jesús de Nazaret:

- *Igualdad.* Todos los socios de la cooperativa ganan igual. Ninguno es gerente. Todos hacen el trabajo más humilde o físicamente más duro, por ejemplo agacharse para desmontar o cosechar el cebollín arrancándolo a mano. La coordinación es rotatoria: cada quien la hace durante 15 días y todos pasan por esta coordinación. Las decisiones se toman en común, en reunión de todos. Estas reuniones son muy importantes. La gran vecindad encuentra gran semejanza con la sociedad tribal: no se trata de terratenientes que emplean obreros, sino que todos los miembros trabajan en situación de igualdad y las ganancias las comparten también en partes iguales.
- *Ecología.* Se respeta a la madre naturaleza produciendo según métodos naturales. Se evitan los abonos e insecticidas químicos que destruyen el suelo y la salud de los usuarios. Utilizan abono natural producido ahí mismo con el método de lombricultura o conseguido en lugares cercanos (estiércol de animales, conchas de arroz). Se controlan las plagas y enfermedades buscando el equilibrio de la misma naturaleza. Así los trabajadores y consumidores viven más sanos.
- *Formación.* Existe un proceso de formación para los integrantes de la cooperativa. El comité de formación es muy activo: fomenta talleres, aprovecha visitas, promueve el apoyo de las universidades e intercambios con otras organizaciones. Es una formación en la que la teoría está íntimamente ligada a la práctica. Crece, al mismo tiempo, la conciencia acerca del funcionamiento de esta sociedad, dominada por multinacionales, más preocupadas de su rápido enriquecimiento que de la vida de los pueblos. Así se tiene un conocimiento del peligro que representan los transgénicos, las consecuencias del uso de los cultivos para producir etanol, que agotan los suelos sin alimentar a la población, la intensiva producción de soya destinada a la exportación, sin considerar las necesidades alimenticias y laborales de la población local...
- *Comercialización.* Escapan de los grandes monopolios, mediante la alianza con el movimiento cooperativo local, con organización de ferias de hortalizas y facilitando que los mismos productores participen en el control de las ventas. Esta organización sirve de modelo a otros grupos para una forma más comunitaria de organización. Es una muestra de lo que puede hacerse a partir de las

¹⁴ HORSLEY, Jesús y el imperio, pp. 162-163.



bases, sin dominio piramidal. El gobierno y las instituciones se aprecian y están allí como facilitadores, para orientar, pero no para dominar ni imponer.

Es una experiencia entre muchas otras, que nos hacen ver que la crisis actual no es tanto carencia, sino desigualdad distributiva. “Una economía comunitaria, estructurada por los esquemas primitivos, atendida a patrones igualitarios o casi igualitarios de distribución, ha dado siempre muestras de estar en condiciones de sostenerse”¹⁵.

No es, por tanto, un problema demográfico, sino político y económico. Varios son los retos que estas experiencias y el evangelio nos plantean hoy:

- Sustentabilidad alimentaria para todos.
- Fortalecimiento de las estructuras comunitarias rurales.
- Sustitución de la agricultura industrial por explotaciones reducidas manejadas por la base.
- Producción y consumo de alimentos sanos, sin sustancias tóxicas.
- Derecho a vivir en comunidades locales respetuosas.
- Trabajo en condiciones dignas e igualitarias para hombres y mujeres¹⁶.

Estos son algunos de los retos importantes de los cristianos y de la humanidad en esta hora presente. Con ellos estamos comprometidos. Con Dios acompañando nuestras luchas.

Didier Hayraud
Cuatricentenario – Petare
Caracas – Venezuela
didierpuente@hotmail.com

Tomás Martínez Sancho
El Cristo – La Macarena Sur
Los Teques – Venezuela
htmartinez@gmail.com

¹⁵ TABLADA, C. Y DIERCKXSENS, W. *Guerra Global. Resistencia mundial y alternativa*. El Perro y la Rana – Ruth. Caracas 2006, p. 216.

¹⁶ La misma obra, p. 224.



Terratenientes y hambre en las parábolas

Resumen

En estos tiempos de auge de los TLC en América Latina y el Caribe cobran vigencia las realidades del despojo y acumulación de tierra en pocas manos (terratenientes – latifundio) y el hambre que envuelve paradójicamente a mayorías de poblaciones que son excluidas de las posibilidades a una alimentación sana y suficiente para su desarrollo integral. Preocupa al capital transnacional apoderarse de la tierra para implantar los monocultivos comerciales con destino al abastecimiento de biocombustibles de las máquinas y los carros, mientras los estómagos humanos se quedan vacíos. Mientras esto se hace incontenible, desde el reverso de la historia, somos llamados y llamadas a hacer una relectura bíblica y teológica de esta dramática realidad que vivimos por cuenta de los voraces intereses económicos sobre la tierra y los alimentos. Este artículo intenta ser una aproximación a esta realidad que enfrentaron las primeras comunidades cristianas, cuyos testimonios quedaron plasmados en las parábolas de Jesús.

Abstract

In these boom times of TLCs in Latin America and the Caribbean come to life the realities of dispossession and accumulation of land in few hands (landowners - large estate) and hunger paradoxically involving majorities of populations that are excluded from the scope of a healthy and sufficient food for their overall development. Concerned at transnational capital seize land to implement commercial monocultures bound to supply bio-fuels machines and cars, while human stomachs are empty. While this is overwhelming, from the other side of history, we are called to do a re-reading of the biblical and theological reality we live dramatic account of the voracious economic interests over land and food. This article intended an approximation to the reality that faced the early Christian communities, whose testimonies were shaped in the parables of Jesus.

1. A modo de introducción

Cuando fui invitado a colaborar con este artículo para RIBLA me sobrevino una especie de empatía con la temática del campo y de la realidad cotidiana que cada vez golpea más al pueblo campesino, indígena y afrodescendiente de Colombia, América Latina y el Caribe. Por mi sensibilidad con la hermenéutica bíblica y la teología campesina, en cuyos procesos ha discurrido mi quehacer bíblico y teológico en los últimos veinte años, acepté gustoso el desafío de incursionar en las páginas del Nuevo Testamento (parábolas de Jesús) en esta perspectiva del voraz acaparamiento de la tierra por parte de los terratenientes y la consiguiente consecuencia del hambre para vastos sectores de la sociedad rural y urbana de nuestros pueblos.

No podemos perder de vista el contexto vital (*Sitz im Leben*), tanto de los evangelios sinópticos como de la realidad desde donde interpretamos las parábolas hoy, agobiada por el latifundio terrateniente y la crisis del hambre que constituye una de las más escandalosas paradojas del siglo XXI. De cierto que en el horizonte neo-testamentario no encontramos tan explícitamente a los terratenientes como en algunos textos de la patrística, a los que aludiremos en este estudio. Sin embargo, ello no quiere decir que no estuviesen pre-



sentes en los evangelios y que no aparezcan en las parábolas, pues los podemos encontrar en varias de ellas, relacionados con situaciones extremas de hambre y de escasez de alimentos, como puede verse en el Evangelio de Marcos y en la perspectiva económica de Mateo¹.

2. Contextos de hambre y concentración de tierras hoy

El punto que marca un cambio de rumbo en mi experiencia personal, aunque no vinculado directamente con el hambre, sí tiene relación con un terrateniente que me amenazó de muerte y que provocó mi desplazamiento del campo en 1986. Dejando mi familia en una madrugada, llegué a una región de fincas y haciendas cafeteras a trabajar como jornalero, con tal de proveer un mínimo de sustento. Allí viví en carne propia la situación de ser jornalero, experiencia que subyace a los estudios bíblicos de las parábolas de Jesús que he llevado a cabo en mis estudios académicos².

En el pueblo de mi región natal, un domingo parecía no ser domingo. Era 22 de julio de 2012 y en la mañana, mientras tomaba lo que aquí llaman un perico (café con leche), un señor de uno de los negocios legendarios me habló de la situación que vive el campesinado de esta región donde nací. La crisis del campo colombiano es aterradora, pues ya no hay quien trabaje ni cultive la tierra. Los campesinos se van del campo porque aquí no hay futuro, ya que sus productos no alcanzan precios justos en el mercado. Mientras tanto, en el pueblo proliferan los pequeños negocios que compiten por las migajas que se reparten en este no-futuro. El pequeño comerciante se puso a hablar de las ventajas que traerá el TLC. Yo lo entendí hasta un cierto punto, pero cuando habló del TLC, como buena noticia, me fue muy difícil entenderle de ahí para adelante. Su negocio ya no es el mismo de hace unos años, y no lo será más mientras a este pueblo empiecen a llegar las prolongaciones en pequeño de los grandes supermercados y centros comerciales. Y mientras el hambre siga arrojando a las familias y comunidades campesinas que ya no salen a este pueblo un día domingo.

Quizás la realidad colombiana revele uno de los más altos índices de concentración de la tierra en América Latina, gracias a la para-reforma agraria que se llevó a cabo en los últimos 10 años, donde los pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos mestizos perdieron más de 5 millones de hectáreas de tierra y pusieron la más elevada cifra de desplazamiento forzado, más de 4 millones de personas. Los terratenientes crearon las estructuras paramilitares (escuadrones de la muerte), con el apoyo y la complicidad de importantes instituciones del Estado tanto públicas como privadas. Y el narcotráfico, que logró permear la institucionalidad de ese mismo Estado, en asocio con paramilitares, concentró mucho más la tierra en pocas manos. También la insurgencia, que abandonó sus ideales de lucha política de años atrás, entró a poner su cuota de responsabilidad en el despojo de la tierra y en el desplazamiento masivo a las ciudades.

Julio Silva Colmenares, en su obra "Los Verdaderos Dueños del País", señala: "El fenómeno observado durante los últimos lustros es de consolidación de la gran propiedad terrateniente y las haciendas medianas y grandes..."³. Teórica y sociológicamente convie-

¹ Leif E. Vaage, "Jesús-economista en el Evangelio de Mateo", en *Ribla* No. 27. Quito: RECU, 1997

² Pueden consultarse mis tesis de bachillerato y licenciatura en Ciencias Bíblicas, aprobadas por la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL). También puede verse el estudio de la parábola del sembrador en mi reciente publicación (Cañaverall Orozco, Anibal. *Andar en el encanto de la Palabra. Diálogo de saberes en Artífices, Entradas, Llaves y Claves*. Editor CEDEBI. Bogotá: Ediciones Ántropos Ltda., 2012, pp. 171-226).

³ Julio Silva Colmenares, *Los Verdaderos Dueños del País*, Sexta Edición, Bogotá: Editorial Colombia Nueva, 1981, p. 232.





ne interpretar la categoría «terrateniente», aunque en este artículo no tenemos tal pretensión. Sin embargo, no podemos perder de vista la estrecha cercanía de otra categoría, sin la que el poderío del sector terrateniente no podría extender los tentáculos y lograr el sometimiento, la dominación y la explotación de numerosos sectores indígenas, afrodescendientes y campesinos. Se trata de la hacienda, de donde proviene el término “hacendado”, título con el que también se denomina al terrateniente. La hacienda latinoamericana, y también la caribeña, es abordada en un estudio de José Bengoa⁴, de necesaria recomendación para comprender el desarrollo del modo de producción capitalista. Bengoa señala que el “sistema de hacienda es la estructura dominante en la agricultura de casi todos los países de América Latina”...

3. Terratenientes en las parábolas de Jesús

Cuando nos acercamos a las parábolas del campo, trayendo de antemano las interpretaciones que históricamente se han alojado en lo más profundo de nuestras conciencias, difícilmente podemos mirar críticamente a los terratenientes, pues se nos esfuman por entre las enmarañadas alegorías que los ocultan, o los revisten hasta de una inusitada y escandalosa divinidad. Eso quiere decir que se asemejan al Dios de Jesús o a personajes de una ejemplarizante bondad y justicia (Mt 20,1-16). ¿Cómo seguirles el rastro en pasajes como la parábola del sembrador (Mc 4,1-9), el rico confiado (Lc 12,16-21), los trabajadores de la viña (Mt 20,1-16), los viñadores homicidas (Mc 12,1-9), la parábola de los talentos (Mt 25,14-30), el juicio final (Mt 25,31-). La alusión a otros textos no inscritos en el género de parábolas obedece al criterio de integralidad en la Sagrada Escritura, donde cobra valor la intertextualidad y la vecindad. Por ello, la realidad del hambre la hallamos más explícita en textos como la multiplicación de los panes (Mc 6,30-44; 8,1-10), en la parábola del Hijo pródigo (Lc 15,16) y el pasaje del rico Epulón y Lázaro (Lc 16,21).

Después de hacer grandes esfuerzos en la investigación por encontrar un término griego para el vocablo “terrateniente”, lo que pude hallar es que etimológicamente la palabra proviene del latín (*terra* = “tierra”) y (*tenens* = “que tiene”), como quien dice, terrateniente es el que tiene mucha tierra. Descartada la existencia de un vocablo griego, lo que sí es cierto es que en los tiempos de Jesús había una clase de ricos que concentraban la propiedad de las tierras. Bruce J. Malina, en su obra “El mundo social de Jesús y los evangelios” se refiere a que en los tiempos de Jesús los habitantes de Palestina constituían una sociedad tradicional de campesinos. Y agrega: “En tales sociedades siempre existen terratenientes extremadamente ricos que facilitan tierras (y otros artículos como aperos y semillas) a quienes no las tienen...”⁵. En el mismo sentido, podemos leer de José Antonio Pagola: “Estos grandes terratenientes vivían de ordinario en las ciudades, por lo que arrendaban sus tierras a los campesinos del lugar y las vigilaban por medio de administradores que actuaban en su nombre”⁶. Igualmente, Néstor Míguez se refiere a estos personajes en uno de sus artículos en RIBLA⁷. También muchos otros autores aluden a la presencia de terratenientes en el Nuevo Testamento, cuyas referencias ubicaremos en su debido momento. Pero el texto de la patrística nos viene bien referirlo en este momento. San Juan Crisóstomo dice:

⁴ José Bengoa, *La hacienda latinoamericana*, Quito: Ediciones CIESE, 1978.

⁵ Bruce J. Malina, *El mundo social de Jesús y los evangelios*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2002, pp. 183-184.

⁶ José Antonio Pagola, *Jesús Aproximación histórica*. Madrid: PPC, Editorial y Distribuidora, SA Impresores, 2007, p. 23.

⁷ Ver Míguez, Néstor. “Contexto sociocultural de Palestina” en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, No. 22, 1996, pp. 23-24.





“Pero ¿podría haber hombres más injustos (que los terratenientes, que extraen del suelo su riqueza)? Cuando consideramos el modo en que estos se comportan con la gente pobre y miserable de los campos... En efecto, a unas personas que están obligadas a padecer hambre y a verse atormentadas durante toda la vida, les imponen aún unos impuestos desorbitados, los someten a fatigosos trabajos y los usan como asnos y mulos, más aún como piedras; no les conceden el mínimo reposo y, sin tener en cuenta si la tierra produce o no, lo cogen absolutamente todo y no tienen ninguna indulgencia con ellos. ¿Existe acaso algo más digno de misericordia que esas personas que se han afanado durante todo el invierno, que han sido consumidas por el frío, la lluvia y las vigilias, y ahora se encuentran con las manos vacías, y, encima, cargadas de deudas, cuando tiemblan y se estremecen, más que por el hambre y el fracaso, por los tormentos del administrador, las citaciones a juicio, el encarcelamiento, la rendición de cuentas, el pago del canon del arriendo, los despiadados requerimientos? ¿Quién puede contar los negocios que se hacen con ellos, todas las ventajas que se obtienen de ellos? Con su trabajo y sudor se llenan los graneros y las bodegas, sin permitirles a ellos la posibilidad de coger, aunque sólo sea un poco; almacenan [los terratenientes] toda la cosecha en sus arcas, y les dan a cambio una cantidad irrisoria”⁸.

Nuestro acercamiento a las parábolas de Jesús cuenta con el horizonte de la anterior relectura de la patrística que, como vemos, condensa las dos dimensiones del tema de este artículo: los terratenientes y el hambre. La parábola del sembrador, en la versión de Marcos (4,1-9), denominada “Parábola de la tierra”⁹, pone de manifiesto el asunto de la tierra, pues el sembrador que va sembrando de terreno en terreno (la orilla del camino, entre las piedras y entre los espinos) representa la situación de un campesinado que ha sido despojado de la tierra buena y no le ha quedado otra alternativa que sembrar en las tierras improductivas, en una agricultura de mera sobrevivencia. Las interpretaciones de la parábola no reparan en esta realidad y pasan de largo para centrarse en la semilla que cae en la tierra buena y rinde hasta el ciento por uno. Tales interpretaciones encuentran asiento al lado de los terratenientes, pues eran estos los que tenían las tierras buenas y los que lograban, a punta de jornaleros, obtener cosechas de máximo rendimiento, en una agricultura extensiva y comercial, como bien puede verse en el texto de san Juan Crisóstomo.

Otra perspectiva de interpretación tendría que leer críticamente, es decir, entre líneas, este texto de la parábola del sembrador. “Debido a la miseria económica, los agricultores se veían obligados a moverse hasta las tierras inclinadas y espinosas por la clase opresora, tenían que cultivar en tierras no productivas e inhóspitas para su sobrevivencia”¹⁰. De ese modo, la “parábola del sembrador refleja no solamente la condición de la tierra sino también las condiciones sociales y políticas injustas a las que eran sometidos los agricultores”¹¹. Por ello, tras la imagen de la semilla que cae en tierra buena, y que rinde el treinta, el sesenta y hasta el cien por uno, hay que leer la realidad del latifundio en Galilea y el hambre que esto ocasionaba para el pueblo campesino que sembraba en las tierras poco productivas.

Dirijamos la atención sobre la parábola de los trabajadores de la viña en Mt 20,1-16. La interpretación que ha predominado en las iglesias es la de ver al señor de la viña como Dios, que hace la justicia divina al igualar el pago de los trabajadores que contrató en diferentes turnos y que hace uso del derecho para despedir al trabajador que le hizo el recla-

⁸ Ekkehard W. Stegemann y Wolfgang Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo*. Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 2001, p. 132.

⁹ V. J. John, *The Ecological Vision of Jesus: Nature in the Parables of Mark* (Thiruvalla: CSS-BTTBPSA, 2002), pp. 185-186.

¹⁰ V. J. John, *The Ecological Vision of Jesus: Nature in the Parables of Mark* (Thiruvalla: CSS-BTTBPSA, 2002), p. 193.

¹¹ John, *The Ecological Vision of Jesus*, 193, 206.





mo y la protesta. Ante esa perspectiva no cabe otra interpretación, pues el mismo texto legitima que las cosas funcionan bien así. Sin embargo, podría levantarse la sospecha, atrevida y osada, de desnudar al revestido señor de la viña en su condición de terrateniente, que es poseedor de una viña que demanda una amplia contratación de jornaleros, ajustada a los cánones del derecho romano y amparado por las leyes para hacer con lo suyo lo que le viniera en gana, incluso expulsar al trabajador que levantó la protesta. Realidades como el hambre, la explotación, el maltrato y la exclusión de los jornaleros que no aceptan el proceder del señor terrateniente, pasan desapercibidas ante la alegorización de la parábola que nos asemeja al Dios de Jesús a este señor y patrón que explota su viña a punta de jornaleros, con lo que sus riquezas aumentaban. A la luz de una reconstrucción del contexto socio-histórico de textos como el de san Juan Crisóstomo y de estudios críticos que, por fortuna hoy tenemos, podemos bajar del pedestal divino a este señor donde la tradición eclesial lo ha encaramado como el Dios de Jesús.

En uno de mis estudios bíblicos en la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), escribí a modo de título: "Justicia en entredicho: la historia de un despido". Se trataba de una aproximación diferente a la parábola, pues la justicia acá se ubicaba en la óptica de cómo era comprendida en el Imperio Romano (amparada por el derecho) y no como era planteada por Jesús. A uno no le cabe en la cabeza, y mucho menos en el corazón, al Dios de Jesús defendiendo un salario mínimo legal, poseedor de inmensas viñas, codeándose con los terratenientes de la época, contratando jornaleros y despidiendo a los que reclamaban un derecho por su trabajo de todo un día. Ciertamente, la parábola ha sido interpretada a favor de los hacendados y terratenientes que, bíblica y teológicamente ven justificadas sus maneras de proceder.

Páginas más adelante nos encontramos con otra perla de texto: La parábola de los talentos (Mt 25,14-30). Un texto de pura economía del más alto nivel, pero nefastamente interpretado como los dones y cualidades que Dios ha dado a la humanidad. Como es de esperarse, el hombre-señor es identificado con Dios. Los dos primeros siervos son presentados como los modelos a seguir e imitar. Y el tercer siervo, el que tuvo miedo y enterró el talento en la tierra, y que después denuncia al señor como el que siega donde no sembró y recoge donde no esparció (v. 24), es presentado como el mal ejemplo a seguir. Tal interpretación resulta bien cómoda para las iglesias que disfrutaban de buenas relaciones con los poderes económicos, capitalistas, terratenientes y neoliberales de hoy, porque esa manera de interpretar la parábola refuerza y justifica el proceder de quienes se enriquecen a costa de la usura, la explotación, la injusticia, el sudor y la vida del pueblo campesino y urbano. Pero también esa perspectiva es acogida y celebrada por las iglesias neo-pentecostales que se inscriben dentro de la teología de la prosperidad.

La narración de la parábola corresponde a un tratado de cómo funcionaba la economía en el Imperio Romano, donde el hombre (término usado por el narrador y por el tercer siervo) es retratado como un poderoso terrateniente que, paradójicamente resulta comparándosele con el Dios de Jesús. Los siervos que le sirven incondicionalmente y que le llaman señor (vv. 20,22), no son ningunos pintados en la pared, pues tienen la capacidad de negociar con los talentos y conseguir el doble de ganancia. Hay que preguntarse: ¿cómo se obtenían tan jugosas ganancias? No se descarta la idea de que el comercio estaba íntimamente relacionado con la agricultura y, por supuesto, tenía que ver con hambre y con terratenientes.

La denuncia del tercer siervo, quien a diferencia de los dos anteriores, también llama al señor como 'señor' (v. 24) y como aporta los elementos sorprendidos en la parábola, vale



decir los puntos detonantes para el sistema económico. Éste se sostiene sobre la capacidad de siervos negociantes que rentan el ciento por ciento de ganancias y que participan de las prebendas que concede el señor, a costa del empobrecimiento, la usura y la explotación que recae sobre el pueblo campesino y urbano de las provincias romanas. Inesperada y escandalosa resultaba para el sistema económico la conducta de un siervo, del que se esperaba su fidelidad al sistema y al señor, ponerse a caminar en contravía de esos mandatos. Leif E. Vaage, refiere que no se trataba de falta de capacidad del siervo, “sino de una forma de resistencia. Se negó a colaborar con el sistema explotador...”¹². El siervo confiesa la realidad del miedo y las razones que tuvo para cavar en la tierra y esconder el talento. La poderosa moneda, al ser enterrada, quedó neutralizada para generar el ciclo de la ganancia usurera y especulativa. Perdió su poder simbólico y no produjo ni la más mínima ganancia para el terrateniente y su sistema.

Sospechando sobre lo acontecido, quizás el siervo invirtió el talento en la agricultura de subsistencia, donde no produjo ganancia, pero pudo haber estado al servicio de quitar el hambre a muchas familias, pues un talento, según el aporte de José Ignacio González Faus, equivalía a diez mil denarios (diez mil salarios de un día)¹³, los cuales representaban la posibilidad de satisfacer la necesidad de quitar el hambre. El señor va tras la ganancia de su dinero, pero no le importa los medios como ésta pueda ser obtenida. Siquiera los intereses por haberlo puesto en manos de los banqueros, pero ni eso hizo aquel siervo. Obviamente su atrevimiento fue descomunal, y el señor descargó sobre él toda la represión del sistema. Le despojó del talento y de lo poco que tenía y le echó fuera, al lugar de la muerte. ¿Cómo es posible llegar a identificar esta práctica con el Reino de Dios y a este señor con el Dios de Jesús?

4. El hambre en los evangelios sinópticos

Abordaremos esta temática del hambre desde una perspectiva más amplia e inclusiva, si atendemos al hecho de que Mateo es el evangelista que plantea la perspectiva económica, cuya cima la encontramos en el juicio definitivo (25,31-46). Marcos, nos abre un horizonte más político, donde el hambre y la necesidad de proveer el alimento representan una de sus líneas transversales. Lucas, por su parte, orienta una perspectiva más social, donde el hambre aparece explícita en algunas parábolas. Dispongámonos a transitar por las vías de los evangelios sinópticos al encuentro con la realidad del hambre.

La búsqueda del término griego para hambre en Mateo, aparece ya en 4,2 en la forma verbal de indicativo aoristo activo en 3ª. persona del singular (“Después de ayunar cuarenta días y cuarenta noches, sintió hambre”). En una perspectiva espiritualista, el sentir hambre se desconecta de la realidad material y física y pierde su sentido real histórico. Jesús sintió hambre, necesidad de comer, porque no era un ser solamente angelical o espiritual. La segunda aparición del término ocurre en el Sermón de la Montaña, en las Bienaventuranzas¹⁴, precedida del término “Dichosos” (“Dichosos los hambrientos y sedientos de justicia”). El hambre, en este contexto programático de Mateo, aparece relacionada con la sed de justicia, por lo que si hay hambre es que hay injusticia. Y, además, no se puede olvidar que eran los tiempos de la pax romana. Desde la perspectiva histórica, Rol Reichert

¹² Leif E. Vaage, “Jesús-economista en el Evangelio de Mateo”. *Ribla* No. 27. Quito: RECU, 1997, p. 127.

¹³ José Ignacio González Faus, *Jesús y los ricos de su tiempo*. Bogotá: Indo-American Press Service – Editores, 1990, p. 18.

¹⁴ Verbo participio presente activo, nominativo, masculino plural.



señala: “El emperador Tiberio solía decir: «Todos los gobernadores se enriquecen de manera ilegal durante el período de su mandato...»”¹⁵.

En 12,3 volvemos a encontrar la expresión “tuvo hambre”, referida al rey David. Se trata de la misma expresión verbal de 4,2, en un contexto más inclusivo (los acompañantes de David) y transgresor (porque comieron los panes sagrados destinados exclusivamente a los sacerdotes). Indudablemente que el texto cumbre sobre el hambre en Mateo lo encontramos en 25,31-46 (El juicio de las naciones), donde aparece en cuatro veces (vv. 35.37.42.44). La referencia al hambre está en primera persona del singular y es la primera de seis situaciones (hambre, sed, forastero, desnudo, enfermo y prisionero) por las que se juzgará a las naciones. La respuesta de los justos, según la versión del Interlineal Griego-Español es: “Señor, ¿cuándo te vimos pasando hambre y te alimentamos...?”. Nuevamente, como en la bienaventuranza, el hambre está relacionada con la justicia, en cuanto responden los justos, pero también con la maldición (injusticia). El término en griego, usado para quienes no practicaron la justicia es: malditos.

Acerca de Marcos y su perspectiva política, el hambre está asociada con el hecho de comer, y comer hasta saciarse (1,6; 2,16.26; 3,20; 5,43; 6,31.36-37.42; 7,2-5; 7,28; 8,1-2.8; 11,14). A diferencia de Mateo que se refiere al hambre, Marcos apunta por la acción de comer. El término “hambre”, en la búsqueda realizada, aparece en 2,25 y 11,12, referido al hambre que sintió David y sus compañeros, y al hambre que sintió Jesús ante la higuera estéril. Como puede apreciarse, el texto central de esta temática en Marcos se ubica en el capítulo 6,30-44, donde la multitud que lo seguía estaba como ovejas sin pastor (v. 34). La enseñanza de Jesús, en lo concreto, se detiene en la necesidad de comer y en la organización para lograrlo (elemento político), que se relaciona con el Proyecto Tribal en el Antiguo Testamento. Los discípulos se muestran insensibles frente a la necesidad de comer que tiene la gente y optan por el proyecto del Imperio, por la manera como éste resuelve la situación de hambre: que vayan y compren para sí mismos¹⁶.

Lucas, por su parte, abre el asunto del hambre en el texto del Magnificat (1,53), con un impresionante contraste (“Colmó de bienes a los hambrientos y a los ricos despidió sin nada”). Hambrientos y ricos (hambre y riqueza) representan un hilo conductor en la perspectiva social de Lucas. En 4,2, Jesús no come nada en el desierto y al cabo de cuarenta días sintió hambre. Aparte de las referencias al hambre en Marcos y Mateo, Lucas alude al hambre en la misión de los setenta y dos (10,7-8) y en otros textos, algunos mencionados antes.

La realidad del hambre en las parábolas y en la generalidad de los evangelios sinópticos es manifiesta. V.J. John¹⁷, citando a J. Kloppenborg, aporta luces al respecto: “El pan y la deuda eran, sencillamente, los dos problemas más inmediatos que enfrenta el campesino galileo, jornalero urbano y no de élite...”¹⁸. Por ello, cuando leemos las parábolas es importante reconocer las situaciones de hambre implícitas en dichos textos, más allá de que la alegorización contribuyó a revelar otras realidades. Lo cierto es que el campesinado vivía una permanente condición de precariedad y su agricultura apenas si le permitía subsistir.

¹⁵ “De hecho no percibían ninguna asignación, por lo cual se veían forzados a obtener el dinero que necesitaban con métodos dudosos e impuestos arbitrarios” (Rol Reichert, *Historia de Palestina*. Barcelona: Editorial HERDER, 1973, p.61).

¹⁶ El uso de este pronombre griego, acentúa la perspectiva de los discípulos en cuanto la gente resuelva su situación de hambre como pueda y para sí misma, y elude cualquier compromiso de parte suya, al que Jesús les remitirá enseguida (“Dadles vosotros de comer”).

¹⁷ V. J. John, “The Ecological Vision of Jesús: Nature in the Parables o Mark”. www.religion-online.org. Fecha de acceso: Septiembre 18 de 2012.

¹⁸ S. Kloppenborg, “Alms, Debt and Divorce: Jesus’ Ethics in Their Mediterranean Context,” *Toronto Journal of Theology* 6 (1990), p. 192.





5. Pistas hermenéuticas de cara al hambre y los terratenientes hoy

Hace unos años decía un economista, de visión crítica, que el asunto del hambre no se debía a la escasez de alimentos, sino a un problema de acumulación. Los alimentos estaban sobre-producidos en muchos lugares del mundo, como podía verse en los supermercados y centros comerciales.

En América Latina y el Caribe, no obstante los cambios de gobierno en varios países, el latifundio sigue creciendo en dirección a la explotación minera, a la concentración de tierras para el cultivo de agro-combustibles y al desalojo brutal del campesinado, las comunidades afrodescendientes y los pueblos indígenas para construir las mega obras que demanda la implantación de los Tratados de Libre Comercio.

Por consiguiente, el hambre se acrecienta y las formas de agricultura familiar, tradicional y comunal sucumben ante la agricultura extensiva y comercial de los monocultivos. La vocación agrícola va decreciendo escandalosamente en el campo, cuando a la población rural ya no la motiva cultivar para el autoconsumo y para la vida. Hasta el más apartado rincón del continente llega la alimentación transnacional, producida a través de fertilizantes químicos y agrotóxicos, chatarra y transgénica, con las consiguientes consecuencias desastrosas para la salud. Saciar el hambre con estos alimentos envenenados es anticipar el proceso de la muerte.

Urge acrecentar las expresiones alternativas de resistencia a semejanza de quienes en las parábolas de Jesús han salido como perdedores. Tanto para la defensa de la tierra como para enfrentar cotidianamente las situaciones de hambre, se requiere de una profunda espiritualidad y sentido de esperanza, para no claudicar ante las propuestas y coqueteos que ofrece el sistema para tornarnos en indolentes, insensibles, indiferentes e instalados en sus lógicas perversas.

Bíblica y teológicamente las iglesias están desafiadas a releer críticamente las parábolas de Jesús, en un proceso de deconstrucción y reconstrucción, que no siga domesticando un mensaje evangélico que se convierte en soporte ideológico y justificador de quienes acaparan la tierra e imponen el hambre, y en poderoso instrumento de alienación para las víctimas que pueden aceptar el hambre y el despojo de su tierra como un designio de Dios.



6. Bibliografía

Libros

- Bengoa, José. *La hacienda latinoamericana*, Quito: Ediciones CIESE, 1978.
- Cañaverl Orozco, Anibal. *Andar en el encanto de la Palabra. Diálogo de saberes en Artífices, Entradas, Llaves y Claves*. Editor CEDEBI. Bogotá: Ediciones Antropos Ltda., 2012.
- González Faus, José Ignacio. *Jesús y los ricos de su tiempo*. Bogotá: Indo-American Press Service – Editores, 1990.
- John, V. J. *The Ecological Vision of Jesus: Nature in the Parables of Mark*. (Thiruvalla: CSS-BTTBPSA, 2002).
- Malina, Bruce J. *El mundo social de Jesús y los evangelios*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2002.
- Pagola, José Antonio. *Jesús Aproximación histórica*. Madrid: PPC, Editorial y Distribuidora, SA Impresores, 2007.
- Rol Reichert, *Historia de Palestina*. Barcelona: Editorial HERDER, 1973, p.61).
- Silva Colmenares, Julio. *Los Verdaderos Dueños del País*, Sexta Edición, Bogotá: Editorial Colombia Nueva, 1981.
- Stegemann, Ekkehard W. y Wolfgang Stegemann. *Historia social del cristianismo primitivo*. Estella (Navarra), 2001.

Artículos

- John, V. J. (Artículo) "The Ecological Vision of Jesús: Nature in the Parables o Mark". www.religion-online.org. Fecha de acceso: Septiembre 18 de 2012.
- Kloppenborg, S. "Alms, Debt and Divorce: Jesus' Ethics in Their Mediterranean Context," *Toronto Journal of Theology* 6 (1990). p. 192.
- Leif E. Vaage, "Jesús-economista en el Evangelio de Mateo". *Ribla No. 27*. Quito: RECU, 1997.
- Míguez, Néstor. "Contexto sociocultural de Palestina" en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, No. 22, 1996.

Anibal Cañaverl Orozco
balveralozco@gmail.com



¡Buen vino... Buen vivir...!

Aprendizajes de soberanía alimentaria en las bodas de Caná

Resumen

A partir de claves de lectura suministradas por comunidades bíblicas militantes de la soberanía alimentaria incursiona en el relato de las bodas de Caná (Jn 2:1-12) buscando los ámbitos vitales alternativos que favorezcan la recuperación y apropiación colectiva del mejor vino. Una vez encontrados, desarrolla la pedagogía de la producción de estructuras disipativas, aquellas que una vez generadas, dan lugar a procesos irreversibles de transformación y auto-organización comunitaria en pos de un nuevo orden alimentario.

Abstract

Since "reading keys" provided by biblical communities (militants of food sovereignty), the author penetrates into the narrative of "marriage at Cana" or "wedding at Cana" (Jn 2:1-12) looking for the alternative and vital spheres that favor the recovery and collective appropriation of the best wine. Once those spheres are found, he develops the pedagogy of production of dissipative structures that, once generated, give way to unstoppable processes of communal transformation and self-organization in the pursuit of a new alimentary order.

¿Qué podemos decir desde nuestras caminadas comunitarias al relato de las bodas de Caná (Jn 2:1-12), para que HOY nos brinde enseñanzas significativas que fortalezcan y animen nuestras luchas por soberanía alimentaria? Siguiendo las pistas hermenéuticas que nos ofrece la pregunta, abordaremos en un primer lugar un "decir" comunitario frente al texto, luego un "decir" del texto y en un tercer momento, un "decir" significativo para el HOY de las luchas por la soberanía alimentaria. Triple "decir" que nos remite al "decir-pronunciar" comunitario en sentido freiriano: *"Existir humanamente es pronunciar el mundo, es transformarlo. El mundo pronunciado, a su vez, retorna problematizado a los sujetos pronunciantes, exigiendo de ellos un nuevo pronunciamiento."* (Freire, 1970:100). El relato de las bodas de Caná es un "decir-utópico-mesiánico" de la comunidad juánica, en tanto "sujeto pronunciante" comprometida con la transformación de "este" mundo, en vista a "otro mundo", aquel del mejor vino producido, distribuido y consumido en abundancia, en calidad y en comunidad. Es de esperar que este nuevo mundo pronunciado, retorna a su vez problematizado a la comunidad pronunciante, lo cual no es más que la continua reflexión crítica y autocrítica sobre las prácticas transformadoras lo que llevará a la producción de nuevos pronunciamientos. Estamos, entonces, ante un auténtico movimiento de "espiral" hermenéutico de ida y vuelta, donde cada ida y cada vuelta nunca es la misma, siempre hay apertura y acogida a la novedad aprendiente que irrumpe. En la periférica y "maldita" Caná emerge un decir utópico-mesiánico cuyo núcleo generador tiene que ver con apropiación comunitaria de vino y alimentos, de fiesta aldeana, de disfrute de la vida, de relacionalidad igualitaria. Movimiento mesiánico-discipular que forma subjetividad colectiva, que crea estructuras alternativas de vida, que trastoca el modelo patriarcal de familia y de sociedad, que da comienzo a una sucesión profética de siete signos anti-sistema...



como si se tratara de “un nuevo punto nuclear” de la fe, a decir de Mary Coloe (2009:256) en cuanto forma nueva y radical de la presencia divina dentro de la comunidad de creyentes.

1. Un decir-luchar-sentir comunitario

Las diversas luchas de los movimientos sociales por la soberanía alimentaria y la justicia climática han venido interpelando el modelo económico dominante basado en crecimiento y competitividad y a los pueblos por su real capacidad de decisión sobre qué comer, con quién comer, cómo comer y para qué comer propugnando otro modelo de producción, distribución y consumo de alimentos; protestan por el debilitamiento de las organizaciones del campo y por la creciente descampesinización del mundo rural, llaman la atención sobre la riqueza cultural de la comida local y su fuerte capacidad identitaria colectiva, abogan por la defensa de las pequeñas y medianas propiedades agrícolas familiares como base de la provisión de alimentos, la regeneración de los suelos, la restauración y el cuidado de ambientes naturales; promueven la recuperación, apropiación y trueque de semillas y alimentos ancestrales junto con la organización de bancos de semillas en redes familiares y comunitarias; consolidan alianzas de solidaridad e intercambio de saberes y de productos sanos entre organizaciones urbanas y rurales; aprenden el reciclaje de residuos orgánicos mediante la invención de composteras urbanas y siembran en terrazas huertas agroecológicas; reactivan y revitalizan las memorias sociales, nutricionales y ecoambientales colectivas; convocan mingas para la sanación, la liberación y la re-distribución comunitaria de las tierras y de las aguas; promueven la re-conexión con la madre tierra y la organización de cooperativas de consumo agroecológico a pequeña escala; proponen un estilo de vida “lento”, “simple” y “limpio” para la armonización con la naturaleza, la defensa de la comida tradicional y la apropiación del ecoturismo solidario...

En esta dinámica del decir luchar-comunitario se encuentran insertas diversas experiencias de lectura comunitaria de la Biblia. En estos espacios y re-leyendo desde adentro el sentido de fe que conllevan ha sido posible “decir” al relato de las bodas de Caná las siguientes pistas o claves para que a su vez “diga”, desde su estructura textual, un “decir” exigiendo nuevos pronunciamientos a las subjetividades colectivas levantadas. Veamos por dónde va estos “decires” que he recogido en diferentes comunidades lectoras de las bodas de Caná:

– *¡Derecho a la fiesta!*

Esta historia nos dice que el pueblo tiene derecho a disfrutar y gozar la vida en fiestas familiares y comunitarias. ¡Fiestas buenas y completas! No podemos dejar perder o estropear este derecho. Jesús, su madre y los servidores actúan solidariamente para que la fiesta de sus amigos no se dañe, para que la alegría de la fiesta de bodas continúe y llegue a su final feliz como debe ser.

– *¡En comunidad!*

Todo lo que sucede en esta fiesta de bodas es comunitario. La solicitud de la madre de Jesús representa el clamor de la comunidad que ella pone a consideración de su hijo. Se ve que ella no es indiferente a las necesidades de su comunidad. Además la exhorta para que actúe: “hagan lo que él les diga”. Y Jesús actúa pedagógicamente haciendo actuar a la comunidad. El comienzo de los signos de Jesús es en comunidad, y así van a ser todos los demás, pues en este vivir en comunidad consiste el evangelio.



– *¡De la escasez a la abundancia!*

¿Por qué falta el vino en una fiesta donde éste no puede faltar? ¿Por qué la escasez si Galilea está llena de viñedos por todas partes? Evidentemente algo está pasando con el vino... ¡y con el mejor vino! La intervención de Jesús y de la comunidad de Caná logra transformar la escasez en abundancia distribuida. ¿No es esto lo que sueñan los pobres de cualquier parte del mundo? Si de esto es lo que se trata al comienzo de los signos, eso mismo es lo que ocurre en todos los demás, es lógico, es su continuidad... ¡transformar la escasez en abundancia compartida para que el pueblo tenga vida!

– *¡Actuar con recursos propios!*

¿Por qué la madre pide a Jesús que actúe? Porque cuenta con él, y a la vez Jesús pide a los servidores que actúen... porque cuenta con ellos! Los primeros recursos somos nosotros mismos y lo que tenemos!!! Esta es la lógica en la pedagogía comunitaria de Jesús y de su madre, pero para ello se necesita confiar en el poder, en el tener y en el saber de los demás, de lo que hay en la comunidad, de sus propios recursos y capacidades, y que todo ello se ponga en común. De esta manera todos ponen y todos toman. ¡Este es el milagro!

– *¡A cambiar! ¡A trastocar! ¡Pachakuti!*

Nos hemos acostumbrado a aceptar lo que no está bien, pero las bodas de Caná nos muestra el camino contrario: ¡cambiar lo que no está bien! No nos podemos acostumbrar al peor vino o a su escasez. Jesús nos invita a luchar por el MEJOR vino y éste en abundancia distribuida! ¡No puede ser privilegio de unos pocos! El mundo no está bien como está acaparado en pocas manos...tenemos que cambiarlo, “darle la vuelta” (Pachakuti), ¡recuperar el mejor vino y repartirlo! Pues en asuntos de evangelio es mejor repartir que acaparar, es mejor cambiar que conservar...

– *¡Desde los pequeños! ¡Desde la casa!*

Después de la iniciativa de la madre de Jesús quienes comienzan a actuar son los servidores. Y estos actúan en casa! Hacen todo! Muchas cosas! Son verdaderamente los protagonistas! De esta manera, haciendo colectivamente, conocen y conducen el proceso transformador. Y lo mejor, todo el proceso es hecho en casa y con los medios que ésta ofrece. Ellos son los que saben y su saber salvó la fiesta. Es un saber-poder desde la casa para el bienestar de la comunidad!

– *¡Otra familia!*

Es extraña esta boda. No aparece la novia, el novio está como ausente, ambos sin rostro, sin nombre y sin voz, la familia anfitriona no resuelve su propio problema. La iniciativa la toma una madre invitada y su hijo. No hay padre por ninguna parte! Al final, la madre, el hijo, los hermanos y los discípulos del hijo continúan el camino. Es esta la nueva familia “a-típica” que se constituye en Caná?

2. Un decir utópico-mesiánico en Caná

Como cualquier otro texto de la Biblia, en este también encontramos un “nudo” de memorias populares amarradas por la comunidad autora del relato. Este “amarre” es lo que lo hace original y a la vez provocador de nuevos sentidos de fe. En la boda de Caná confluyen las ricas tradiciones proféticas de la abundancia mesiánica distribuida, las múltiples tradiciones fronterizas del transgredir galileo, las tradiciones de resurrección ligadas a memorias de luchas femeninas... y por supuesto habrá quienes encuentren aquí otras



más... Opto por resaltar estas tres, pues nos permitirán entender el talante alternativo que reviste la boda de Caná en su capacidad de re-crear un orden alimentario social ligado a las necesidades de alimento y de fiesta del pueblo en oposición al orden alimentario imperial ligado al proceso extractivista y a la estructura esclavista del mercado romano.

2.1 **Ámbito vital de la abundancia mesiánica**

El relato nos ubica en la tradición de bodas y banquetes en Israel para hacer referencia a sueños y deseos de vida buena, abundante y feliz. Una boda en una aldea campesina es un acontecimiento en donde todas las familias participan, al fin y al cabo guardan parentesco entre sí. En ella la familia anfitriona como las invitadas comparte afectos, memorias, alimentos y bebidas. Si en las bodas de Caná falta vino indica no solo empobrecimiento de una familia, sino de todas las familias de la aldea. Si en el relato de Jn 6 los panes que aparecen son de cebada, que tiene menor precio que el trigo, es porque ésta “es usada por los pobres para hacer su pan” (Ströher 2006: 110). Son pues indicios serios de carencia y escasez de alimentos cotidianos en las familias galileas. Indicios de hambre y pobreza generalizada en una región rica en vino, trigo, aceite, higos y pez.

Para Annie Jaubert es evidente la identificación de los tiempos mesiánicos con la abundancia de las condiciones materiales de la vida:

“Se esperaba para los tiempos mesiánicos la prodigalidad de la tierra: el trigo, el aceite y el vino correrían a raudales. Pues bien, Jesús da una cantidad de vino increíble (las seis tinajas contenían dos o tres medidas; a cuarenta litros la medida, dan a alrededor de cien litros por tinaja; y estaban llenas hasta el borde; unos seiscientos litros de vino). Esta profusión de vino anuncia la prosperidad de la era mesiánica” (1981:34)

Desde nuestros contextos populares sabemos que expectativas de abundante comida, licor y fiesta son aún mayores en cuanto mayor es el hambre y la pobreza. No es extraño que un pueblo hambriento sueñe con succulentos banquetes y que éstos sean su imagen deseada de un tiempo mejor en el que todo el pueblo sacie su hambre y su sed y al que se aspira llegar de múltiples maneras. La tradición profética es rica en expresar este imaginario del “mejor tiempo” deseado: *“Aquel día, por los montes y colinas fluirá el vino como agua... plantarán viñas y beberán su vino, harán huertas y comerán sus frutos” (Am 9.13-14), “Aquel día Yahvé ofrecerá a todos los pueblos un banquete con vinos exquisitos y abundantes” (Is 25.6), “Las eras se llenarán de trigo puro, de vino y aceite virgen las bodegas rebosarán... Comerán en abundancia hasta hartarse...” (Jl 2.24.26).*

Para Porfirio Miranda este tiempo de la prosperidad mesiánica no acontece como “caído del cielo”, o como dádiva de potentados benefactores, o como asistencialismo gubernamental o pastoral, sino como las “obras buenas” que transforman el mundo y que por ello provocan su odio agresivo y su acción represiva adversa por quienes se sienten amenazados o interpelados. Implica “la tesis terriblemente revolucionaria de que es posible cambiar este mundo de desdén y de opresión en un mundo de solidaridad total y de ayuda interhumana sin restricciones” (1973:106). La boda de Caná manifiesta la irrupción de un “cambio de mundo” como “hora” mesiánica inaugurada por Jesús junto con su comunidad discipular. La perspectiva de cambio es percibida como una realidad nítida y clara: el mejor vino galileo, que en el orden alimentario imperial pertenece al mercado, ahora, en el orden alimentario alternativo, es servido y bebido abundantemente en las familias campesinas de Caná! El mejor vino deja de ser mercancía que enriquece a pocos para volver a ser alimento para quien lo necesite! Esta es la “primera señal” de la irrupción de un cambio esperado hecho realidad que trastoca un mundo errado e injusto, da cuenta

“de la llegada de una realidad diferente que supera las limitaciones y las carencias del presente. En Jesús llegan tiempos de vino nuevo, de bodas alegres, de abundancia generosa de parte de Dios, de plenitud mesiánica” (Zorrilla y Chiquete 2008: 65). Se trata de plenitud pues indica más que simple abundancia. Se entiende por plenitud mesiánica a la abundancia distribuida en oposición y en contraste a la abundancia acumulada. La primera, como nos lo recuerda José Ignacio González Faus, es un don de Dios para todos los pueblos, la segunda, es una horrorosa maldición (2011: 15).

Que el Verbo se encarne y habite en medio nuestro (1:14) significa que tal encarnación/habitación produce diferencia cualificada en términos de transformación de la vida humana. En Jesús se cumplen las expectativas mesiánicas, que no son otras que la transformación de la vida humana afectando la conciencia, las relaciones, las estructuras, en fin, la “andadura” humana en su integridad y en su totalidad. El v. 14 concluye afirmando que tal presencia transformadora de Dios corresponde a la “gloria divina” verificable, vista, atestiguada según los criterios bíblicos disponibles en la tradición de la fe de Israel. Porfirio Miranda encuentra que en esta tradición el término “gloria de Dios” es similar al término “justicia de Dios”, así “...tanto por gloria como por justicia se entiende no una propiedad en Dios sino una realidad concreta y masiva de dimensión supraindividual, que ocupa la historia humana y la tierra” (1972:263). Veamos como la sinonimia entre estos dos términos nos permite mayor precisión acerca de la gloria (*doxa*) manifestada primera y preferencialmente en Caná, la que la comunidad discipular aprendió, creyó y atestiguó (Jn 2:11):

*Te abrirá camino la justicia,
detrás irá la gloria de Yahvé (Is 58,8b).
Los pueblos verán tu justicia,
y todos los reyes tu gloria (Is 62,2a).
Los cielos pregonan su justicia
y todos los pueblos contemplan su gloria (Sl 97,6)
La salvación está cerca de los que le temen,
para que la gloria habite en nuestra tierra.
La compasión y la verdad se encuentran,
la justicia y la paz se besan.
La bondad brota de la tierra,
y la justicia mira desde el cielo,
Yahvé nos dará el bien,
y nuestra tierra dará su fruto.
La justicia marchará delante de él,
Y la paz en el camino de sus pasos” (Sl 85,10-14)*

Concluye evidenciando como el Sl 85 entrevera la gloria y la justicia de Dios como una misma realidad atestiguada por la sinonimia. “En este párrafo el hecho de que la gloria de Yahvé habite en nuestra tierra se hace consistir en una realidad globalmente descrita como compasión, bondad, paz y sobre todo justicia (tres veces)... Se trata de la gloria de Dios como una realidad concreta, masiva, que viene a habitar *en nuestra tierra*... consiste en justicia, bondad, compasión y paz... los pueblos podrán verla, los reyes podrán presenciárla; es algo colectivo, social, notoriamente supraindividual, y ciertamente no se trata de un atributo o propiedad en la esencia de Dios” (Miranda 1972:265)

El ámbito vital mesiánico no solo comienza a ser descrito en el prólogo (Jn 1:1-18) sino que es continuado inmediatamente en la narrativa que muchos comentarios llaman “semana inaugural”, teniendo como punto de partida el testimonio del Bautista y como culmen las bodas de Caná. Día a día, “como si fuera la primera semana del Génesis” (Martín-Moreno 2002:61), el movimiento de Jesús articula tres “focos” mesiánicos discipulares: el de Juan Bautista en Betábara (Jn 1:19-34), el de los hermanos Andrés y Pedro junto con Felipe en Betsaida (Jn 1:35-44) y el de Natanael en Caná (Jn 1:45-2:11). El cambio de agua en vino es señal evidente que el tiempo mesiánico para la nueva cosecha (Jn 4:35) ha comenzado, allí donde el despojo del mejor vino de las manos campesinas era mayor, en la Galilea de las trans-fronteras y las transgresiones anti-imperiales.

2.2 Ámbito vital de la trans-fronterización galilea

Galilea, al norte de Palestina, en contraste con la Judea del sur, es un territorio verde, fértil, frondoso, abundante en agua dulce y altamente productivo. Josefo dice que allí la uva y el higo, se producen sin interrupción durante diez meses (Bell. Iud. III, 516-519). Tan ventajosa condición junto con su privilegiada ubicación geográfica lo convirtió en “un punto clave en el sistema de caminos y rutas comerciales del Próximo Oriente, y de ello se beneficiaba para la exportación de sus propios productos, tanto hacia el Mediterráneo, como a Egipto, Siria y Mesopotamia” (González Echegaray 1999: 93). Tanta riqueza no solo atrajo a comerciantes sino que también mucha gente empobrecida, judía y no judía, abandonaba su lugar de origen para buscar en Galilea trabajo, familia y fortuna. Por las mismas razones, los ejércitos de los Imperios dominantes hacen del lugar campo de disputa, ejercicio de poder, extracción de riquezas, imposición de arbitrariedades, exposición a vejámenes y escarmientos de todo tipo hacia la población más frágil. Con regularidad los campos y las aldeas son arrasadas y sometidas a la esclavitud, al tributarismo, a la persecución y el martirio. Los imperios saben que Galilea es una rica fuente de mercancía humana y de extracción de tributos dada su alta densidad poblacional. Así lo describe Flavio Josefo: “la población de los lugares es en todas partes de una densidad elevada, en razón de la fertilidad del suelo, hasta el punto de que la menor (ciudad-pueblo) cuenta con más de 15.000 habitantes” (Bell. Iud. III, 43). Con razón que con el paso del tiempo vaya adquiriendo el carácter de una sociedad multicultural abierta y mutante según los diversos influjos étnicos y religiosos, lo que la convertirá en la “Galilea de los gentiles”, considerada por esta razón y por su condición de campesinado rebelde, como “maldita” por la ortodoxia religiosa y cultural de Jerusalén. Para los sacerdotes, los galileos no están en condiciones para cumplir la ley. “Eran por consiguiente excluidos de la santidad y considerados “pecadores” (Hoornaert 1996: 60)

Tres siglos antes de Jesús ya se percibe el proceso de latifundización y urbanización de la Galilea bajo la dominación griega con la consiguiente descampesinización, tendencia que se acentúa con el dominio del imperio romano. No en vano, sucesivamente son construidas dos ciudades capitales, Seforis y Tiberidades, y una “ciudad de los caballeros”, Gamba, fundada exclusivamente para militares jubilados de las legiones romanas convertidos en latifundistas. González Echegaray nos dice cómo muchos de estos latifundios se llenan de viñedos: “Una gran cantidad de tierras con las condiciones adecuadas estaban destinadas a las plantaciones de viñas. Ya en el siglo III a.C. los papiros egipcios de la famosa correspondencia de Zenón, hallados en El Fayum, citan los inmensos viñedos de Beth Anath (Alta Galilea), en donde se cultivaban uvas procedentes originariamente de la isla de Cos y que proporcionaban un excelente vino de tipo egeo” (González Echegaray 1999:74)



Entre ciudades y pueblos en una región rica en producción de todo tipo es obvio que la lógica de una economía extraccionista llevara a la construcción de una tupida red de caminos que facilitara el comercio interior y exterior junto con su correspondiente burocracia administrativa, tributaria y militar. Al expandirse la economía basada en la exportación agrícola intensa, Galilea va adquiriendo el carácter de una sociedad rural latifundista extranjera o extranjerizada “a cargo de una aristocracia rica y de numerosa población de braceros a su servicio” (González Echegaray 1999: 94). La gran masa campesina de Galilea, agobiada por deudas, peajes, extorsiones y tributos, pierde sus tierras y su libertad; empobrecida y desheredada, se convertirá en peonada del latifundio o en bandadas de salteadores. Nos dirá Hoornaert que “La vida miserable de los campesinos del interior contrastaba con el cuadro de progreso y prosperidad que ofrecían las ciudades” (Hoornaert 1996: 59)

En estas condiciones se entiende que desde el interior campesino y marginado se nucleara con frecuencia formidables inconformidades y levantamientos rebeldes. Flavio Josefo da cuenta de revueltas sobre todo en Galilea casi cada año. Famosa es la revuelta de Judas, hijo de Ezequías, quien fuera asesinado por Herodes, y que se proclama rey del pueblo. Nos dice Carlos Mesters que la represión romana consecuente “hizo abortar la experiencia del reinado mesiánico. Séforis, la capital de Galilea, fue totalmente destruida y su población reducida a la esclavitud” (Mesters 1988:53). También la conducida por Judas de Gamla y por Sadoq, el fariseo en contra del censo romano. Llevados por el celo a la Ley se niegan a entregar su nombre al censo, a pagar impuesto y tributo a los romanos, desconocen al emperador como su Señor y se declaran en libertad contra Roma. Así, “El movimiento de los Zelotas tuvo su origen en este Celos por la Ley de Dios que tomó cuenta de Judas y Sadoq en ocasión del censo del año 6” (Mesters 1988: 54)

El evangelio de Juan describe la irrupción en Galilea de un movimiento mesiánico nuevo en la comprensión de la Ley de Dios juntando e incluyendo diversas experiencias sociales marginales. Una primera expresión (Jn 1:19-34) tiene como lugar de nucleamiento a Betabara en el Jordán (lugar de paso), a Juan el Bautista como eje nucleador, la teología del cordero como memoria subversiva de convocatoria y el bautismo como rito que afirma identidad y compromiso congregacional. Una segunda expresión (Jn 1:35-44) tiene como lugar referencial a Betsaida (casa de los pescadores), a Andrés-Pedro-Felipe como liderazgos aglutinadores y a la teología del ungido (Mesías-Cristo) como eje de discipulado y seguimiento. Nos dice Juan Manuel Martín-Moreno que al ser re-fundada por Filipo, el hijo de Herodes, bajo el nombre de Betsaida-Julia en honor a la esposa de Augusto, “refleja muy bien el carácter mestizo de la ciudad, donde vivían en simbiosis judíos y griegos. De hecho, tanto Andrés como Felipe... llevan nombres griegos y sabían hablar griego” (Martín-Moreno 2002: 71). Una tercera expresión (Jn 1:45-51) se haya en Caná, se aglutina alrededor de Natanael (regalo de Dios), evoca el bienestar social del tribalismo de Israel – “cada quien debajo de su higuera” – y tiene como teología motivadora la apocalíptica del “hijo del hombre-rey de Israel”. El hecho que el primer signo detonador de la nueva alianza tenga como escenario a Caná (Jn 2:1-12) puede llevarnos a sospechar en su papel prominente como articulador del nuevo movimiento mesiánico que reconstruye el tejido social desde la base creando condiciones relacionales y materiales propicias a todo tipo de transfronterización, incluyendo el discipulado de iguales, la rica diversidad religiosa, social y cultural de los gentíos galileos. ¿Son estas las “cosas mayores” (Jn 1:50) que Jesús promete a Natanael ver en lo sucesivo comenzando por el signo de Caná, su tierra natal? Sin duda, “Galilea es el lugar del comienzo de una nueva época, de una nueva alianza, de un nuevo vino” (Godoy 2004)



2.3 **Ámbito vital femenino de memorias de resurrección**

Nuestra perícopa comienza refiriéndose a un *“tercer día”* enmarcándonos inmediatamente en un ámbito de memoria de resurrección. A su vez, éste *“tercer día”* corresponde al *“séptimo día”* de la *“semana inaugural”* en cuya definición coinciden muchas investigaciones sobre Jn. De esta manera la alusión a la resurrección es doble desde el comienzo mismo del relato. La perícopa que está a continuación guarda afinidad con el comienzo de la anterior... *“al acercarse la Pascua”* (Jn 2:13). El relato narra la confrontación de Jesús con el Templo de Jerusalén. Jesús ofrece a los judíos la señal de destruir el templo y levantarlo en tres días... *“pero él hablaba del templo de su cuerpo”* (Jn 2:21). La recuperación del mejor vino y de los cuerpos vivos guarda evidente relación. Nos encontramos frente a un arco *“ascendente”* de siete signos de resurrección, siendo el primero el de Caná y el séptimo el de Betania: la resurrección de Lázaro (Jn 11:1-44). Tal plenitud de recuperación y reconstrucción de los tejidos sociales deshechos para hacer posible la vida en abundancia para todas y todos traerá como consecuencia obvia la condena a muerte de Jesús por parte de las autoridades religiosas (Jn 11:45-50); así lo confirma José Porfirio Miranda: *“Si el primer milagro de Jesús, subrayado por Juan como el primero, es el comienzo de una serie de obras buenas que provocan el odio del mundo que llevará a Jesús a la muerte, era de esperar que, al narrarnos el último (Jn 11), Juan lo hiciera desembocar en la decisión definitiva de los judíos de matar a Jesús. Y así es efectivamente (cf. Jn 11,45-53): “Así que desde aquel día acordaron matarle” (v. 53) (Miranda 1972:104)*

La memoria de la resurrección es eminentemente femenina. En esto coinciden todos los evangelios cristianos. Igualmente el origen de la tradición es puesta en la elocuencia y valentía de una mujer que confrontó al Imperio de Antíoco, la madre de los Macabeos (2Mac 7:20-29). La resurrección es concedida por la misericordia de Dios a los oprimidos que luchan hasta morir (martirio) contra los opresores. En Caná, otra madre, la de Jesús, ve que hace falta el vino en la fiesta de los pobres. Ve, más no se conforma. Según Sandro Gallazzi, representa a la iglesia que se preocupa con lo que pasa en la cocina y en la mesa de sus amigos tan empobrecidos como ella. *“La mujer provoca, llama a la “excentricidad”, convida para que el otro sea el centro de las atenciones de Jesús. El centro no es “mi” hora, sino la hora concreta actual, de quien necesita del vino para alegrar a los invitados. Lo que determina la llegada de la hora es la necesidad del otro. No es necesario esperar ningún mesianismo escatológico o apocalíptico. Como mujer, ella sabe que “hoy”, “ahora”, “yo” debo hacer algo”* (Gallazzi 2003). El proceso in-resurreccional en Juan es puesto en marcha a partir de la iniciativa femenina materna dentro de un contexto y una estructura comunitaria favorable. Gracias a ella *“engendró el principio, el origen de las señales y de la gloria”* (Gallazzi 2003)

La memoria femenina de la resurrección está en Juan explícitamente concatenada, guardando coherencia interna y progresividad en su desarrollo. El *“principio de las señales”* (Jn2:11) tiene como punto de partida la iniciativa de la madre de Jesús en Caná de Galilea y como punto culmen de cierre la resurrección de Lázaro y la unción de María en Betania. Entre Jn 2 y Jn12 se forma lo que pudiéramos llamar un *“arco perfecto”* de signos mesiánicos de vida buena y abundante en los que expresa públicamente el querer ético-político de Jesús. León Dufour nos dice que tal sucesión de signos *“Se refiere no solamente a una enumeración, sino que marca una novedad finalmente presente”*, en donde el signo de Caná *“... tiene valor de “principio”, un valor que engloba el de los signos que vendrán después”* (Dufour 1993:169). Los dos extremos del *“arco de la gloria”* son soste-



nidos por protagonismos femeninos prominentes: la madre de Jesús en el primero, Marta y María de Betania en el segundo.

¿En qué sentido este ámbito vital femenino expresa una perspectiva peculiar no solo de la transformación del agua en vino en Caná de Galilea sino de toda transformación de muerte oprobiosa en vida buena y abundante? Pudiéramos intentar algunas pistas que nos ayuden a entender este valor de “principio englobante” como bien lo llama Dufour.

- Primacía de la presencia femenina: “*Y estaba allí la madre de Jesús*” (2:1). El texto menciona esta presencia antes de la de Jesús y sus discípulos. Tal primacía no conecta con un privilegio en particular, sino que conecta con la carencia de vino en la boda. Un manera de estar sensible a la necesidad de los otros que lleva a la acción solidaria: “*Entonces la madre de Jesús le dijo: no tienen vino*” (Jn2:3)
- Palabra femenina de sabiduría que direcciona la acción solidaria hacia donde es posible generar el cambio: “*Su madre dijo a los que servían*” (2:5). La clave del proceso de transformación está en la generación del cambio desde los servidores. Serán estos, en complicidad con la madre, los que a su vez transformarán la actitud de Jesús: “*Haced lo que él os diga*”. El hacer del colectivo de servidores es consecuencia del sapiente decir femenino. ¿Una complicidad a reproducir en lo sucesivo?
- Inserción femenina que acompaña el descenso y la itinerancia. La gloria mesiánica no puede cerrarse en la particularidad de Caná. Esta se abre y se moviliza hacia otras realidades humanas “carentes del mejor vino”. Es preciso el descenso a Cafarnaúm, pero no de cualquier manera. La inserción femenina se despliega allí donde emerge una estructura comunitaria despatriarcalizada: la nueva comunidad mesiánica nacida en Caná. Jesús “*su madre, sus hermanos y sus discípulos*” (Jn2:12) constituyen la estructura comunitaria no nucleada alrededor del *pater familiae* dominante; por ello, favorecedora de una inserción femenina positiva en el nuevo proyecto que re-crea humanidad.
- Femenidad antepuesta a maternidad. Primero se es mujer y luego madre, sin que lo primero implique o se identifique necesariamente con lo segundo. El relato por tres ocasiones la identifica en relación a su hijo: “*la madre de Jesús*” sin mencionar su nombre. Nos dice Adeline Ferhibach que ella es “Representante-tipo “madre de un hijo importante” en la Biblia hebrea. Al servicio de los intereses de un programa androcéntrico... la madre solo es importante en la medida que fomenta el papel de su hijo” (Ferhibach 2001). Sin embargo, Jesús rompe este programa y la llama “*mujer*” (Jn2:4), de la misma forma como se dirige a ella junto a la cruz (Jn19:26). Antepone la feminidad a la maternidad. Jesús asume su filialidad respecto a su madre en otro orden no androcéntrico... ¿en el discipulado de iguales?

3. Un decir que interpela y compromete nuestro HOY alimentario

¿Cómo hacer para que la dinámica operante vivida en Caná de transformación del orden alimentario imperial a un orden alimentario alternativo permanezca, se reproduzca y a su vez desarrolle nuevas transformaciones? ¿Cómo “funciona” tal dinámica operante, qué la nutre, la sostiene y la resignifica? ¿Cómo hacer de tal “manifestación de la gloria” un proceso comunitario rico en continuidad y en cambios? ¿Qué pedagogía es esa que hace de Caná una paradigmática escuela popular de resistencia, de solidaridad y de trans-



formación anti-sistémica? ¿qué aprendizajes de soberanía alimentaria y justicia climática son aquellos que pueden hoy llevarnos a creer en la fuerza creadora de nuestros procesos? En síntesis, todas estas desafiantes preguntas no hacen más que, desde una perspectiva específica (soberanía alimentaria), desplegar una “pregunta-madre” que nos dejó Raymond Brown: “¿En qué sentido sirvió el cambio del agua en vino para que la gloria de Jesús se manifestara ante sus discípulos?” (Brown 1979:291)

Pregunta y preguntas de fondo que no pretendo responder en unas pocas líneas. Intento una aproximación que nos pueden ayudar a fortalecerlas, a reflexionarlas y a reelaborarlas. Me valgo de la teoría de las estructuras disipativas de Ilya Prigogine para acercarnos a las dinámicas de producción y sostenimiento de cambios sociales y espirituales, conectándola con las pedagogías críticas latinoamericanas propias de nuestra andadura, de tal manera que ellos nos manifiesten hoy otro querer divino respecto a la producción de alimentos y a su control, distribución y cuidado.

Para Sandro Gallazzi la palabra Caná proviene del radical hebreo y arameo *qanah*, siendo uno de sus significados *crear*, por el que opta el autor (Gallazzi 2003). Esta connotación es reafirmada con el horizonte de resurrección que imprime la expresión “tres días después” en la apertura del relato. Aún más, una fiesta de boda en una aldea, no es otra cosa que el festejo comunitario de un “re-inicio” prometedor de vida nueva por venir. Este sentido del relato enlaza perfectamente con el comienzo del prólogo del evangelio, “*En el principio existía el logos*” en donde la expresión “logos” lleva a concebir la divinidad, entre más de treinta posibilidades de significado, como *fuerza creadora*, ubicándonos en tiempos primordiales de origen, en obvia conexión con Gn 1:1.

Juan Mateos nos dice que el tema central del episodio de Caná es el “cambio de alianza”, pues lo que se propone allí mediante la argucia metafórica de “la boda” es un cambio de relacionalidad entre la divinidad y la humanidad. Alianza nueva fundada en la infusión abundante del amor simbolizado por el mejor vino, que llevará a hombres y mujeres a su máxima plenitud humana en Dios. Se trata de nacer de nuevo, o de una nueva creación. El cambio de relacionalidad “conlleva un cambio de relación del hombre consigo mismo, con los demás y con el mundo en que vive” (Mateos 1990:68)

Las anteriores afirmaciones nos llevan a preguntarnos por quiénes son estos seres humanos que de tal manera han decidido plasmar teológicamente sus convicciones y sus compromisos de cambio, de resistencia y de esperanza? ¿Y cómo lograron hacerlo? Según la reciente investigación de César Carbullanca sobre la cristología del Hijo del hombre en Juan, llega a la conclusión que ésta es la que mejor puede corresponder a grupos judíos apocalípticos marginales perseguidos y martirizados en confrontación crítica a un judaísmo institucional y excluyente, de tal manera que “La experiencia de persecución funciona como *lugar teológico* desde donde la comunidad joánica desarrolla una *teología del martirio* similar a la de grupos apocalípticos del judaísmo” (Carbullanca 2012)

Se trata pues de un lugar, de un contexto y de un sujeto colectivo de lucha. Nos dice Prigogine que lo sorprendente puede ocurrir “lejos del equilibrio”, entendiendo equilibrio como la estructura estable-lineal en donde puede suceder cambios que no alteran las relaciones fundamentales del sistema. En nuestro caso correspondería a la estructura imperial de dominación Romana-Judía en cuyo ámbito sólo podría aceptar cambios funcionales para su estabilidad, seguridad y reproducción. En el relato la “estructura-equilibrio” podría estar simbolizada en la lejana Caná por la carencia de vino en la fiesta familiar “*y faltó vino*” (Jn 2:3), por las tinajas de piedra “*dispuestas para el rito de purificación de los judíos*” (Jn 2:6), en la costumbre de servir primero el buen vino “*y cuando han bebido mucho, el*

inferior" (Jn 2:10), en la boda patriarcal en donde las relaciones de subordinación son muy claras en la solicitud de la madre al hijo (Jn 2:3), del encargado del banquete con relación al novio (Jn 2:9), y por supuesto en el paradigma tradicional de boda novio-novia. Ahora, podemos ver la estructura en el siguiente esquema:

Relaciones	Características
Faltó vino	<ul style="list-style-type: none"> · Vino acumulado y exportado produce carencia de vino en la fiesta familiar · Subordinación de género de la madre respecto al hijo importante · Religión de rituales carente de fuerza transformadora (simbolismo del número seis) · Lógica de primero emborrachar para luego engañar · Subordinación laboral del empleado al patrón · Prevalencia del novio al que se le visibiliza y se felicita, total ausencia-invisibilidad de la novia
Solicitud madre-hijo	
Tinajas de piedra para las purificaciones de los judíos	
Servir primero el buen vino	
Presentación del mejor vino al novio	
Boda novio-novia	

La "estructura de equilibrio" se haya incrustada en el interior de las personas, de las familias, de las comunidades y funciona coherentemente a través de todo tipo de relaciones inter-humanas de acuerdo a un esquema ideológico legitimador y controlador.

Veamos como pudo ocurrir los sorprendente allí en aquel "rincón" del imperio y cómo ello generó una estructura disipativa a decir de Prigogine, la que afectó de tal manera la macro-estructura dominante llevándola a reaccionar como reaccionó sin por ello lograr exitosamente "corregir" el error.

Los ámbitos vitales descritos anteriormente (mesianismo-galileísmo-apocalíptica) nos plantea un entorno "lejano del equilibrio", como aire enrarecido donde cualquier chispa puede producir "desastres", creando un estado de inestabilidad con relación a cualquier perturbación, produciendo así una situación abierta fluctuante... una comunidad reunida alrededor de una boda y una iniciativa de solidaridad femenina frente a una carencia fundamental: "Entonces la madre de Jesús le dijo: no tienen vino" (Jn 2:2), como punto de inicio de una cadena de fluctuaciones que pone al sistema en situación de cambio a partir de una modificación local de la micro-estructura: la madre pone en un escenario comunitario lo que está sucediendo en la "bodega" de la familia anfitriona. Aquella "vergüenza" ya no puede estar más escondida, hay que ponerla a la luz pública. Aquella "saqueada" cocina sí tiene que ver con "nosotros". ¡Esa carencia también es nuestra!

Y por ello, ahora, a mover a la comunidad... la madre se dirige a los servidores, pues ella sabe que ellos saben y ese saber es imprescindible! "Haced lo que él os diga" (Jn 2:5). El ver de la madre, el saber de los servidores, el hacer dirigido e intencionado por parte de Jesús desarrolla la fluctuación inicial en un proceso sinérgico ahora irreversible: "Llenad de agua esas tinajas"... "sacad ahora un poco y presentadlo al encargado del banquete" (Jn 2:7-8). Los mecanismos reguladores del sistema o no funcionaron o resultaron inadecuados, pues el proceso transformador desequilibrante no fue detenido. La comunidad, en el ámbito de

no-equilibrio, se auto-organiza de forma sorprendente dando lugar a una nueva estructura y tipo de organización coherente que Prigogine denomina “estructura disipativa”, pues su mantenimiento implica una “disipación de energía”, lo que el texto denomina “el mejor vino” (2:10), la “manifestación de su gloria” (2:11), “...descendieron a Cafarnaúm” (2:12), un nuevo tipo de “orden” por fluctuaciones con capacidad de apropiación y distribución comunitaria del mejor vino y con capacidad de movilización y articulación más allá del ámbito local. Si las fluctuaciones del ambiente aumentan rompiendo todo umbral, como lo podemos ver en la sucesión de los siete signos (Jn 2-Jn12), el sistema, incapaz de disipar entropía (evolucionar) hacia ese ambiente y proceso revolucionario, decide reprimirlo y aniquilarlo “nos conviene que un hombre muera por el pueblo, y no que toda la nación perezca...” (Jn 11:50). Así que desde aquel día acordaron matarlo” (Jn 11:53); también pudo, como efectivamente lo hizo, evolucionar hacia un orden “superior”, emergiendo como sistema más “refinado”... es lo que hacen todos los imperios para impedir cualquier desestabilización que lo lleve al desmoronamiento paulatino; pero que a la larga, lo que hacen es agravar e incentivar las fluctuaciones en lugar de corregirlas o eliminarlas... es su vulnerabilidad... ¡Gracias a Dios!

Después de haberse quedado “no muchos días” (Jn 2:12) en Cafarnaúm el movimiento de Jesús se dirigió al Templo de Jerusalén... ¡a donde había que llegar! No basta con generar un brote anti-sistémico en cualquier borde del mercado imperial por muy cualificado que éste sea... ¡es necesario, además, confrontarlo en sus mecanismos ideológicos más perversos y eficaces, en su legitimación religiosa! Vamos pues, desde las diversas “bodas de Caná” en las que nos encontramos y participamos, junto con la multitud de mártires que acompañan nuestras marchas in-resurreccionales, juntando y fortaleciendo procesos de dignidad y soberanía alimentaria que nos lleven a echar de nuestras prácticas y de nuestras conciencias los “Templos de Jerusalén”, esos que nos impiden transformar las casas del mercado imperante – *emporio* – en las casas comunitarias del discipulado de iguales y del buen vivir – *sumak kawsay* .

Fernando Torres Millán
fernandotorresmillan@gmail.com
Kairos Educativo – KairEd
www.kaired.org.co
Bogotá-COLOMBIA

**Bibliografía**

- BROWN, Raymond E. *El evangelio según Juan. I-XII*. Madrid, Cristiandad, 1979
- CARBULLANCA N, César. "El Hijo del hombre joánico: Una teología del martirio y de la exaltación". *Teol. vida* [online]. 2012, vol.53, n.1-2 [citado 2012-10-22], pp. 193-223 . Disponible en: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492012000100009&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0049-3449. doi: 10.4067/S0049-34492012000100009.
- COLOE, Mary. "Imágenes del templo en Juan" en *Selecciones de teología* 196 (2010): 255-268
- DUFOUR, Xavier León. *Lectura del evangelio de Juan*. Jn 1-4. Vol I. Sígueme, Salamanca, 1993
- FERHIBACH, Adeline. *Las mujeres en la vida del novio. Un análisis histórico-literario feminista de los personajes femeninos en el cuarto evangelio*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001
- FREIRE, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. México, Siglo XXI, 1981
- GALLAZZI, Sandro. "María: la mujer, la hora y la gloria" en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA*, N° 46 (2003): 47-52
- GODOY, Daniel, "Roma, Palestina y Galilea en el siglo I" en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA*, N° 47 (2004): 41-52
- GONZALES FAUS, José Ignacio. "El naufragio de la izquierda" en *Cuadernos de Cristianismo i Justicia*, N° 177 (2011)
- GONZALES ECHEGARAY, Joaquín. *Jesús en Galilea. Aproximación desde la arqueología*. Estella, Verbo Divino, 1999
- HOORNAERT, Eduardo. *El movimiento de Jesús*. Dabar, México, 1996
- JAUBERT, Annie. *El evangelio según san Juan*. Colección Cuadernos bíblicos 17. Estella, Verbo Divino, 1981
- MARTIN MORENO, Juan Manuel. *Personajes del cuarto evangelio*. Madrid, Universidad de Comillas, 2002
- MATEOS, Juan. *La Utopía de Jesús*. Córdoba, El Almendro, 1990
- MESTERS, Carlos. "Los profetas Juan y Jesús y otros líderes populares de aquella época" en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA*, 1 (1988): 49-58
- MIRANDA, Porfirio. *Marx y la Biblia*. Sígueme, Salamanca, 1972
- . *El ser y el Mesías*. Sígueme, Salamanca, 1973
- PRIGOGINE, Ilya. *¿Tan solo una ilusión? Una explicación del caos al orden*. Tusquets editores, 1983
- STRÖHER, Marga J. "É preciso que haja pão! Ecologias de partilha e cuidado como as sobras: um estudo a partir de Jo 6,1-15" *Estudos Teológicos*, v.46 (2006): 109-121
- ZORRILLA, Hugo y CHIQUETE, Daniel. *Evangelio de Juan. Comentario para exégesis y traducción*. Miami, Sociedades Bíblicas Unidas, 2008



La crisis alimentaria en la Carta de Santiago

Resumen

En nuestro mundo, el hambre es uno de los problemas más graves, a pesar de todas las inmensas posibilidades de la agricultura y los demás desarrollos de la humanidad. Esta situación no es un destino ciego, sino la consecuencia de problemas sistémicos y estructurales.

El autor de la Epístola de Santiago no asumió una posición neutral frente al problema del hambre y la indigencia. Denuncia situaciones escandalosas en la que miembros de la comunidad cristiana se muestran insensibles frente al hambre y la falta de ropa de sus hermanas y hermanos, y desenmascara la supuesta fe de los “fríos” como fe muerta. En el capítulo 5, enjuicia a los latifundistas que amasaron fortunas pisando a los jornaleros para luego dilapidar sus riquezas con fiestas extravagantes.

Santiago enfatiza la dignidad de los humildes y la acción de Dios a favor de ellos. Él actualiza una dimensión esencial de la religión bíblica, de hondo significado cuando un sistema social, económico y político produce hambre y destruye la vida.

Abstract

In spite of the vast possibilities of farming and all other developments produced by humankind, hunger is still one of the most extreme problems in the world. This precarious condition, rather than the product of blind destiny, is the consequence of structural and systemic problems.

The writer of James' epistle adopted a clear and provoking stand regarding the challenge of hunger and destitution. This author decries the scandalous circumstances in which members of the Christian community were insensitive to the hunger and lack of clothing of their brothers and sisters. The writer exposes the supposed faith of the “cold” as a dead faith. In chapter 5, the author accuses landowners who wrought their fortunes by keeping the wages of their laborers to live in luxury and extravagant pleasure.

James emphasizes the dignity of the humble and God's favor towards them. He portrays an essential dimension of biblical religion, one of deep significance when a social, economic, and political system produces hunger and destroys life.

El pan nuestro de cada día dánoslo hoy ¡Termina hoy mismo con el hambre mundial de cada día!

El hambre: ¿destino ciego o consecuencia de sistemas pecaminosos?

El comer y el beber pertenecen a las necesidades básicas de todos los seres humanos. El hambre y la sed producen desesperación creciente. Comer y beber no solo satisfacen estas necesidades, sino que también crean comunidad entre las personas. Por ello muchas religiones también han intergrado ritos de mesa y alimentos sagrados en sus tradiciones. En el cristianismo, la Mesa del Señor, la Comunión, la Santa Cena o Eucaristía constituyen un comer sagrado.

¹ René Krüger es Pastor de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata, Doctor en Teología por el ISEDET y la Universidad de Ámsterdam, Profesor Ordinario Titular en el Instituto Universitario ISEDET y Profesor Interino Adjunto en la Universidad Católica Argentina.

Ahora bien, casi la mayoría de la humanidad se halla actualmente en una situación que clama al cielo, en la que no tiene ni siquiera lo más imprescindible para sobrevivir: unas migajas de pan, un trocito de pescado, algunas raíces o un puñado de cereales. Millones de seres humanos vegetan miserablemente, aunque la tierra puede producir más que suficiente como para alimentar a toda la humanidad. Millones trabajan sin parar de sol a sol, sin ver el fruto de su trabajo y menos aún poder disfrutarlo. ¿Qué es lo que está pasando? ¿Dónde está la falla?

La consecuencia extrema del actual sistema socioeconómico es el asesinato de 25.000 seres humanos por día, la mayoría de ellos críaturas.² Se mueren de hambre o de sus consecuencias, aunque la agricultura mundial podría alimentar actualmente incluso sin técnica genética a doce mil millones de personas. Por ello puede decirse que “una criatura, que hoy muere de hambre, es asesinada”.³ Varones, mujeres y criaturas sufren la pobreza de diferentes maneras, pero son especialmente las mujeres y los niños quienes más son golpeados. Pero detrás de cada cero que engrosa una estadística hay una persona, un ser humano que sufre y es marginado. También la tierra sufre y se muere: árboles, especies animales y vegetales, el aire y el agua. Por ello, algún día podrá morir toda la humanidad. Levantemos, pues, el grito al cielo y sobre la tierra.

La tragedia del hambre no es sino la consecuencia de un problema sistémico y estructural. A partir de la “incorporación” de los continentes del llamado Tercer Mundo en la economía occidental hace cinco siglos, la construcción de la riqueza del norte occidental y de los ricos en el sur global está íntimamente vinculado con el saqueo, la destrucción del medio ambiente, el trabajo forzado y el genocidio de los pueblos subyudados. Este sistema se ha ampliado de manera decisiva y violenta en la última década del siglo XX a nivel mundo – de allí la expresión “globalización”. Al mismo tiempo, el capitalismo productor de bienes y servicios fue transformado en un capitalismo financiero que especula con inversiones y ganancias cada vez mayores, sin importarle cuántos cadáveres quedan tendidos en este camino de crecimiento ilimitado para unos pocos. El resultado es una escisión socioeconómica cada vez mayor de la sociedad global. De allí que el problema del hambre sea un problema “hecho” y no algo “caído del cielo” por quién sabe qué destino ciego. Es la consecuencia de sistemas de explotación mediante los cuales algunas personas se apropian del fruto del trabajo de otras.

En este contexto, el contraste entre una producción cada vez mayor tanto de alimentos como de muchísimos productos por un lado y el número creciente de hambrientos es un escándalo inocultable y sin precedentes. Sobre la base de nuestra fe en el Dios Creador que ama a todos los seres nos sentimos comprometidos a denunciar públicamente este escándalo.

Hambre y sed de justicia

El problema de la pobreza y el hambre es antiguo. Muy antiguo. Desde los tiempos bíblicos, la pregunta acerca del origen de la pobreza y de la riqueza ha sido respondida por la clase dominante con una ideología justificadora de los abismos socioeconómicos que

² James T. Morris, Director Ejecutivo del *World Food Program*, en una presentación del 15.03.2007: “Few people know that 25,000 people – 18,000 of them children – die each day of hunger and related ailments. That’s one person dead, because of hunger and malnutrition, every four seconds – 365 days a year.” Cf.

<http://documents.wfp.org/stellent/groups/public/documents/newsroom/wfp120781.pdf> p. 5 (Consultado el 27.08.2012).

³ J. Ziegler, Relator de las Naciones Unidas para el derecho a la alimentación, en *Brot für die Welt: Nahrung. Eine globale Zukunftsfrage*, Stuttgart, Alemania, 2006, p. 25.

veía en la riqueza una muestra de la bendición de Dios. A lo largo de la historia, han sido desarrolladas también definiciones metafísicas adicionales: “Es voluntad de Dios”, “Siempre hubo y habrá pobres”, “Es el destino”, “Es fuerza mayor”. Esto llevó a la autojustificación de los ricos y al desprecio de los pobres. En consecuencia, este paquete ideológico descalifica al pobre como haragán, falto de inteligencia e incapaz; y para colmo de males, castigado; en tanto que considera al rico como aplicado, trabajador, exitoso y bendecido. Lo contradictorio es que mientras esta ideología de la bendición (religiosa o secularizada) aplica estos calificativos morales, la misma ideología (religiosa o secularizada) de la bendición no es capaz de hacer un cuestionamiento ético de los procedimientos de apropiación, defensa egoísta y acumulación de la riqueza por unos pocos.

La Biblia coloca el problema fundamental de la pobreza y con ello, del hambre, en el marco de *pobres y ricos*. Jesucristo lo puntualiza en forma de una pregunta decisiva: *Dios o el Mamón*. El “Mamón”, término de origen arameo con el significado de *dinero*, es sinónimo de acumulación para algunos pocos ricos. Se trata de una aguda denuncia bíblica del acaparamiento de todo por unos pocos, aplicándose esta denuncia a prácticas pecaminosas concretas: acumulación insensata de riquezas, especulación financiera, latifundio vinculado a una existencia parasitaria de sus dueños, quite de la tierra al agricultor pequeño, intereses y usura.

En el Padrenuestro, el pedido por el pan de cada día tiene un significado fundamental. La frase que parece tan sencilla crea solidaridad, pues habla de *nuestro* pan. La oración por el pan diario implica por ello el pleno compromiso por un orden económico mundial justo, pues sin justicia no hay paz. El pan significa vida, a saber, la vida de quienes tienen hambre. De los hambrientos. De todos los que sufren hambre.

El testimonio de la Biblia es clarísimo: Dios está del lado de los que sufren hambre, enfermedad, soledad, miseria, frío, marginación, expulsión, abandono, desesperación. Quien es culpable de estas situaciones o quien hace que su prójimo permanezca en cualquiera de ellas, comete pecado y se opone al Dios de la vida.

La Epístola de Santiago y el hambre

La crisis alimentaria no es una novedad en esta tierra. A lo largo de la historia, millones de personas sufrieron hambre y murieron a causa de la desnutrición y los males producidos por la misma. Diversos autores bíblicos también tuvieron que confrontarse con este problema, tanto en tiempos del antiguo Israel como en la época neotestamentaria. La denuncia del escándalo que constituye el hambre y la preocupación por el alimento necesario llenan muchas páginas bíblicas. Realmente sorprende la amplitud semántica y la diversidad del vocabulario relacionado con este problema: hambre, sed, hambriento, en ayunas, sentir o tener hambre, pan, comer, beber, saciarse, estar saciado, gran hambre (en griego, una sola palabra, equivalente a crisis alimentaria), necesidad, alimento diario. ¿Cómo acceder adecuadamente a estos textos expresan la indignidad de quienes sintieron que ante esa tragedia no podían mirar para otro lado? Nuestra toma de conciencia de la gravedad del hambre en nuestros tiempos y nuestro compromiso concreto por superar este drama pueden convertirse en puertas de acceso a las palabras bíblicas. Acaso en las únicas posibles.

¿Qué dice en concreto Santiago⁴ con respecto a este tema? A primera vista pareciera que bastante poco, pues se refiere al mismo apenas en unos pocos versículos. Pero lo que

⁴ Diremos *Santiago* para hablar del autor de la epístola y abreviaremos *Stg* para mencionar la epístola. Para los demás libros bíblicos emplearemos el nombre completo.

dice es tan denso que parece contener dinamita capaz de hacer estallar todas las corazas de la autojustificación de los saciados como también todos los sistemas que producen hambrientos y muertos por inanición. En realidad, en uno de esos versículos desenmascara una estructura y un comportamiento que constituyen las bases del hambre mundial. Pero vayamos por partes.

La Epístola de Santiago es uno de los textos neotestamentarios con la mayor profundidad de visión de la problemática conformada por la existencia del abismo entre *pobres y ricos*. La tematización de la oposición entre éstos es una de las características sobresalientes de la carta, y la toma de posición a favor de los pobres y los juicios sobre los ricos no tienen paralelo en la literatura epistolar del NT.⁵ Los párrafos correspondientes no sólo tienen un trasfondo social y económico, sino también fuertemente religioso. De manera muy llamativa, Santiago retoma una y otra vez la materia, siempre desde otra perspectiva: Stg 1,9-11; 1,27; 2,1-13; 2,15-16; 4,13-17 y 5,1-6. El conjunto pinta un cuadro horrible de la riqueza, de cuyas prácticas y consecuencias Santiago quiere prevenir a sus comunidades. Todos estos textos conforman una red interna, y sólo una consideración global permite construir el mensaje del autor con respecto a esta problemática. Dado que aquí contamos con espacio restringido, optamos por concentrarnos en dos de estos textos, dejando expresa constancia de esta limitación.

Santiago 2,14-26

Pora el Protestantismo de cuño luterano, Stg 2,14-26 suele ser visto como un texto problemático. Es que Lutero encendió la mecha de su polémica antijacobeica precisamente aquí, con la discusión sobre la justificación por la fe sola o por la fe y las obras. Ahora bien, si el texto es leído dentro del sistema de coordenadas de la ardiente preocupación del autor en torno a la problemática socioeconómica que tanto le afecta, puede surgir una impresión diferente que parece abandonar el paisaje dogmático con su polémica inflexible sobre *fe* versus *obras* para convertirse en expresión del esfuerzo por la construcción de una comunidad cristiana de amor. Esta perspectiva explica también la ubicación de esta unidad entre el rechazo del clientelismo (Stg 2,1-13) y el tratamiento de la posición de poder en la que alguien se afirma mediante la lengua (Stg 3,1-12). Las tres prácticas, favoritismo, falta de amor para con las hermanas y los hermanos indigentes y poderío mediante la navaja de la lengua, no construyen sino que destruyen la comunidad.

Para captar lo esencial de la afirmación de Santiago sobre la problemática que nos ocupa, podemos limitarnos al primer párrafo, Stg 2,14-17. Estos versículos llevan a deducir que hay miembros de la iglesia que padecen necesidad, y que los destinatarios de la epístola disponen de medios como para ayudar materialmente a estos hermanos y hermanas.

El sarcasmo del satisfecho y abrigado

A nivel terminológico y lingüístico, sobresalen tres elementos: la descripción de la necesidad (v. 15), el sarcasmo del satisfecho y abrigado (v. 16) y la categoría fe muerta (v. 17). La necesidad se pinta con una aglomeración extraordinaria de conceptos que describen un máximo de miseria. En el centro de esta pintura se halla la invitación a *ir en paz, calentarse y saciarse*. El contraste entre el lenguaje tan ejetante y la total absurdidad del buen

⁵ En lo que respecta a los Evangelios, las afirmaciones de Santiago tienen su paralelo en el Evangelio de Lucas.

deseo es impresionante. En lugar de alimento y ropa abrigada para el frío, los pobres reciben acciones frías con palabras cálidas.

Si se lee Stg 2,14-26 a partir del problema del hambre y el frío planteado en los vv. 14-17, resulta que la unidad no es un tratado teológico sobre el principio fundamental de la *justificación*, sino una parénesis absolutamente seria dirigida a aquellos miembros de la comunidad que están en condiciones de poder ayudar a sus hermanas y hermanos necesitados, pero que no lo hacen; y que como excusa – como justificación de su inactividad – aducen un eslogan sobre la *fe* que justifica *sin obras*⁶.

Desde el principio la formulación misma aclara que no se trata de una polémica *obras* versus *fe*. No dice: *ean pistis tis eje* [*Si alguno tiene fe*], sino *Si alguno dice*, es decir, si *opina* o *pretende tener fe*. Con ello no se predefine el contenido de la *fe*. Éste será definido por las explicaciones que siguen a continuación. Se origina así una confrontación entre una *fe* supuesta, por la cual alguien se jacta, pero que sólo puede darse a conocer mediante la afirmación de su existencia presentada por medio de palabras; y una *fe* fundada en el amor y reconocible por sus hechos.

Mediante un entramado muy sutil entre varios sujetos: el *alguno* sin obras, el individuo del v. 13 que hizo misericordia y los sujetos desafectos e insensibles del v. 16, a quienes deja fríos la necesidad de sus hermanas y hermanos y cuya *fe* no presenta obras, Santiago deja en claro que el *hacer misericordia* consiste en la protección activa de las hermanas y los hermanos indigentes. Ahora también comienza a quedar más claro por qué las obras se relacionan con la salvación: ¡Porque la misericordia triunfa sobre el juicio! (Stg 2,13).

Santiago ya había definido en 2,1-13 lo que significa *tener fe*. La verdadera *fe* se vincula con aquel Dios que eligió a los pobres; espera en el Señor que ha de regresar; y es practicada en la comunidad sin clientelismo, sino con misericordia y amor al prójimo. Ahora Santiago explica cómo esta *fe* se une por su contenido y su sustancia con obras de amor a personas necesitadas.

Santiago ilustra su afirmación sobre la ineficacia de una *fe* de meras palabras mediante un significativo ejemplo de discrepancia entre el nivel de las palabras y el de la práctica concreta. Así como los enunciados patéticos y piadosos y los deseos buenos, pero estériles, no le ayudan a un necesitado, también resulta ineficaz una *fe* sin obras.

El cambio de la tercera persona singular (*alguien*) a la segunda plural (*ustedes no les dan*) en el v. 16 deja en claro que *los duros de corazón son ustedes* y no un “*alguien*” desconocido, meramente ficticio. Este *alguien* es uno de *ustedes*. *Ustedes* son los que no les dan nada a los pobres. Esto es una progresión discursiva brillantemente elaborada, ya que la línea comienza con un *alguien* indefinido y termina con todos los destinatarios.

La descripción de la necesidad resulta impresionante. El adjetivo *gymnós* [*desnudo*] significa literalmente *desnudo*; pero también puede referirse a la falta parcial de ropa, p. ej., sin las prendas superiores (así eventualmente en Jn 21,7 y Hch 19,16; y quizá en 1 Sa 19,24).⁷ Aquí, en combinación con *thermáineste* [*caliéntense*] la formulación indica la falta de protección del frío. Esta situación se agrava por la carencia de alimento diario. Se trata, pues, de hermanas y hermanos que día tras día (así lo indica el hapaxlegómenon *efêmeros* [*diario*]) vegetan en total pobreza y dependencia que abarca a ambos géneros – así lo indica la significativa enumeración integral de *adelfós* [*hermano*] y *adelfê* [*hermana*].

⁶ Christoph Burchard, „Zu Jakobus 2,14-26“, en ZNW 71 (1980), pp. 28-30.

⁷ Sophie Laws, *A Commentary on the Epistle of James*, San Francisco, Harper and Row, 1980, p. 120.



La fórmula *Vayan en paz* es de origen veterotestamentario y judío, y fue incorporada en el NT como fórmula de saludo y deseo de despedida y bendición,⁸ pudiendo emplearse distintos verbos: *Marchen* o *vayan en paz* (Jueces 18,6; Hchos 16,36); *ve en paz* (1 Samuel 1,17; 20,42; 29,7; 2 Samuel 15,9; Tobías (S) 10,12; Judith 8,35; Lucas 7,50; 8,46). La fórmula tiene casi el tono de una intercesión y expresa el deseo que Dios acompañe a la persona que recibe este saludo y que le conceda una existencia satisfactoria (*Shalom*, שלום [*paz*]), que implica ser sano y salvo y gozar de integración social, y cuyo contenido global consiste en usufructuar una salvación integral en el orden social de Dios⁹. Con ello, la fórmula es mucho más amplia que un mero saludo o la palabra final del culto.

Los dos imperativos *thermáineste* [*caliéntense*] y *jortázesthe* [*sáciense*] pueden estar en voz media o en voz pasiva. La voz media aludiría a la iniciativa propia de los necesitados, la voz pasiva podría ser una transferencia de la esperanza por ayuda a terceros. Y, mirándolo bien, según la frase introductoria el único “tercero” posible es sólo Dios mismo. O sea: *¡Que Dios les ayude!* Pero esto no sería entonces una “perífrasis piadosa”,¹⁰ sino en rigor blasfemia. El deseo piadoso resulta ser hipocresía, pues la formulación *lo necesario para el cuerpo* presupone que los destinatarios de hecho disponen de medios como para ayudar a los necesitados.

¿Puede imaginarse alguien un consejo más irónico que el del v. 16? Para colmo, los necesitados no reciben ese consejo de un *alguien* indefinido, sino justamente de miembros de la iglesia, de *ustedes*, que son los *hermanos míos* del v. 14. No alcanza con tomar esto sólo como una contradicción entre lo que se les desea a los pobres y la realidad de lo deseado.¹¹ Es más que perverso aconsejarle en el seno de la propia comunidad a una persona desnuda que vaya a abrigarse o a calentarse, y a una persona hambrienta que vaya a saciarse, sin ofrecerle ropa y alimento, respectivamente. Esta ironía es un recurso retórico que quiere dar realce al contrasentido de esta actitud y subraya la bajeza de la infamia cometida.¹² La discrepancia de la hipocresía se introduce simplemente mediante *μη δωτε δε* [*pero no dan*], y queda determinada por la formulación acertada *lo necesario para el cuerpo*. No se trata de dar regalos grandiosos; se trata lisa y llanamente de la sobrevivencia, de la superación de la necesidad más aguda que consiste concretamente en la falta de alimentos y de abrigo. Es irrelevante la pregunta si se trata de una situación de necesidad temporaria o un estado crónico.

La dura acusación de la falta cínica de amor se vuelve más penetrante y la insinceridad llega a ser más llamativa si se toma en cuenta que la Escritura contiene instrucciones claras para las situaciones de necesidad que aquí se describen, siendo que el empleo de los ejemplos de Abrahán y Rajab demuestra que los destinatarios conocían la Escritura. Si Santiago puede presuponer que ellos comprenden los ejemplos, también puede creer que conocen las normas mínimas de la solidaridad.

Con su deseo de *paz*, el santurrón quiere que Dios ayude a los desdichados; pero él mismo no mueve un dedo para poner en práctica la voluntad de Dios que apunta a la superación de esta miseria. Deuteronomio 15,7-8 ordena no endurecer el corazón ni cerrar la mano al hermano pobre, sino prestarle *lo que en efecto necesite*. El principio fundamental

⁸ En el rabinismo también como saludo de despedida, véase Werner Foerster, εἰρηνη κτλ [*paz etc.*], *ThWNT* II, p. 407.

⁹ Hubert Frankemölle, *Der Brief des Jakobus. Kapitel 2-5*, ÖTKNT, Bd. 17/2, Gütersloh – Würzburg, Gütersloher Verlagshaus, Echter Verlag, 1994, p. 432.

¹⁰ Así formula S. Laws: “A reverential periphrasis”, *A Commentary on the Epistle of James*, p. 121.

¹¹ Opinión sostenida por Franz Schneider, *Der Jakobusbrief*, Regensburg, Pustet, 1987, p. 70.

¹² José S. Croatto, “La fe que llega a su teléiosis o perfección. Santiago 2,22b (Retórica, estructura literaria y teología de Santiago 2,14-26)”, en *RBib* 62 (2000), p. 105.



es el siguiente: *ouk estai en soi endeês* [*Que no haya ningún pobre en medio de ti*] (Dtn 15,4) – una palabra de sumo peso, pues ea la expresión de la mayor utopía sociopolítica que se pueda imaginar.

Isaías 58,7 dispone compartir el pan propio con el hambriento, llevar a los indigentes sin techo al hogar, y vestir al desnudo– ¡los paralelos terminológicos con Stg son sorprendentes! Por su parte, Proverbios 3,27-28 ordena no rehusarse a hacer el bien a quien lo necesite, cuando uno puede hacerlo; y no despachar al prójimo con la orden de volver al otro día y con la promesa de ayudarlo en ese momento. Hay más referencias sobre este impulso ético del compartir el pan y la ropa con los hambrientos y desnudos: Tobías 1,17; 4,16; Ezequiel 18,7; 18,16. Este trasfondo evidencia que Santiago no está trabajando con un “principio humanista”¹³, sino que para él las obras del amor pertenecen a la fe viviente en Dios.

Fe muerta que produce muerte

La dureza de corazón con sus deseos sin contenido es la sustancia muerta de la fe de esta gente. Su fe muerta fomenta la necesidad y con ello, la muerte de los indigentes. Una fe, que es mortífera para el prójimo, tampoco puede ayudar a su portador o portadora, ya que es muerta en sí misma. Produce la muerte de todos. Una fe muerta es peor que ninguna fe. *Fe muerta* – eso suena terriblemente brutal y contradictorio en sí mismo. La fórmula evoca diversas asociaciones. Alguna vez esta fe tiene que haber vivido; pero ya no irradia nada, no es digna de ser imitada; ya no se puede hacer más nada. *Fe muerta* – esto exhibe contrastes fatales, entre vida y muerte, máscara externa y vacío interior, juramentos ampulosos y corazones terriblemente fríos. Es imposible que este concepto de fe, atacado por Santiago, sea el cristiano.

Por medio de la relación establecida con Dios mediante el deseo de bendición (y eventualmente el pasivo de ambos verbos) y por las coordenadas *fe – obras*, Santiago une la dimensión socio-comunitaria con la teológica; y con ello el conflicto también queda instalado en ambos niveles.

En la estructura global de la Epístola, Stg 2,14-26 está en relación simétrica con Stg 1,27. La pareja de hermano y hermana en Stg 2,15 puede asimilarse a los huérfanos y las viudas de 1,27; la desnudez y el hambre son manifestaciones de la opresión, mientras que el suministro de las cosas necesarias para el cuerpo constituye la concreción del cuidado. Con ello, Stg 2,14-17 proporciona sugerencias para la edificación de la comunidad. En la medida en que el cristiano inactivo le niega alimento y protección al *hermano* o a la *hermana*, agrava la opresión mencionada en Stg 1,27. La dureza de corazón les causa la muerte a los pobres. De manera similar, la fe sin obras de amor no les produce vida, sino muerte a los supuestos creyentes.¹⁴

La verdadera relación con Dios – la religión auténtica, como dice Santiago – consiste en el servicio a los miembros necesitados y empobrecidos de la sociedad, mientras que los miembros de la congregación trabajan a la vez en contra de la pérdida de la propia vida, causada por la maldad del mundo. Logran lo segundo en la medida en que hacen lo primero¹⁵. Esta polémica no es doctrinaria, sino que apunta a la práctica. Aquí llegan a encontrarse las oposiciones fundamentales de ambas unidades del capítulo 2: dos actitudes mundanas, que desprecian a los seres humanos, se han encarnado en la comunidad, a

¹³ Así lo ve Jack T. Sanders, *Ethics in the New Testament*, Londres, 1975, p. 125-128.

¹⁴ F. Schnider se anima a plantear la cuestión en estos términos, *Der Jakobusbrief*, p. 70.

¹⁵ M. Proctor, “Faith, Works, and the Christian Religion in James 2,14-26”, en *EvQ* 65 (1997), p. 307.

saber, el clientelismo y el cinismo. El *alguien* o *alguno* es un miembro de la congregación que por una tendencia a la asimilación se ha acostumbrado a las normas de conducta del entorno no cristiano, y cuya conciencia social se ha adormecido.

Santiago no aboga por las obras sin fe ni por una subordinación de la fe a las obras. Para él, las obras tampoco son condición para la fe. La oposición no está concebida en términos de *obras* versus *fe*, sino de *fe con obras de amor* versus *fe sin esas obras*. El interés del autor se centra en la necesidad de una fe que produzca obras en la vida de los creyentes, obras que fomenten y mantengan la vida. Santiago aboga por una fe que opera a través de obras de amor en beneficio del prójimo necesitado. Para expresarlo en términos modernos: Santiago aboga por una ética social cristiana¹⁶. La separación entre ambas dimensiones de la existencia cristiana engendra una fe cadavérica.

En síntesis, *ser oyente creyente y agente de la Palabra* significa considerar concretamente los desafíos de la necesidad material del prójimo menesteroso, del hermano y la hermana; corresponder a los mismos y remediar esas situaciones.

Luego de esta inmersión en el mundo de las relaciones intracomunitarias rotas por la frialdad de quienes tienen la posibilidad de sensibilizarse ante el hambre y la desprotección del prójimo, pero no lo hacen, introduzcámonos en el mundo de las relaciones socioeconómicas destrozadas por el derroche egoísta de quienes ya tienen demasiado.

Santiago 5,1-6: Hordas ladronas y asesinas

En Santiago 5,1-6, el autor formula un juicio sumamente agudo sobre quienes producen hambre y miseria. No habla de la falta de limosnas, sino que ataca el corazón mismo de un sistema que produce palacios y miserables chozas, banquetes opulentos y estómagos vacíos, despilfarro y gritos de auxilio.

Al emplear la segunda persona plural para dirigirse a estos ricos, Santiago suministra la impresión de que no estuviera hablando a desconocidos o a la generalidad, sino a ricos muy concretos, que viven en la superabundancia. Sus palabras invierten un esquema tradicional que relacionaba la miseria y la desgracia de una persona con sus pecados. Sus palabras son amenazas y juicios sumamente duros. No son un llamado al arrepentimiento. A los ricos se les anuncia su condenación futura, por la cual han de llorar y aullar. Ellos no pueden deshacerse de estas palabras duras. Los temas y problemas aludidos son demasiado profundos, inquietantes y destructores como para que uno los tome a la ligera. El poder detonante y el potencial estremecedor de este discurso de juicio conmueven aún hoy a las lectoras y los lectores de la Epístola.

La exhortación a *llorar y aullar* (v. 1) también era empleada por los profetas en sus prédicas de juicio. Suele estar en relación con el día de juicio del Señor. Isaías 13,6: *¡Aullad, porque cerca está el día de Yavé!* *¡Vendrá como asolamiento del Todopoderoso!* Isaías 14,31: *¡Aúlla, puerta!* *¡Clama, ciudad!* *¡Disuelta estás por entero, Filistea!, porque como un humo viene del norte, y ni uno solo faltará de sus filas.* Ezequiel 21,17 (v. 12 en Reina-Valera): *Clama y lamenta, oh hijo de hombre.*

El juicio consiste en el castigo y la destrucción de los ricos. Como fundamentación para el día de venganza, Santiago indicará acto seguido varios pecados económicos y

¹⁶ Expresión de H. Frankemölle, *Der Brief des Jakobus. Kapitel 2-5*, p. 432.

¹⁷ Cf. sobre la codicia en especial: François Genuyt, "Épître de Jacques (4,1-5,6)", en *Semiotique e Bible* 23 (1981) 44-56. Genuyt destaca que Santiago 4:1-5:6 trabaja sobre la oposición de dos performances, la *codicia* y el *pedido* (o la *demanda*), que pertenecen a dos universos semánticos.

sociales muy concretos de los ricos; acumulación de riquezas, explotación de los jornaleros, vida lujosa y glotonería, codicia¹⁷, condenación y asesinato del justo.

La anulación de la riqueza

La destrucción de la fortuna es parte del juicio (v. 2). La imagen de las riquezas podridas es sumamente mordaz y cáustica. Aparentemente, se cruzan varias líneas. La descomposición de la riqueza puede ser efecto del atesoramiento y al mismo tiempo castigo. Puede haber una referencia al hecho de no cosechar o comer a tiempo los frutos del campo, que de este modo se descomponen; pero también puede haber alusión al acaparamiento de los cereales por parte de los latifundistas¹⁸, que de esta manera lograban que la carestía ocasionada artificialmente hiciera trepar los precios de los granos, ocasionando severos daños a la población pobre. Recuérdese aquí Prov 11,26, el único texto veterotestamentario que alude a esa práctica criminal: *Al que acapara el grano, el pueblo lo maldecirá; pero bendición será sobre la cabeza del que lo vende*. En el contexto neotestamentario, cabe mencionar la parábola del rico necio en Lucas 12,16-21, cuyo personaje principal se hace culpable por el mismo delito. La manipulación del mercado, que según su propia lógica es económicamente “inteligente” y “productora de ganancias”, tiene un color completamente distinto desde la perspectiva de los pobres: se trata de codicia destructiva, avaricia devastadora, asesinato de los hambrientos. En esta línea, los tesoros de los ricos se pudren si no son usados para ayudar a los pobres – he aquí su primer pecado.

A nivel personal, recuerdo vivamente una noticia que se publicó en una revista alemana, cuando yo tenía la edad de cinco o seis años. Por una supercosecha en el Brasil, habían volcado café al mar. El artículo incluía una foto de estibadores que llevaban bolsas de café a una barcaza. El autor explicaba que cuando hay sobreproducción, bajan los precios y consecuentemente también la ganancia. Entonces muchos productores prefieren destruir los productos para sostener los precios. Eso ya lo habían hecho en gran escala en el Brasil en 1930. En mi infancia a mediados de la década de los '50, el café era un producto caro. Por lo menos, para nosotros. No todas las familias podían consumirlo habitualmente. Por lo general, tomábamos mate cocido o café de malta. ¡Y esos idiotas volcaban cargamentos enteros de café al mar! A esa edad, me resultaba totalmente incomprensible la destrucción de alimentos para sostener los altos precios. Hoy, luego de más de medio siglo, lo comprendo mucho menos aún, ya que mientras tanto la Biblia nos ayudó a sensibilizarnos y ver con agudeza la necesidad de nuestro prójimo. La lógica de avaricia del Mamón se opone rotundamente a la lógica de amor de Dios.

Sigamos con Santiago. Prosigue con la destrucción, ahora de las ropas. Los ricos pueden preferir que las polillas les coman las vestimentas caras¹⁹, en vez de repartirlas a los pobres. Al mismo tiempo, la imagen de las vestimentas comidas por las polillas se relaciona con la concepción del fin del injusto,²⁰ y esto refuerza la idea general del pasaje. Es muy posible que este versículo establezca también alguna relación con lo dicho en Stg 2,2, donde el autor menciona la ropa cara y los dedos anillados de oro del hombre rico. Coincidencias de este tipo no suelen ser tales en autores del calibre de Santiago, sino construc-

¹⁸ Esta alusión es sugerida por el hecho de que el v. 4 se dirija no a cualquier rico, sino precisamente a terratenientes productores de granos.

¹⁹ *Sétóbrótos* es hapaxlegómenon neotestamentario. Sin duda, la combinación con *vestidos* proviene del único empleo en la LXX en Job 13:28.

²⁰ Cf. Isaías 50,9; 51,8; Oseas 5,12.

ciones conscientes;²¹ en este caso, provienen directamente de la observación de la práctica de los pudientes. Desde tiempos inmemoriales, las vestimentas lujosas eran (y son) un apreciado símbolo de status de los ricos. Por su parte, el oro y la plata también constituían (y constituyen) símbolos sobresalientes de la riqueza, ya que mantienen su valor a lo largo de los años e incluso de los siglos. No por nada *plata* llegó a ser término equivalente a *dinero*.

Estos metales nobles, que en realidad no pueden herrumbrarse, quedan destruidos en Stg 5,3 por el moho.²² Con esta imagen paradójica, Santiago indica la magnitud de la locura del amontonamiento de tesoros. W. Weiser intentó explicar la imagen “imposible” del óxido en metales nobles aplicando el término *iós* a las monedas de cobre enchapadas en oro y plata. Estas monedas perderían su valor por el óxido que en realidad ataca el cobre, pero las inutiliza como monedas²³. Sea como fuere, en ambos casos (imagen paradójica o referencia a monedas) Santiago subraya que los capitales no tienen ningún valor como fundamento para la vida de las personas. Desde aquí también puede comprenderse el empleo de la imagen contradictoria: precisamente porque esos metales no se herrumbran, pero de todos modos carecen de valor verdadero, Santiago emplea la imagen paradójica del oro herrumbrado. Con esta figura indica la magnitud de la locura del amontonamiento egoísta de tesoros.²⁴

El autor intensifica su discurso construyendo una imagen extravagante. Personifica el orín y lo presenta como testigo contra los ricos en el juicio final, y a la vez como fuego devorador, reforzando considerablemente la representación del juicio.²⁵ Con esta acumulación de elementos destruidos y destructivos, quedan despojados de todo valor los símbolos del status de los opulentos: reservas, vestimentas, riquezas, tesoros, oro y plata. Algunos se pudren, otros son destruidos o se vuelven inservibles e inútiles. ¿Puede imaginarse alguien una miseria peor para los ricos que la pérdida total de todo su capital? Al mismo tiempo, la interacción de la doble imagen con su par en Mateo 6,19: *No se hagan tesoros en la tierra, donde la polilla y el moho destruyen, y donde ladrones entran y hurtan*, pone en evidencia que Santiago no sólo habla del juicio final, sino que cuestiona radicalmente la opulencia y el lujo como tales, indicando la esencia condenable del sistema de valores de este mundo. La figura pertenece a una tradición de crítica social, que asociaba la oxidación del dinero con el descuido de la responsabilidad social. Exponente brillante de esta línea es Eclesiástico 29,10: *Gasta dinero por el hermano y amigo, que no se te enroñe bajo la piedra y lo pierdas*. El autor emplea el verbo *ióomai*, de la misma raíz que *iós*, el término usado por Mateo y Santiago. Asimismo, la tradición manejaba la conjunción de herrumbre y animales dañinos, cf. Baruc 6,10 (Epístola de Jeremías 1,10): *Los adornan también con vestidos como si fuesen hombres, a esos dioses de plata, oro y madera; pero éstos no se libran ni de la roña ni de los gusanos* (otras traducciones dicen *polillas*).

²¹ También lo sostiene Manabu Tsuji, *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung. Eine Untersuchung zur literarischen Gestalt und zur inhaltlichen Kohärenz des Jakobusbriefes*, WUNT 93, Tübinga, Mohr Siebeck, 1997, p. 140.

²² H. Frankemölle, *Der Brief des Jakobus. Kapitel 2-5*, p. 651, prefiere traducir aquí el término *iós* con *veneno* (*iós* significa ambas cosas: *veneno* y *moho* o *herrumbre*), basándose en Stg 3,8, donde la misma palabra sin duda se refiere a *veneno*. A esta preferencia se opondría, sin embargo, el verbo *katióomai*, *herrumbrarse*, *enmohecerse*, *oxidarse*.

²³ Wolfram Weiser, “Durch Grünspan verdorbenes Edelmetall? Zur Deutung des Wortes, IOS’ im Brief des Jakobus”, en *BZ* 43 (1999) 220-223.

²⁴ A nivel hermenéutico es importante notar que los verbos castellanos *oxidarse*, *enmohecerse*, también contienen el matiz semántico de *inutilizarse*, *arruinarse*.

²⁵ Con frecuencia, en el discurso profético el fuego es presentado como instrumento primordial del juicio.

He aquí una transformación semántica de los bienes lujosos: los utensilios que brindan placer se convierten en instrumentos que colaboran en la destrucción final. Claman a Dios; y el óxido atestiguan y devora.

Luego Santiago presenta su acusación principal contra los ricos: la acumulación egoísta de tesoros en los últimos días (v. 3d). El lugar central que ocupa esta frase en el centro de la estructura simétrica del texto subraya la importancia de este reproche. Ya que todo el texto está construido sobre oposiciones explícitas e implícitas, puede remitirse nuevamente a Mateo 6,19-20 para construir un proyecto alternativo, en el espíritu de lo indicado explícitamente allí por Jesús: *En vez de hacerse tesoros en la tierra, donde la polilla y el moho destruyen, háganse tesoros en el cielo, donde ni la polilla ni el moho destruyen*. Esta construcción “sinoptizante” es lícita, ya que la epístola evidencia múltiples paralelismos con materiales de la didajé de Jesús, caracterizada por su énfasis peculiar en una nueva y profundizada obediencia a la voluntad de Dios. Gerhard Kittel sintetizó esta sorprendente realidad con una célebre frase: “No hay ningún escrito del NT fuera de los Evangelios que estuviera tan lleno de resonancias de las palabras del Señor, como Santiago”.²⁶ Lo curioso es que en ningún momento Santiago cita expresamente una palabra de Jesús (o de un Evangelio) como tal.

La expresión algo imprecisa *en los días finales* puede referirse al juicio final o al tiempo inmediatamente anterior al juicio final. Santiago indica que a pesar de tener ante la vista el juicio final, los ricos continúan siendo egoístas y despiadados. Siguen pensando sólo en ellos mismos. Aquí se entrecruzan dos líneas: juicio presente y juicio futuro. Bajo la perspectiva de la realización literaria, los tiempos verbales constituyen un típico ejemplo del llamado *perfecto profético* bíblico, mediante el cual se describe un evento futuro como ya acontecido. Este *perfecto profético* revela una mentalidad profundamente teocéntrica: el profeta pronuncia un juicio que acontecerá en el futuro, pero está convencido de que Dios ya juzgó. O, dicho de otra manera, los acusados ya fueron juzgados, y la condena será ejecutada en el juicio final. Al mismo tiempo, el empleo del perfecto (que gramaticalmente indica una acción con efecto sobre el presente) señala que las riquezas carecen de todo valor ya en el tiempo presente. Peor aún, la acumulación de riquezas es un acto sin sentido alguno.²⁷ A partir de estas conjunciones, Santiago introduce la escatología en el tiempo actual, fusionando el juicio final con el juicio pronunciado en el presente.

La explotación de los jornaleros

El texto prosigue enumerando los pecados de los acaudalados. La estructura del texto, en la que la primera parte del v. 3 hace simetría con el v. 4, sugiere que la riqueza (oro y plata) se relaciona con la explotación. Es decir, los ricos han obtenido su riqueza de manera fraudulenta e injusta (v. 4), pues no han pagado el salario a sus obreros rurales. Santiago se enmarca aquí en la tradición social y literaria de la legislación del pueblo de Dios, que en Deuteronomio 24,14-15 plantea una exigencia muy clara:

²⁶ Gerhard Kittel, „Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes“, ZNW 41 (1942), p. 84. Según la delimitación, definición de la correspondencia y determinación de la coincidencia, se obtienen diversas cifras para las coincidencias y reminiscencias con las palabras de Jesús. G. Kittel, op. cit., p. 84-90; y también „Der Jakobusbrief und die apostolischen Väter“, en ZNW 43 (1950/1), p. 85-88, con la presentación de 26 textos, de los cuales 20 pertenecen al Sermón del Monte/Llano. Otros exégetas indican menos o más paralelismos. Cf. un listado en Dean B. Deppe, *The Sayings of Jesus in the Epistle of James*, D. Th. Diss., Free University of Amsterdam. Directed by B. van Elderen, Ann Arbor, Bookcrafters, 1989, pp. 231-257. Hay un sinnúmero de estudios sobre las relaciones entre Santiago y la tradición sinóptica.



No explotarás al jornalero pobre y necesitado, ya sea de tus hermanos o de los extranjeros que habitan en tu tierra dentro de tus ciudades. En su día le darás su jornal, y no se pondrá el sol sin dárselo; pues es pobre, y con él sustenta su vida. Así no clamará contra ti a Yavé, y no serás responsable de pecado.

Así como sucede con frecuencia en la Biblia Hebrea, los diversos mandamientos sociales que rodean este texto reciben su fundamentación mediante la referencia a la opresión y la pobreza sufridas por Israel en Egipto y a la liberación obrada por Dios: Deuteronomio 24,18: *...te acordarás que fuiste siervo en Egipto y que de allí te rescató Yavé, tu Dios. Por tanto, yo te mando que hagas esto.*

Algo más breve es la formulación de Levítico 19,13: *No oprimirás a tu prójimo ni le robarás. No retendrás el salario del jornalero de tu casa hasta la mañana siguiente.* De importancia fundamental es la enumeración sucesiva de opresión, robo y retención del salario, que establece una vinculación interna entre los tres delitos. Varios textos veterotestamentarios denuncian el grave pecado de la retención del jornal: Jeremías 22,13: *¡Ay del que edifica su casa sin justicia y sus salas sin equidad, sirviéndose de su prójimo de balde, sin darle el salario de su trabajo!* Malaquías 3,5: *Vendré a vosotros para juicio, y testificaré sin vacilar...contra los que defraudan en su salario al jornalero, a la viuda y al huérfano, contra los que hacen injusticia al extranjero, sin tener temor de mí”, dice el Señor de los ejércitos.* Tobías 4,14: *No retengas el salario de los que trabajan para ti; dáselo al momento*²⁸. Eclesiástico 34,22 es fulminante: *Mata a su prójimo quien le arrebatara su sustento, vierte sangre quien quita el jornal al jornalero.*²⁹

Tal como lo hizo con la herrumbre, Santiago personifica el jornal³⁰ retenido por los dueños de los campos. Conste que Santiago emplea el término *jóra*, y no *agrós*. *Jóra* remite a extensiones mayores y puede referirse a comarcas enteras, regiones, tierras (de algún pueblo), distritos. En todo caso, en Stg 5,4 debe pensarse en campos extensos.

Con esta conjunción de testimonios que gritan, el autor establece una vinculación directa entre los diferentes elementos: el oro y la plata acumulados provienen del despojo de los jornaleros. El jornal grita, y su clamor se une a las quejas de los asalariados. Esto evidencia que Santiago incorpora el texto completo de Deuteronomio 24. Dios, como abogado de los necesitados y explotados, presta atención a este clamor, de la misma manera como oyó el clamor de la sangre de Abel (Génesis 4,10) y el clamor de los esclavos israelitas en Egipto (Éxodo 3,7). Y Dios no es un ídolo sordomudo y muerto. Oye el clamor y también responde. Su intervención implica el juicio para los explotadores, tal como Santiago ya lo había indicado. Especialmente sugestiva es la designación de Dios como *Señor Sabaot*, que equivale a *Señor de los ejércitos*,³¹ y que en la LXX es fórmula preferencial de Isaías.³² Aquí se combinan dos isotopías, la socioeconómica y la teológica con su valor teocéntrico,

²⁷Charlie William Boggan, *Wealth in the Epistle of James*, Ph. D. Diss., The Southern Baptist Theological Seminary, 1982, p. 219.

²⁸Tobías 4,14 según LXX; 4,15 según *Biblia de Jerusalén*.

²⁹Job 7,2 contiene un reflejo de la necesidad diaria del jornalero: *Como el siervo suspira por la sombra o como el jornalero espera el salario de su trabajo...*

³⁰Es importante notar que el término *misthós*, a partir de su significado literal de *pago, jornal, salario*, también es usado como *recompensa* (en esta vida) por la calidad moral de las acciones buenas o malas (Mateo 6,2; Hechos 1,18); en sentido positivo como *retribución* divina por la obediencia a la voluntad de Dios (Mateo 5,12; Lucas 6,23; Apocalipsis 11,18); y en sentido negativo como *castigo* por la desobediencia a la voluntad de Dios (2 Pedro 2,13).

³¹En todo el NT, la fórmula *Señor Sabaot* es empleada sólo aquí y en Romanos 9,29, en una cita de Isaías 1,9, quedando con ello Santiago con el monopolio de la originalidad en el NT.

³²Este profeta usa 53 veces la fórmula sobre un total de 64 en el Antiguo Testamento. La formulación misma de Santiago en *los oídos del Señor Sabaot* proviene de Isaías 5,9 (LXX).



sin que sea lícito afirmar la supremacía en última instancia de la línea teocéntrica.³³ El empleo de la fórmula *Señor Sabaot* indica que el Dios Creador y ordenador de sol, luna y estrellas, el Dios del universo, tiene un profundo compromiso con las vidas de los explotados, y queda intensamente afectado por el tratamiento injusto de éstos.³⁴ Los braceros explotados pueden confiar que ese *Señor* destruirá la tiranía de los opresores injustos.

La dulce vida

Santiago describe luego la vida de despilfarro de los ricos (v. 5). Vivir en deleites, gula y excesos son las características de la vida derrochadora de los ricos. Su voracidad sobrepasa la función normal de la alimentación, necesaria y compartida por todos los hombres. La formulación *Ustedes han engordado sus corazones* no carece de elegancia, aunque es posible que *kardía* sea aquí la designación de la entrada del estómago.³⁵ De cualquier manera, el texto alude al exceso. Esto también es remarcado por la simetría entre los v. 2 y 5: ambos hablan de bienes malgastados inútilmente.

El *día de matanza* del v. 5 puede referirse al día de la carneada de animales, ocasión en la que se solía comer en exceso³⁶ (mientras tanto, los pobres pasaban hambre); también puede aludir a los días de la explotación brutal de los pobres; e incluso al día del juicio de Dios, a partir de Jeremías 12,3, haciendo juego en este caso con la expresión *los días finales*, a pesar de no ser una fórmula tan frecuente. Si bien aquí no hay referencia explícita al juicio, el paralelismo entre ambas expresiones hace que el significado escatológico del enunciado del v. 3 preste su contenido a la fórmula del v. 5.³⁷ Sea como fuere, Santiago establece una estrecha relación terminológica entre los succulentos banquetes y el juicio final. Pero no sólo les reprocha a los ricachones su glotonería, sino también su crueldad para con los obreros pobres. Ya que el discurso se venía refiriendo a los peones rurales, es lícito relacionar el *justo condenado y muerto* por los ricos (v. 6) precisamente con el trabajador pobre, en un sentido colectivo, en la misma línea de la preferencia de Santiago por términos colectivos en singular en vez de plural.³⁸

Santiago combina de esta manera el reproche por la avidez de placeres con el reproche por la crueldad hacia los obreros y jornaleros pobres y reafirma esto en su frase final. El v. 6 sintetiza la depravación de los ricos que matan al justo mediante falta de consideración, explotación, egoísmo y juicios.³⁹

A la vez, los latifundistas han degenerado la agricultura. Para ellos, esta actividad básica ya no es vocación, inspiración, profesión, tarea y producción justa de alimentos y otros bienes para sostener la vida humana; sino sólo negocio y especulación para ganar más. Santiago construye varias oposiciones flagrantes entre estos dueños de la tierra cultivable y los obreros rurales y pequeños agricultores, defendiendo a los explotados y

³³ Como lo hace H. Frankemölle, *Der Brief des Jakobus. Kapitel 2-5*, p. 653.

³⁴ Leslie. Mitton, *The Epistle of James*, Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1966, *ad locum*.

³⁵ Postulado por E. Lerle, "Kardia als Bezeichnung für den Mageneingang", en *ZNW* 76 (1985) 292-294. Según Lerle, vale lo mismo para Hechos 14,17.

³⁶ Aunque en ese caso debería emplearse el plural, cf. Franz Mussner, *Der Jakobusbrief*, HTKNT, Bd. 13/1, Freiburg im Breisgau, Basel und Wien, 1985⁵, p. 196. Cf. en general sobre el *día de la matanza* S. Grill, "Der Schlachttag Jahwes", en *BZ* 2 (1958) 278-283.

³⁷ Ch. W. Boggan, *Wealth in the Epistle of James*, p. 229.

³⁸ Coincidentemente con lo anterior, la relación entre los v. 5 y 6 puede basarse en Henoc etiópico 99m15-16: *¡Ay de aquellos que perpetran la iniquidad, ayudan a la violencia y matan a su prójimo, hasta el día del gran juicio, pues él derribará vuestra gloria, verterá el mal en vuestros corazones, alzará el soplo de su cólera, para haceros perecer a todos por la espada! Y todos los justos y santos recordarán vuestro pecado*, Federico Corriente / Antonio Piñero, *Libro 1 de Henoc*, en Alejandro Diez Macho (Dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Tomo III, Madrid, Cristiandad, 1984, p. 133.

³⁹ H. Frankemölle, *Der Brief des Jakobus. Kapitel 2-5*, p. 661.

hablando de la paciencia del campesino honesto y confiado (Santiago 5,7). La exhortación a la paciencia en vista de la parusía de ninguna manera es consuelo barato, sino fortalecimiento de la comunidad y un medio extraordinario para poder enfrentar la situación trágica. Si los terratenientes explotan a sus jornaleros, si los llevan a los tribunales e incluso los matan; y si estos pobres no cuentan con ninguna organización que los pueda defender, si no están en condiciones de emprender una resistencia activa, sino que sólo pueden esperar en la pronta venida de su Señor que los defenderá, entonces la referencia a la parusía es también un juicio absoluto, presente y final, sobre los vampiros y carniceros y su actuación nefasta que produce tanta hambre. De esta manera, Santiago retoma el discurso profético del Día del Señor y concretiza su temática en el ámbito de lo socioeconómico. Con ello, ya no es necesario preguntar si Santiago se refiere a un juicio presente o al futuro.⁴⁰ Él apunta a ambas dimensiones. Los ricos egoístas serán castigados en el juicio final; y al mismo tiempo, sus riquezas ya ahora dejaron de tener valor, porque fueron acumuladas mediante la explotación, y porque son derrochadas de manera egoísta. El juicio final determina también el presente. La culpa concreta de los latifundistas consiste en el robo del salario y con ello la producción de hambre en vez de alimentos para todos y todas; en el derroche ostentoso, la avidez de deleites egoístas, los privilegios aparatosos, las conductas antisociales, e incluso el asesinato judicial. Realmente, un cuadro horrible de la vida de los potentados.

La fortuna de los terratenientes no aumenta la cualidad de vida, sino que la reduce. Es una fábrica de muerte para los pobres y de condena eterna para los ricos. Para Santiago, la riqueza es el fenómeno más peligroso y tentador del mundo.⁴¹ Con esta visión, Santiago transfiere la protesta judía tradicional contra la riqueza, la explotación y la arrogancia a su situación concreta, en la que los más pobres son severamente explotados por otras personas.⁴²

Síntesis hermenéutica

1. Con sus duros juicios, que ante los ojos de muchos cristianos y cristianas, sectores e Iglesias puedan parecer imprudentes, descorteses, groseros y sobre todo inconvenientes, Santiago ha conservado y actualizado una dimensión esencial de la religión bíblica, que constituye una consecuencia lógica de la fe en el único Dios Creador y en su acción salvadora y liberadora; especialmente, cuando imperan sistemas que destruyen a sus hijas e hijos.
2. Santiago desenmascara la lógica del latifundio como pecado brutal. Lo que se juega allí no es una racionalidad económica, que en algún momento supuestamente traerá beneficios para todos; sino más ganancia para los ricos, una economía salvaje del beneficio propio, el lucro personal, el acaparamiento, el

⁴⁰ Cf. el planteamiento de esta cuestión en Moisés Mayordomo-Marín, „Jak 5,2.3a: Zukünftiges Gericht oder gegenwärtiger Zustand?“, en *ZNW* 83 (1992) 132-137. Mayordomo-Marín sostiene que los vs. 2-3^a no se refieren al juicio futuro, sino más bien al presente estado de cosas, como lo indican el contexto y el tiempo verbal. Las fortunas acumuladas no tienen ningún valor porque sus dueños no los usaron con sensibilidad, es decir, para ayudar a los pobres. André Feuillet ofrece una interpretación diferente, cf. „Le sens du mot Parousie dans l'Évangile Matthieu – Comparaison entre Matth. XXIV et Jac V,1-11.“, en William D. Davies y David Daube (Ed.), *The Background of the New Testament and its Eschatology*. Studies in Honor of C.H. Dodd, Cambridge, Cambridge University Press, 1956, 261-280. Sostiene que (Mateo y) Santiago emplea(n) el término *parousía* para referirse al juicio sobre los judíos, realizado en la destrucción de Jerusalén. No nos resulta comprensible el trasfondo de esta lectura.

⁴¹ Philipp Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1975, p. 577.

⁴² Bent Noack, „Jakobus wider die Reichen“, en *Studia Theologica* 18 (1964), p. 25.

derroche y la *dolce vita* por un lado; y por el otro, hambre y mayores pérdidas para aquellos que ya sufren carencias de todo tipo. Con ello, Santiago ataca todo acaparamiento egoísta de bienes en beneficio de unos pocos – y en ello consiste la quintaesencia del sistema económico neoliberal globalizado.

3. La riqueza se relaciona estrechamente con el pecado cuando son explotados los pobres, los opulentos derrochan sus riquezas y no se comparten los bienes. Esta áspera radiografía de los pecados de los pudientes, la absurda acumulación y el empleo antisocial de los recursos no debe ser transformada en un mero llamado al arrepentimiento o en una invitación a dar limosnas. Lamentablemente, esto suele ocurrir con cierta frecuencia en la exégesis.⁴³ Con su prédica de juicio, Santiago se ubica claramente en la tradición veterotestamentaria y evangélica de los hambrientos y desprotegidos amados, elegidos y defendidos por Dios. Su postura se opone diametralmente a la ideología de la bendición, que veía en la riqueza la señal tangible de la bendición de Dios. Peor aún: Santiago establece que tenerlo todo es tener únicamente destrucción.⁴⁴
4. Contra la ideología de la riqueza como bendición se levantaba una animosidad creciente por parte de los profetas, que denunciaban la explotación de los pobres, el despilfarro y la extravagancia.⁴⁵ Al incorporar estos motivos a su epístola, Santiago transfiere las protestas a las situaciones y problemas bajo los cuales sufrían sus comunidades. Sus duras palabras de juicio y amenaza contra los terratenientes anticomunitarios, groseros, insensibles y explotadores nos muestran un cristianismo de auténtico corte profético; y revelan el alto grado de preocupación de Santiago por este mundo, la justicia social, la inversión de valores y el compromiso con los más pobres.⁴⁶
5. En la situación denunciada por Santiago, los festines de los ricos son la cara visible y lúdica de otra faceta más de su pecado: la haraganería. Esta ociosidad entretenida, cuya realización clásica es denunciada también por diversos textos de autores romanos, se opone a la necesidad constante de sembrar, arar, cosechar, tal como la vivía todo pequeño agricultor con su familia. Con su estilo de vida, el ocioso se convierte en parásito, que hace que otros trabajen por él.
6. Con su referencia al asesinato del justo (a la que se agrega Santiago 2,6: *¿No los oprimen los ricos, y no son ellos los mismos que los arrastran a los tribunales?*), Santiago también desenmascara la manipulación corrupta de la justicia y los tribunales por parte de quienes detentan el poder económico.
7. La riqueza acaparada por unos pocos y basada en injusticias y explotación, no aumenta la vida, sino que provoca la muerte de los pobres y la condena eterna de los ricos a causa de pecados económicos y sociales muy concretos: acaparamiento, codicia, acumulación egoísta de riquezas, explotación de los trabajadores, glotonería, derroche, crueldad, manejo corrupto de la justicia. En síntesis,

⁴³ Cf. p. ej. F. Schnider, *Der Jakobusbrief*, p. 115. Luego de excelentes análisis exegéticos, de repente vuelve a aparecer el discurso del llamado al arrepentimiento de los ricos. Y ello, a pesar de que Santiago habla de manera inequívoca del juicio, y que en ningún momento menciona el arrepentimiento.

⁴⁴ Ch. W. Boggan, *Wealth in the Epistle of James*, p. 229.

⁴⁵ Cf. p. ej. Isaías 1,5; 3,15; 5,8-9; 10,2-3; Jeremías 22,13-14; 39,10; Amós 2,6-8; 4,1; 5,11-12: 6,1-9; 8,4-6. Cf. también Henoc etiópico 94,8-11; 96,4-5; 97,8-10; 103,5-8. Más informaciones contiene p. ej. Martin Hengel, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche*, p. 20-38.

⁴⁶ Esta preocupación fue enfatizada especialmente por Patrick J. Hartin, "'Come Now, You Rich, Weep and Wail ...' (James 5,1-6)", en *JournTheolSAfric* 84 (1993) 57-63.



- Dios condena a quienes despliegan una conducta totalmente antisocial, injusta, explotadora y violenta.
8. Contra el sistema mortífero de la explotación y del derroche egoísta, Santiago enfatiza en su epístola la dignidad de los hambrientos y desprotegidos, su elección por Dios y el valor de la comunidad. Su carta es una invitación a repensar y recrear las relaciones socioeconómicas y comunitarias, a buscar alternativas y a comenzar con pasos concretos de solidaridad. Se impone, pues, el desarrollo de un nuevo paradigma, a los efectos de desenmascarar la quimera del crecimiento ilimitado de la economía y del funcionamiento automático del mercado, que sólo sirve para suministrar un deslumbramiento ideológico; y que al mismo tiempo sostuviera como ideal común la satisfacción de las necesidades de TODAS las personas, a partir de una vida sencilla y auténtica.
 9. Santiago colabora con el testimonio bíblico general que desenmascara la mistificación del mercado, según el cual imperan las leyes de la oferta y la demanda; y que sostiene que si se permite el libre actuar de las mismas, en algún momento llegará a haber suficiente para todos. Por el contrario, los movimientos del mercado son manejados y controlados por un sector relativamente pequeño de la sociedad, que actúa exclusivamente en beneficio propio. El testimonio bíblico opone la vida y la salud del cuerpo social entero a esta conducción personal en provecho propio de unos pocos. A partir de esta perspectiva, nuestra sociedad se debe un debate profundo sobre el modelo de convivencia que necesita y por ende, de la economía y de la política necesaria para implementar este modelo. Este debate, la búsqueda de alternativas y las acciones correspondientes son urgentes e impostergables.

Frente al hambre y la desprotección, no alcanza la lástima

El mensaje bíblico mantiene vivo el impulso de sensibilizarse frente al hambre y la desprotección en el mundo, aprender de los pobres y compartir con ellos todos los dones de la vida.

La problemática del hambre es sumamente compleja. Países y bloques enteros del hemisferio norte y algunos países del sur y, con mayor precisión, determinados sectores en algunos países determinan precios y acuerdos nacionales e internacionales de comercio, lo cual lleva a problemas agudos para amplios sectores y en el sur y también para sectores crecientes en el norte. ¿Cómo es posible que en un país rico en recursos del sur como la Argentina, que produce alimentos para más de 300 millones de personas, haya tantas personas que sufran hambre y desprotección?

¿Qué se puede hacer para traducir las críticas proféticas de la Biblia y las propuestas ideales a alternativas realizables? ¿Se puede hacer algo? Claro que sí. Por empezar, deben investigarse y denunciarse claramente todas las relaciones del problema: explotación por conquista, colonialismo, imperialismo y neoliberalismo; robo y corrupción; deuda externa ilegítima e injusta; apoyo activo y pasivo a gobiernos nefastos desde las dictaduras militares de los años 70 en América Latina hasta regímenes inútiles en el siglo XXI; demagogia populista que solo habla de logros para ciertos sectores pero que evita mencionar siquiera los dos problemas fatales que sufre la gente: el encarecimiento sideral de los alimentos y la violencia. Pero no alcanza con ver y juzgar. Es necesario actuar, apoyando activamente los movimientos que buscan y practican alternativas; ejerciendo presión social e ideológica sobre los gobiernos para que coloquen los intereses de toda la población y fundamen-



talmente de los más desprotegidos en el centro de su planificación y actuación, y no sus propios intereses. Muchas de nuestras naciones acaban de celebrar de manera rimbombante el bicentenario de sus respectivas independencias de España. La soberanía estaba en boca de todos. Pero ahora es hora de instalar la exigencia radical de soberanía alimentaria, un tema que muchos prefieren obviar ya que implicaría el diseño de una producción diferente, no orientada a la exportación de soja y otros productos de excelente precio en el mercado mundial, sino a la satisfacción del hambre y las demás necesidades básicas de la propia población. Uno de los problemas del Tercer Mundo es que en muchos países tenemos apenas gobiernos, pero falta un Estado con todo lo que implica: responsabilidad por todos los habitantes y especialmente los débiles y las minorías, honestidad, previsión, conciencia del deber. Y el primer deber de las autoridades del Estado es asegurar la vida de la población.

La petición del Padrenuestro "El pan nuestro de cada día dánoslo hoy" es un grito de auxilio y un impulso fuerte a actuar de inmediato. Pero la solución para el estado de hambre y desprotección no caerá simplemente del cielo. La oración por el pan diario debe entrelazarse con el compromiso activo junto a los débiles por justicia, el fin de la corrupción y la superación del aprovechamiento de los indefensos. Sin ello, es inútil pensar en poder terminar con el terrorífico hambre mundial de cada día.

Bibliografía

- Boggan, Charlie William, *Wealth in the Epistle of James*, Ph. D. Diss., The Southern Baptist Theological Seminary, 1982.
- Burchard, Christoph, „Zu Jakobus 2,14-26“, en *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 71 (1980) 27-45.
- Corriente, Federico y Piñero, Antonio, *Libro 1 de Henoc*, en Alejandro Diez Macho (Dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Tomo III, Madrid, Cristiandad, 1984, pp. 11-143.
- Croatto, José Severino, "La fe que llega a su teléiosis o perfección. Santiago 2,22b (Retórica, estructura literaria y teología de Santiago 2,14-26)", en: *Revista Bíblica* 62 (2000) 101-119.
- Deppe, Dean B., *The Sayings of Jesus in the Epistle of James*, D. Th. Diss., Free University of Amsterdam. Directed by B. van Elderen, Ann Arbor, Bookcrafters, 1989.
- Feuillet, André, "Le sens du mot Parousie dans l'évangile Matthieu – Comparaison entre Matth. XXIV et Jac V,1-11", en: Davies, William D.; y Daube, David (Eds.), *The Background of the New Testament and its Eschatology. Studies in Honor of C. H. Dodd*, Cambridge, Cambridge University Press, 1956, 261-280.
- Foerster, Werner, εἰρηνη κτλ, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* II 398-418.
- Frankemölle, Hubert, *Der Brief des Jakobus. Kapitel 2-5*, ÖTKNT, Bd. 17/2, Gütersloh – Würzburg, Gütersloher Verlagshaus, Echter Verlag, 1994.
- Genuyt, François, "Épître de Jacques (4,1-5,6)", en: *Semiotique et Bible* 23 (1981) 44-56.
- Grill, S., „Der Schlachttag Jahwes“, en: *Biblische Zeitschrift* (NF) 2 (1958) 278-283.
- Hartin, Patrick J., "'Come Now, You Rich, Weep and Wail...' (James 5,1-6)", en *Journal of Theology for Southern Africa* 84 (1993) 57-63.

- Kittel, Gerhard, „Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes“, en: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 41 (1942) 71-105.
- Kittel, Gerhard, „Der Jakobusbrief und die apostolischen Väter“, en: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 43 (1950/1) 55-112.
- Laws, Sophie, *A Commentary on the Epistle of James*, San Francisco, Harper and Row, 1980.
- Lerle, E., „Kardia als Bezeichnung für den Mageneingang“, en: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 76 (1985) 292-294.
- Mayordomo-Marín, Moisés, „Jak 5,2.3a: Zukünftiges Gericht oder gegenwärtiger Zustand?“, en: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 83 (1992) 132-137.
- Mitton, Leslie, *The Epistle of James*, Grand Rapids, Eerdmans, 1966.
- Mussner, Franz, *Der Jakobusbrief*, HTKNT, Bd. 13/1, Friburgo/Brisgovia, Basilea y Viena, Herder, 1975³.
- Noack, Bent, „Jakobus wider die Reichen“, en *Studia Theologica* 18 (1964) 10-25.
- Proctor, M., „Faith, Works, and the Christian Religion in James 2,14-26“, en: *Evangelical Quarterly* 65 (1997) 307-331.
- Sanders, Jack T., *Ethics in the New Testament*, Londres, 1975.
- Schnider, Franz, *Der Jakobusbrief*, Regensburg, Pustet, 1987.
- Tsuji, Manabu, *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung. Eine Untersuchung zur literarischen Gestalt und zur inhaltlichen Kohärenz des Jakobusbriefes*, WUNT 93, Tübinga, Mohr Siebeck, 1997.
- Vielhauer, Philipp, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlín – Nueva York, Walter de Gruyter, 1975.
- Weiser, Wolfram, „Durch Grünspan verdorbenes Edelmetall? Zur Deutung des Wortes ‚IOS‘ im Brief des Jakobus“, en: *Biblische Zeitschrift* (NF) 43 (1999) 220-223.

Dr. René Krüger
 Universidad Católica Argentina, Prof. Int. Adj.
 Instituto Universitario ISEDET, Prof. Ord. Tit.
 Camacúá 282
 C1406DOF Buenos Aires
 Tel.: +54-11-46714351
 renekruger@infovia.com.ar

El ministerio hacia las viudas y de las viudas en 1 Timoteo 5.3-16

Resumen

El artículo analiza 1Ti 5.3-16 en el cual subraya el ministerio hacia las viudas pobres y el ministerio que las viudas –ricas y pobres- desempeñaban en la comunidad. La autora destaca 1) la falta de recursos de la iglesia para poder atender a todas las viudas, 2) el abuso de algunas familias acomodadas que cargan sus viudas a la iglesia pudiendo atenderlas con sus propios recursos, 3) la propuesta de una mujer viuda rica que también puede encargarse de las viudas que acoge en su casa, 4) un ministerio oficial de viudas que el autor quiere restringir, y 5) un contexto sociocultural hostil al liderazgo de las mujeres. El texto, leído desde las situaciones de crisis alimentaria permite ver toda la dinámica presente de la condición humana en medio de las luchas de poder y abusos.

Abstract

This article discusses 1Ti 5.3-16 in which underlines the ministry towards the poor widows and the ministry to widows - rich and poor - in the community. The author highlights 1) the lack of resources of the Church to care for all the widows, 2) abuse of some wealthy families who can take care of their widows but charge them to the Christian community, 3) a proposal for a rich woman who can also take care of poor widows who hosts at her home, 4) an official Ministry of widows that the author wants to restrict, and 5) a socio-cultural context hostile to the leadership of women. The text, read from food crises allows us to see all the present dynamics of the human condition in the middle of struggles of power and abuse.

Introducción

Hablar de las viudas en la Biblia bajo el número de RIBLA sobre la crisis alimentaria no es ajeno al tema; más bien nos lleva inmediatamente a pensar en ellas como mujeres desamparadas que no tienen qué comer. En la sociedad patriarcal a ellas solo se les permite sobrevivir al amparo del esposo, el hijo o del padre. Por eso, tanto en la Biblia Hebrea como en el Nuevo Testamento ellas, junto con los huérfanos, constituyen los representantes por excelencia de los más pobres y desvalidos. La necesidad básica es el sustento diario. La ley de Moisés prohíbe su opresión terminantemente y en forma reiterativa. Los profetas Isaías (Is 10.2) y Ezequiel (Ez 22.25) denuncian a quienes se aprovechan de ellas Dios aparece como el padre y defensor tanto de ellas como de los huérfanos (Jer 49.10). La tradición de la defensa y solidaridad con las viudas continúa en el Nuevo Testamento. Los sinópticos retoman la ley que las defienden y Jesús denuncia a los fariseos que se aprovechan de ellas (Mr 12.40). En Hechos de los apóstoles encontramos el ministerio de las incipientes comunidades cristianas hacia las viudas (6.1). Estamos pues ante el caso de mujeres muy pobres debido la dependencia absoluta de su familia masculina como lo exige la cultura patriarcal.

En la carta de 1Timoteo también aparecen las viudas, pero aquí nos topamos con un problema muy concreto, donde se mezclan distintos elementos incluyendo el caso de dife-

rentes clases de viudas. 1 de Timoteo es una carta valiosa desde el punto de vista histórico porque ofrece información indirecta sobre los orígenes del cristianismo. Esto lo veremos más adelante cuando analicemos el ministerio de las viudas en la iglesia. La información la observamos entre líneas, en medio de las instrucciones y mandatos que encomienda el autor al joven Timoteo, el destinatario de la carta. Llama la atención que el encargo que se hace a Timoteo con respecto a las viudas sea extenso. Se les dedican 14 versículos en una carta de apenas 6 capítulos. Este es un indicio de un problema grave relacionado a las viudas. Se trata de un problema económico, pero también de un problema de género y que tiene que ver con el rol de ellas en la comunidad cristiana y en el contexto adverso del imperio romano. Encontramos en Timoteo dos temas con relación al tema: el ministerio hacia las viudas y el ministerio de las viudas. Vamos a concentrarnos en 1Ti 5.3-16, pero tomaremos otros textos para ubicar mejor la problemática de las viudas en aquel tiempo.¹

El ministerio con las viudas

Una de las tareas de las comunidades cristianas de los orígenes del cristianismo era el ayudar económicamente a las viudas. En Hechos de los Apóstoles es muy claro en 6.1. Aquí observamos que una de las ocupaciones fundamentales de los apóstoles era el de dar el sustento diario a las viudas, esto significa sobre proveerles los alimentos. Los seguidores de Jesús, cuenta el autor de Hechos, se multiplicaban, y a la par también las viudas que necesitaban comer. Esto lo sabemos indirectamente porque se generó un problema, no tanto económico como de discriminación étnica. Dice el texto que las viudas de la cultura griega no eran tan bien atendidas como las viudas hebreas, lo cual generó un reclamo de parte de los líderes de la cultura griega. Se necesitó entonces ordenar diáconos para poder llevar adelante, más eficazmente y sin discriminaciones, el ministerio o servicio hacia las viudas. Es claro que el ministerio de los diáconos no solo consistía en el servicio de las mesas, iba más allá, como lo vemos en el diácono Esteban, quien sufrió el martirio por predicar el evangelio de Jesucristo (Hch 7). La enseñanza y la proclamación entraban en la *diakonia* junto con el ministerio de dar de comer a las viudas.

Por supuesto que había viudas que no eran pobres, sino que tenían posesiones. Esto no quitaba que muchas veces también estaban en desventaja por ser mujeres, ya que por lo general no podían hacer negocios por sí mismas porque no eran consideradas ciudadanas. De allí que, en el contexto greco-romano las mujeres viudas para hacer negocios necesitaban siempre la mediación de un hombre al cual se le llamaba *kurios*,² "señor", para que tuvieran carácter legal.

Los evangelios critican duramente a los escribas y fariseos que se aprovechan de estas mujeres. En los sinópticos leemos que les quitan sus bienes ("devoran sus casas" Mr 12.40; Mt 23.14, Lc 20.47); algunos piensan que se trata de una malversación de los fondos de estas mujeres. El texto no indica exactamente si se trata de viudas de modestos recursos o de viudas ricas; podría ser de cualquiera de los dos tipos de viudas. Unida a esta cláusula aparece otra en la cual se critica la hipocresía de hacer largas oraciones. Si estas dos oraciones son consideradas como parte de una sola unidad podría interpretarse en el sentido de que los escribas y fariseos les sacaban los bienes haciendo largas oraciones por ellas. Por eso, a estos hombres que utilizaban "la piedad" para aprovecharse de las viudas se les condenará de forma más severa (Mr 12.40b).

¹ Sal Terrae: Santander, 2005.

² Cp. J.M. ARLANDSON, *Women, Class and Society*, 1997, págs. 71ss

En 1Timoteo encontramos viudas de los dos tipos. En la carta se percibe una lucha de poder entre mujeres ricas (seguramente benefactoras) y varones presbíteros.³ Es muy probable que estas mujeres ricas, a quienes se les exhorta no usar vestidos costosos ni peinados ostentosos (1Ti 2.9), fueran viudas muy activas en la congregación. Estas mujeres se sentían atraídas por un grupo de personas que estaban introduciendo otras enseñanzas con respecto al matrimonio y la dieta (1Ti Es decir no promovían el matrimonio y no comían determinados alimentos (1Ti 4.3). Es probable que cobraran por estas enseñanzas, de allí que el autor les criticara diciendo “que creen que la piedad es un negocio” (1 Ti 6.5).⁴

En la carta aparece muy claramente el ministerio o servicio a las viudas pobres como una de las tareas fundamentales de la comunidad cristiana 5.3, 16. Al parecer hay problemas económicos, el número de viudas es elevado y la carga es pesada para la iglesia. En 5.3 leemos este interesante versículo “Honra (*tima*) a las viudas, a las que son verdaderamente viudas” (BJ). La palabra griega *tima* del verbo *timaō*, aquí tiene un sentido eminentemente material, económico. No se trata simplemente de respetar, honrar, sino de ayudar económicamente.⁵ Se trata de las viudas que no tienen absolutamente nada, ni siquiera una familia que vele por ellas. Estas, según el autor, son las verdaderas viudas a quienes la comunidad cristiana debe ayudar. En el 5.5 se aclara con detalle: “ha quedado enteramente sola”, “su única esperanza está en el Señor”, pasa orando y suplicando. Se trata, pues, de una persona desvalida que no podría sobrevivir sin la ayuda de la iglesia. Aquí la comunidad cristiana está obligada a asistirle.

El versículo 16 del capítulo 5 es bastante enigmático. También alude a las viudas pobres que necesitan que alguien se encargue de ellas. También el texto alude posiblemente a una viuda rica. El autor no quiere que la iglesia se haga cargo de ellas. Más bien exhorta a que alguna creyente que se encargue de ellas:

Si alguna creyente tiene viudas, atiéndalas (*epakreitō*) ella misma y no las cargue a la iglesia, a fin de que ésta pueda atender (*epacresē*) a las que sean verdaderamente viudas.

Basándonos en este textos podemos deducir varias cosas: 1) la iglesia tiene problemas de sobrecargo (*bareithō*) económico en el ministerio hacia las viudas, 2) la exhortación va dirigida a una mujer creyente (*pistē*), no a un varón creyente, 3) si se le pide a una mujer que se encargue de algunas viudas es que tiene la posibilidad económica de hacerse cargo, 4) si se dirige a una mujer que puede manejar ella misma sus bienes es que probablemente se trata de una mujer viuda, 5) si tiene viudas en su casa y se le exhorta a que las ayude y no las cargue a la iglesia es que está recibiendo dinero de la iglesia para la alimentación de las viudas ya que ella les da el alojamiento.

Queda por resolver cómo llegaron esas viudas pobres a la casa de la viuda rica y qué tareas desempeñan allí. También queda la pregunta de por qué el autor no las considera “verdaderamente” viudas. Podemos considerar dos respuestas, una es que ya tienen quién se encargue de ellas (la mujer creyente) mientras que habrá otras que están absolutamente solas; y dos, partiendo de la hermenéutica de la sospecha, tomando en cuenta la posición del autor en cuanto al liderazgo de las mujeres, es probable que se trate de viudas pobres que hacen preguntas y que no se someten fácilmente a la forma de pensar del autor.

³ Elsa Tamez, *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo. Un estudio de la carta a 1Timoteo*, Sal Terrae: Santander, 2005.

⁴ Es interesante hacer la relación de esta crítica con la de Jesús con respecto a los fariseos que se aprovechan de las viudas al administrarles sus bienes y al hacerles largas oraciones. En ambos casos la piedad es como un negocio.

⁵ El mismo sentido lo encontramos en 5.17, donde la palabra *timē* significa remuneración, salario. “Los presbíteros que ejercen bien su cargo sean dignos de doble honor”, es decir de doble remuneración.

Pero lo más interesante es preguntarnos quiénes son esas mujeres viudas acogidas por la mujer creyente. Hay dos respuestas posibles, una es que sean de la propia familia, como la suegra o la mamá, u otro familiar⁶, todas viudas sin recursos. La otra respuesta es que se trate simplemente de viudas pobres acogidas generosamente por una viuda rica (cp 2.9), posiblemente una benefactora. Algunos autores se preguntan si se trata de un grupo de viudas que forman parte del grupo de viudas líderes⁷ consagradas a un ministerio específico; ya que el tema aparece en 5.9-15, se trataría sobre todo de viudas jóvenes, muy activas en el liderazgo de la iglesia, lo cual está dando pie a ataques de la iglesia de parte de la sociedad romana patriarcal (5.14). ¿Será aquella viuda del 5.6 atacada por medio de un discurso retórico que la descalifica como verdaderamente viuda: "... está entregada a los placeres, aunque viva está muerta".

Estas son apenas sospechas motivadas por el mismo texto. Lo que sí es claro es que hay un problema económico de la iglesia para el sostén de todas las viudas. La ayuda de la iglesia quiere centrarse en las viudas totalmente desamparadas, que no tienen familiares (5.5) ni alguna benefactora que se encargue de ellas (5.16).

Las exhortaciones que aparecen en 5.4, 7-8 son dirigidas a los familiares que tienen viudas y que no se encargan de ellas, sino que las cargan a la iglesia. El autor ve un abuso de parte de estos familiares. Por un lado no asumen la carga de las viudas de su propia familia, pudiendo hacerlo; por otro se aprovechan del ministerio que la iglesia tiene hacia las viudas para sacar provecho y cargarlas a la iglesia, la cual según parece tiene recursos limitados. La indignación del autor es tal que hasta les desautoriza como creyentes.

Si alguien no tiene cuidado de los suyos, principalmente de sus familiares, ha renegado de la fe y es peor que un infiel. (5.8)

Este texto es importante para el tema de crisis alimentaria porque en todos los niveles, sean gubernamentales, particulares y religiosos se da el caso de que cuando llegan las ayudas para la gente más necesitadas, aparecen personas que sin escrúpulos se aprovechan de estas ayudas, limitando los recursos a quienes van destinados. La crítica que el autor hace a estas familias ricas o que pueden encargarse de sus viudas, va en sintonía con la exhortación a los ricos de la iglesia. En 6.18 les recomienda que practiquen el bien, hagan buenas obras y "den con generosidad y con liberalidad". Lo mismo ocurre en 6.5-10, donde el autor exhorta a aquellas personas que solo buscan enriquecerse y que consideran la piedad un negocio. Les advierte que la codicia no llega a ninguna parte, al contrario atormenta y aleja de los caminos de Dios. El autor no tiene reparos en afirmar que el amor al dinero es la raíz de todos los males (6.10).

En este sentido el autor de 1Timoteo tiene razón en criticar a las familias que no atienden sus viudas pudiendo hacerlo, más bien abusan del ministerio de la iglesia hacia las viudas cargándolas a la iglesia. También el autor apela a las personas ricas, en este caso una mujer creyente, de que no solo les de abrigo en su casa sino que también las alimente con el fin de ayudar a las finanzas de la iglesia.

⁶ Philip H. Towner, *the Letters to Timothy and Titus*, Gran Rapids, Michigan/ Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.

⁷ Según Jean Daniel Kaestli y P. Reymond: "se trata de aquellas viudas que se benefician del patronazgo de una mujer rica y que sin duda vivían en comunidades, fuera de las estructuras de familia. En este grupo, según esos autores se situarían los peligros y desviaciones que el autor señala en los versículos 6 y 12-15." *Première Epître a Timothée. Traduction de travail et notes*. Manuscrito Inédito.

El ministerio de las viudas

Algunos biblistas, basándose en 1Ti 5.9-15 y en la práctica posterior de las comunidades en los orígenes del cristianismo del siglo II⁸, ven en estos textos otro tema relacionado con las viudas, el cual trasciende el problema económico. Se trata de un ministerio propio de las viudas que el autor quiere regular o, mejor dicho restringir. De manera que en 1Ti 3-16 encontramos dos problemáticas, una que tiene que ver con la ayuda económica a las viudas necesitadas, y otra la de la organización de mujeres viudas dentro de la comunidad cristiana, que ejercía un ministerio específico.

El texto no es fácil, se entremezclan los problemas, sin embargo una estructura concéntrica como la que presentamos a continuación permite ver con claridad estas dos cuestiones.

- A Atiende a las que son verdaderamente viudas (5,3)
- B Si una viuda tiene hijos o nietos que estos se encarguen de sus primogénitos... (5,4-8)
- C Que en la lista de viudas sea inscrita solo aquella que tenga las siguientes características... (5,9-10)
- C' Que se excluya, en cambio, a las viudas jóvenes porque... (5,11-15)
- B' Si alguna creyente tiene viudas, que las socorra ella misma y no las cargue a la iglesia, (5,16^a)
- A' A fin de que la iglesia pueda atender a las verdaderamente viudas (5,16b)

El problema económico se percibe claramente en las A A' y las B B'. El centro refleja la polémica del liderazgo de las mujeres viudas y la posición del autor en contra del ministerio oficial que ejercen. El discurso está lleno de recursos propios del discurso retórico: polarización para persuadir, críticas radicales con poco fundamento. En cuanto a las mujeres: uso de estereotipos asignados a ellas, como el de ser chismosas y ociosas.

En 5.9 y 5.11 se habla de un registro de viudas. El verbo *katalegō* implica enrolar a una persona como miembro de un grupo⁹. A primera instancia uno pensaría que se trata de las viudas ayudadas por la iglesia. Sin embargo, profundizando en los sentidos del texto todo apunta a un ministerio de la iglesia llevado a cabo por mujeres viudas.¹⁰ Varias son las razones, en primer lugar los criterios exigidos a las viudas que pueden incluirse en la lista indican que muy posiblemente se trata de un ministerio. De hecho varios de los criterios son muy semejantes a los exigidos a los líderes, especialmente al episcopo o supervisor (3.2-4): casada una sola vez, hospitalaria y haber educado bien a sus hijos. Además de estos requisitos iguales a los del episcopo, se le pide que no tenga menos de 60 años, lave los pies a los santos, ayude a los oprimidos, y tener toda clase de buenas obras. Otro elemento que hace pensar que se trata de un ministerio es la afirmación en 5.11 y 12, de que si se

⁸ Cp. Carta de Policarpo a los Filipenses IV.3 en *Padres Apostólicos, texto bilingüe completo*, Madrid: BAC, 1967.

⁹ *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, Eds. J. P. Louw y Eugene Albert Nida, New York: United Bible Societies, 1989.

¹⁰ Cp. Bonnie Bowman Thurston, *The Widows. A Women's Ministry in the Early Church*, Fortress Press, Minneapolis 1989, págs. 44-55.

vuelven a casar, se pueden condenar por haber faltado a un compromiso hecho anteriormente (literalmente: invalidan la primera fe). Se estaría aquí aludiendo a un voto de celibato. Si consideramos que el autor está dando prescripciones y no descripciones¹¹ de cómo funciona la orden de viudas, habría que suponer que dicha orden incluye jóvenes viudas, las cuales el autor ordena que ya no formen de este ministerio (5.11), por eso pone el requisito de la edad avanzada de 60 años para arriba. Las razones las justifica suponiendo un comportamiento no deseado por ser solteras. Según él como no tienen la tarea del hogar, andan de casas en casa, ociosas, charlatanas, hablando lo que no conviene (5.13). Quitando la retórica de los estereotipos podemos deducir que una de las tareas era la de hacer visitas pastorales en las casas ya que no era bien visto que varones entraran a las casas. Las visitas serían tal vez para consolar y orar por las familias. La orden de viudas que se observa en la carta a Plicarpo tenía como tarea primordial la oración (*Pol IV.3*).

Algunas de las razones por las cuales el autor busca restringir las visitas a las casas de las viudas jóvenes podrían ser porque estuvieran hablando de las otras enseñanzas contra las cuales está luchando el autor (1.3; 4,3, 6. 20). Las otras enseñanzas prohibían el matrimonio, y esto les era atractivo ya que, según Jouette M. Basler, a través del celibato las viudas encontraban más libertad por estar fuera de la casa patriarcal¹². Para el autor este era un asunto delicado para las incipientes comunidades cristianas ya que éstas, al igual que las comunidades judías, eran criticadas por los romanos porque socavaban las familias.

Hay fuertes indicios en toda la carga de que las comunidades están insertas en un mundo hostil hacia la fe cristiana. Blanco de las críticas eran las mujeres líderes.¹³ Por eso el autor exige las viudas jóvenes se casen, tengan hijos y asuman los roles propios de las mujeres de ese tiempo. Explícitamente afirma en 5.14 que haciéndolo así no da pie para la crítica de los adversarios: "Quiero pues que las jóvenes se casen, que tengan hijos y que gobiernen la propia casa y no den al adversario ningún motivo de hablar mal (literalmente: insultar, calumniar)."

Conclusión

Hemos visto que en 1Timoteo 5.3-16 hay un problema económico con respecto a las insuficientes finanzas para atender a las viudas más pobres; aquellas totalmente desvalidas, que no cuentan con familiares ni con alguna persona benefactora que las socorra. Hemos visto también a familiares que pudiendo atender a sus propias viudas no lo hacen sino que las cargan a la iglesia, y también hemos visto una orden de mujeres viudas que tienen un ministerio específico, ministerio que quiere ser reducido drásticamente. Estas tres realidades distintas se dan en un contexto de luchas de poder entre mujeres ricas, presbíteros, y predicadores que tienen otra forma de pensar diferente a la del autor de la carta. A eso agregamos el contexto sociocultural en el cual se dan estas luchas; un contexto hostil a las comunidades cristianas. Pensar estas realidades desde la perspectiva de una crisis alimentaria es interesante porque todo eso encontramos también: necesidades urgentes que atender, gente abusiva que se aprovecha de las ayudas en emergencias (inundaciones, sequías, terremotos, proyectos para mujeres o niños, etc.) o de presupuestos destinados a

¹¹ Elizabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, Londres: SCM, 1983, p. 310.

¹² "The Widows' Tale: A Fresh Look at 1Tim 5.3-16", *Journal of Biblical Literature*, 103/1 (1984), págs. 33ss.

¹³ Cp. Margaret Y. MacDonald, *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El Poder de la mujer estérica*, Estella: Verbo Divino, 2004



los pobres. Estos generalmente no reciben la ayuda, o la reciben en cantidades bastante menores a las destinadas a los sectores vulnerables. Las luchas de poder tampoco faltan, así como las distintas posturas con respecto a los criterios para ocupar los puestos para el servicio. Todo esto vivido en un mundo globalizado, hostil a propuestas que apunten a otro mundo posible. Un mundo globalizado gobernado por mecanismos orientados por la avaricia y el lucro, donde la producción inmensa de gente necesitada, verdaderamente necesitada, son considerados como efectos colaterales y secundarios a los cuales hay que ofrecer algún paliativo.

El ministerio hacia las viudas pobres en los orígenes del cristianismo era un verdadero servicio, asumido con seriedad, siguiendo la tradición judeo-cristiana. Los problemas que surgen alrededor de este ministerio, dejan ver que es algo que se da en la historia humana cuya condición humana no deja de mostrarse y contra la cual hay que luchar siempre buscando la integridad, coherencia y pureza de corazón.

Elsa Tamez
elsa.tamez@gmail.com



Reseñas

RICHTER REIMER, Ivoni. *Compaixão, cruz e esperança: teologia de Marcos.* São Paulo: Paulinas, 2012. 223p. (Coleção Bíblia em comunidade. Série teologias bíblicas; 11).

‘Compaixão, cruz e esperança’ (Compasión, cruz y esperanza) es la segunda contribución de Ivoni Richter Reimer para la Colección “Biblia en Comunidad”, serie ‘Teologías bíblicas’ de las Ediciones Paulinas. La primera fue ‘Grava-me como selo sobre o teu coração’ (Grábame como sello en tu corazón) (2005). La autora es teóloga, pastora luterana, pos-doctora activa en la docencia académica (PUC-GO), con varias publicaciones relevantes en las áreas contextuales neo-testamentarias, relaciones de género, teología feminista y ecología. La he escuchado hablar –orientaciones seguras que de ella recibí en dos niveles de posgrado que me hicieron conocer, respetar y admirar su capacidad académica.

El formato gráfico de ‘Compaixão, cruz e esperança’ sigue el patrón de la serie. El tamaño (13,5x20 cm) da la sensación al lector de una lectura fluida, rápida. La ilustración de la tapa trae un mensaje teológico: el pueblo carga la cruz (vacía) de Jesús, que pasa a ser la suya propia. Grandes notas a pie de página se mantienen adecuadamente en la misma página (pp. 100, 127, 131, 137, 190, 198) y otras están divididas en dos páginas (pp. 17-18, 20-21, 28-29, 45-46, 52-53, 160-161), algo fácilmente manejable en futuras ediciones.

El libro está organizado con la siguiente disposición: Introducción, seguida de cuatro capítulos con tonos introductorios. Después vienen tres capítulos que forman la Primera parte, donde se destaca el ministerio de Jesús en Galilea (Mc 1,14-8,21); otros cuatro capítulos forman la Segunda parte, con énfasis en Jesús camino a Jerusalén (Mc 8,22-16,8). ‘Para continuar el camino...’ (p. 215-216) no es exactamente una conclusión, sino una provocación de la autora, para que el lector continúe la reflexión en la perspectiva por ella propuesta. La Bibliografía no tiene por objetivo mostrar la amplitud de los estudios críticos del Evangelio de Marcos, sino que está direccionada en la perspectiva de liberación que la compasión, la cruz y la esperanza provocan. En los tres bloques (Introducción, Primera parte y Segunda parte), más allá de lo coherente y armónico del argumento en torno a las relaciones comunitarias dinámicas, salta a los ojos la creatividad en la concepción de la estructura propuesta para el entendimiento de la teología de Marcos. Es lo que vamos a considerar a continuación.

Aunque la introducción contemple las exigencias editoriales comunes de presentación de un resumen de la obra (p. 13-16), el aspecto introductorio que sobresale es la propuesta para que miremos el Evangelio de Marcos y lo consideremos como un regalo dinámico: se trata de un presente – un presente que puede ser abierto diariamente, pues es Buena-Nueva, noticia de alegría; por lo tanto, es un regalo que quiere ser recibido, abierto, acogido, comprendido y vivido (p. 11-12). Ese presente “consigue, hasta hoy, hablarnos a nosotros, y a nuestras vidas, dificultades, alegrías y desafíos. Es un regalo para nosotros” (p. 13). O sea, la propuesta no es hacer un comentario crítico de Marcos, sino una perspectiva socio-teológica, apelando a la reflexión personal. Tampoco se trata de mera teoría académico. La mencionada dinámica surge a partir de la práctica pastoral de la autora, de su involucramiento con hombres y mujeres que intentan alcanzar las dimensiones prácticas de los textos bíblicos.

Por eso la autora construye la Primera Parte (capítulos cinco, seis y siete – Mc 1,14-8,21) didácticamente bajo las directrices de tres prioridades: la primera: proclamar, ense-

ñar, curar, confrontar (1,14-3,6 – pp. 79-96); la segunda: adhesión y rechazo a Jesús (3,7-6,6a – pp. 97-113); la tercera prioridad: atravesar y vencer el mar – Misión itinerante de Jesús y su movimiento (6,6b-8,21 – pp. 115-143). Necesitamos mirar esta estructura más de cerca. La primera prioridad está centrada en Jesús: es él quien proclama, enseña, cura y confronta. La segunda prioridad está centrada en los oyentes: se cree en el Evangelio de Dios predicado por Jesús, con adhesión de muchos, pero al mismo tiempo otros tantos rechazan el mensaje. La tercera prioridad muestra el avance de Jesús con sus discípulos: sus obstáculos, curaciones y milagros, incomprensiones. Jesús –el pueblo–, Jesús y el pueblo. Es así como la autora lee e invita a sus lectores a leer juntos a Marcos. Jesús invierte en la enseñanza, pero la incomprensión se mantiene. Entonces, Richter Reimer destaca el hecho de que Jesús considera a su grupo como ciego y sordo, olvidadizo e ignorante (p. 142), una referencia a Mc 8,17, comparándolos con los fariseos. La primera parte termina con una aplicación pastoral: la comunidad actual también debe permitir que Jesús le abra los oídos, los ojos y el corazón (p. 143).

Ejercitando nuevamente su creatividad, la autora propone la Segunda parte (capítulos ocho, nueve, diez y once) de su construcción textual, a partir de la curación de la ceguera. Si la ceguera espiritual requiere de un ejercicio mental para ser identificada, la ceguera física está allí, es visible. El último capítulo de la Primera parte (capítulo siete) termina con Jesús denunciando la ceguera espiritual (p. 142-143). El primer capítulo de la Segunda parte (capítulo ocho) comienza y termina con Jesús curando la ceguera física (Mc 8,22-10,52 – pp. 147-172). Esas curaciones se vuelven, entonces, un símbolo palpable de la necesidad de abrir los ojos. Con la ceguera curada, es necesario renovar la fe y la esperanza (Mc 11,1-13-37 – pp. 173-190), pues lo que está al frente es la Cruz (Mc 14,1-16,8 – pp. 191-205). Con la cruz y la resurrección se llega a lo que Richter Reimer llama “eventos fundamentales para la génesis y la organización de las comunidades originarias” (p. 191). Es a partir de estos hechos que las comunidades empiezan a entender y contar la historia de Jesús y de su propia historia. Sin entrar en mayores discusiones respecto a las controversias de Mc 16,9-20 Mc (pp. 207-214), la autora se mantiene fiel a la perspectiva propuesta: la importancia de la visión de Jesús resucitado a las mujeres y a los Once.

Las reticencias que siguen a la expresión del tema final (“Para continuar el camino...” – p. 215) sugieren y apuntan a una continuación en nuestro época de la mirada de esperanza que provoca la cruz, “experimentando las realidades del Viernes Santo, con los ojos fijos en el Domingo de Pascua” (p. 216). Se trata de una conclusión, más que adecuada, necesaria. Al proponer en su introducción la “apertura de la visión en la actualidad” (p. 16), Richter Reimer nos provoca plenamente a mantenernos con ojos abiertos a su obra.

Darlyson Feitosa
Doctor en Ciencias de la Religión
darlyson@uol.com.br