

# **RIBLA**

**REVISTA DE INTERPRETACIÓN  
BÍBLICA LATINOAMERICANA**

**Nº 72**

## **Hechos de los Apóstoles: Espíritu Santo y las comunidades**



**QUITO, ECUADOR**

**2012/2**





## Contenido

JOSÉ LUIZ IZIDORO. <i>Presentación</i>	5
PABLO RICHARD. <i>Prólogo</i>	7
JOSÉ LUIZ IZIDORO. <i>Lenguaje y Literatura Sagrada</i>	12
MARICEL MENA LÓPEZ. <i>Casa y Liderazgo</i>	21
JUAN ESTEBAN LONDOÑO. <i>Hechos de los Apóstoles Literatura Mediterránea</i>	36
LUCIO BLANCO ARELLANO. <i>Del Pablo Lucano al Pablo Histórico</i>	47
NÉSTOR MÍGUEZ. <i>Diálogo Interreligioso, Hegemonías y Sincretismo</i>	58
LEIF E. VAAGE. <i>Areópago: Nuevos Desafíos Teológicos y Misioneros</i>	71
CARMIÑA NAVIA. <i>El Libro de los Hechos</i>	79
CÉSAR MOYA. <i>Comunidad del Espíritu</i>	87
ÁNGEL MANZO MONTESDEOCA. <i>Ministerios y Carismas en Hechos de los Apóstoles</i>	107
VALDEVINO DE ALBUQUERQUE JÚNIOR. <i>Una Mirada "Carismática" A Hechos 2</i>	121
IVONI RICHTER REIMER <i>Aspectos Geopolíticos y Socioculturales en Hechos 16</i>	135
<b>Reseñas</b>	
– Carlos Alberto da Silva. OTERO, Aurélio de Santos. <i>Los Evangelios Apócrifos: Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios y comentarios.</i> Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.	152
– Valtair Afonso Miranda. Esenios, esos desconocidos. BOCCACCINI, G. <i>Além da hipótese essênica: a separação dos caminhos entre Qumran e o judaísmo enóquico.</i> São Paulo: Paulus, 2010.	154
– Kenner Terra. Frilingos, Cristopher A. <i>Spectacles of Empire. Monsters, Martyrs, and Book of Revelation.</i> Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.	156



## Presentación

Es muy importante demostrar las experiencias cristianas que existieron y coexistieron juntas y/o inmersas en las culturas extra palestinas y que ejercieron protagonismo en el anuncio del kerigma. Según Eduardo Hoornaert, “desde los inicios de la literatura cristiana hay claros indicios de pluralidad en las experiencias cristianas, no sólo en términos geográficos, sino también en el plano ideológico. Los descubrimientos recientes, principalmente en la biblioteca de *Nag Hammadi*, con el evangelio de Tomás, viene a confirmar esa diversidad”<sup>1</sup>. Son experiencias cristianas vividas y realizadas en el periodo del cristianismo primitivo que, sin dudarlo, contribuyeron significativamente en su proceso de expansión. En ese contexto dinámico y diversificado de las diferentes experiencias religiosas y cristianas, inmersas en el mundo greco-romano, donde situamos la obra lucana de Hechos de los Apóstoles y su construcción narrativa.

Comprendemos los Hechos de los Apóstoles como un programa narrativo que supera los límites geográficos de Jerusalén a Roma, pasando por Samaria y Judea, y apuntando a los confines de la tierra, para el anuncio de la Buena Nueva de Jesús: “Recibirán una fuerza, el Espíritu Santo viniendo sobre ustedes, y serán mis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria y hasta en los confines de la tierra” (Hechos 1,8).

RIBLA, en este número, presenta a sus lectores diversas contribuciones de variados e ilustres autores y autoras que interpretan y comprenden los textos bíblicos lucanos de Hechos de los Apóstoles a partir de realidades históricas y perspectivas diferentes y, al mismo tiempo, nos invitan a dar testimonio de la Buena Nueva de Jesucristo en nuestras actuales circunstancias.

De este modo, ya al inicio de este RIBLA, y como notas introductorias a los Hechos de los Apóstoles, contamos con la valiosa contribución de Pablo Richard, *Lenguaje y literatura sagrada como memoria de las comunidades cristianas primitivas*. Hechos de los Apóstoles es el tema desarrollado por José Luiz Izidoro, de Brasil, como una contribución a partir de temas como la oralidad, la memoria, el lenguaje y los escritos en el conjunto de narraciones desarrolladas en Hechos de los Apóstoles, y que sugiere la diversidad de las experiencias religiosas cristianas en el cristianismo primitivo. Maricel Mena López nos presenta un tema peculiar en Hechos de los Apóstoles: *la Casa, las Mujeres y las Comunidades como discipulado misionero en Hechos de los Apóstoles*. Hechos de los Apóstoles y la literatura mediterránea es la contribución de Juan Esteban Londoño, que enriquece la reflexión en perspectiva de la diversidad literaria en el mundo mediterráneo, en el período del cristianismo antiguo.

¿Cómo reconocer al Pablo lucano y al Pablo histórico? ¿Qué implica eso? Esta es la reflexión que nos ofrece Lucio Blanco Arellano. Néstor Míguez nos invita a una mirada crítica a los Hechos de los Apóstoles, desde el horizonte del diálogo inter-religioso, de las hegemonías y del sincretismo de la encrucijada de las culturas. Leif Vaage nos lleva a un viaje fascinante por el *Tribunal del Areópago de Atenas, en Hechos 17,16-34, a partir de nuevos desafíos teológicos y misioneros*. ¿Qué papel desempeñan las mujeres en los Hechos de los Apóstoles? Esa es una de las preguntas que Carmiña Navia sugiere al lector y a la lectora de este número de RIBLA, con el artículo intitulado *El libro de los Hechos, lectura*

1. HOORNAERT, Eduardo. “Edessa y la Frontera Oriental”. En: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* (RIBLA), n. 29, 1998, pp. 45-46.



*femenina*", en una mirada intertextual al libro en cuestión. César Moya, con su texto *Comunidad del espíritu – Comunidad de conflictos*, invita a los lectores y lectora a una relectura de los conflictos en Hechos de los Apóstoles en la perspectiva de la *teoría del conflicto*; y Ángel Manzo Montesdeoca, *Los Ministerios y Carismas en Hechos de los Apóstoles*, nos presenta las tensiones y la irrupción del Espíritu en la misión. Valdevino de Albuquerque Júnior, como resultado de su investigación doctoral y en una reseña doctoral hecha desde una perspectiva fenomenológica, ofrece a los lectores de RIBLA *un mirar carismático sobre Hechos 2, y pentecostés traducido en las expresiones gestuales*; donde la teología pentecostal confiere una gran relevancia al cuerpo, tanto en términos de lenguaje metafórico cristiano, ya que "Cristo es la cabeza del cuerpo". Como último artículo, y con excelencia académica y profesional, contamos con la valiosa contribución de Ivoni Richter Reimer, con su artículo intitulado *Aspectos geopolíticos y socioculturales en Hechos 16*, donde la autora presenta una relectura de Hechos 16, en perspectiva geopolítica, observando y analizando aspectos geográficos y la relación de poder y dominio presentes en la narración.

Queridos lectores y queridas lectoras de RIBLA, una excelente y fructífera lectura.

José Luiz Izidoro – Brasil.  
jeso\_nuap@hotmail.com





## Prólogo: RIBLA sobre Hechos de los Apóstoles

### Resumen

Los Hechos de los Apóstoles es el nombre que se le da, desde el siglo II d.C, al segundo tomo de la historia de los orígenes de los cristianos, compuesta por un cristiano del siglo I y dedicada a un cierto Teófilo. El primer tomo de esta historia también existe como una de los veintisiete documentos incluidos en el canon del Nuevo Testamento: es la obra que conocemos comúnmente como *El Evangelio según San Lucas*.

El propósito de los Hechos no puede considerarse aisladamente del propósito del evangelio de Lucas. Las dos partes, a pesar de todas sus diferencias estilísticas, conforman un todo integral, con un propósito coherente. El autor no deja que sus lectores especulen acerca de cuál puede ser su propósito; lo especifica explícitamente en el prólogo de su Evangelio, que debería leerse como prólogo para las dos partes de esta obra.

### Palabras claves:

Historia y Misión de la Iglesia.

El movimiento de Jesús ante la Iglesia.

Origen y propósito de los Hechos.

El nacimiento de la iglesia.

El Espíritu.

La presencia del Espíritu en la Iglesia.

El descenso del Espíritu.

Acción del Espíritu Santo.

### Abstract

The Acts of the Apostles is the name that is given from the second century a.C, the second volume of the history of Christian origins, composed by a Christian of the first century and dedicated to a certain Theophilus. The first volume of this story is also available as one of the twenty-seven documents included in the canon of the New Testament is the work we commonly known as The Gospel of Luke.

The purpose of the Acts cannot be considered in isolation from the purpose of the Gospel of Luke, the two sides, despite all their stylistic differences, form an integral whole with a coherent purpose. The author leaves his readers to speculate about what might be its purpose; explicitly specified in the prologue of his Gospel, which should be read as prologue to the two parts of this work.

### Keywords

History and Mission of the Church

The Jesus movement before the Church.

Origin and purpose of the facts.

The birth of the church.

The spirit.

Presence of the Spirit in the church.

The descent of the spirit.

Action of the Holy Spirit.





El libro de los Hechos de los Apóstoles fue escrito entre los años 80 y 90, posiblemente en Éfeso. La tradición reconoce como autor del tercer Evangelio y de Hechos a Lucas. El contenido del libro de los Hechos relata el período desde la Resurrección de Jesús (año 30) y termina con la actividad durante dos años de Pablo en Roma (años 58-60). Es un período normalmente olvidado en la tradición, pues en el imaginario colectivo de los cristianos, el movimiento de Jesús y la institución de la Iglesia aparecen unidos históricamente. El libro de Hechos reconstruye **el movimiento de Jesús antes de la Iglesia**. Tomo como referencia un libro de A. Nolan (1981), que lleva por subtítulo: "Jesús antes del cristianismo". Ahora decimos, de forma análoga, el "Movimiento de Jesús antes de la Iglesia".

Un tema fundamental en los Hechos de los Apóstoles es la relación entre **Pablo Apóstol** en sus 7 cartas auténticas y **Pablo de Tarso** en Hechos de los Apóstoles. Pablo Apóstol escribe sus cartas aproximadamente entre los años 51-56. Lucas escribe aproximadamente 30 años después. Hay un solo Pablo, pero es necesario remarcar las diferencias e incluso las contradicciones entre las cartas de Pablo y los relatos sobre Pablo en los Hechos, libro en el cual alrededor de un 80% se refiere a Pablo. Lucas no cita nunca literalmente cartas de Pablo. Algunas tradiciones semejantes Lucas las tomó de la tradición y no de las cartas de Pablo.

Veamos algunas diferencias y contradicciones entre Hechos de los Apóstoles y las Cartas propias de Pablo. Sólo en Hechos aparece un Pablo natural de la ciudad de Tarso en Cilicia, ciudadano de esa ciudad, y por nacimiento ciudadano romano. En Hechos no hay referencia a los estudios de Pablo a los pies de Gamaliel en Jerusalén. La narrativa de la prisión de Pablo, su juicio y viaje a Roma es propia de Hechos. Importantes son las tres apologías que hace Pablo en Hechos:

Discurso a los judíos en Jerusalén: 22,1-21.

Discurso de Pablo ante el procurador Félix: 24,10-21.

Discurso de Pablo ante el rey Agripa: 26,1-23.

Entonces surge la duda: ¿es Pablo que se defiende o es Lucas que defiende a Pablo?

Lucas se centra fundamentalmente en la historia de la misión, dentro de la cual integra los relatos de la misión de Pablo. Lucas no busca construir una biografía personal de Pablo. Por ejemplo, no narra lo que pasó con Pablo después de estar dos años preso en Roma. La ley romana, después de una prisión de dos años, o liberaba o ajusticiaba. Pero Pablo, ¿fue a España o fue ajusticiado? Es muy significativo que el relato de Hechos no diga nada. La explicación evidente es que Lucas no relata la vida de Pablo, sino la historia de la Evangelización. Pablo, en Hechos, aparece sobre todo como misionero y fundador de comunidades, no como teólogo. En las cartas, Pablo es fundamentalmente un teólogo al servicio de las comunidades evangelizadas por él.

Esta problematización es importante, para no introducir en las cartas de Pablo temas que sólo están en Hechos. Igualmente, para no introducir temas o hechos de las Cartas de Pablo en la narrativa de Lucas. Una indicación metodológica, muy aceptada por los exégetas, es que cuando hay contradicciones entre las cartas de Pablo y Hechos de la Apóstoles, debemos privilegiar a Pablo en sus cartas.

Es mejor, o más apropiado, decir **Pablo Apóstol** cuando nos referimos a Pablo en sus cartas, y decir **Pablo de Tarso** cuando trabajamos con los Hechos de los Apóstoles. Pablo, en sus cartas, defiende con fuerza su calidad de "apóstol". Los judíos cristianos, especialmente los que Pablo llama "super-apóstoles", cuestionaban radicalmente que Pablo fuera





“apóstol”. En sus cartas Pablo no se define como “Pablo de Tarso”, sino como “apóstol de Jesucristo”.

Según la opinión más aceptada, el llamado Evangelio de Lucas y Hechos de los Apóstoles tiene **un mismo autor**, supuestamente Lucas. Una hipótesis es que estos dos escritos, en su primera composición, serían **un solo libro**. En ese caso, el Evangelio terminaría en 24,49, y Hechos comenzaría en 1,6. Separadas las dos obras, se habría agregado al final del Evangelio los vv. 50-53 y al comienzo de Hechos los vv. 1-5. El prólogo que tenemos en Lucas 1,1-4 sería para toda la obra, “Evangelio-Hechos de los Apóstoles”, y toda la obra estaría dedicada a Teófilo. La obra empezaría en el Templo de Jerusalén y terminaría en Roma, en una casa. Esta visión de conjunto nos permite enraizar mejor el **Movimiento de Jesús antes de la Iglesia (años 30-60)** en el **Movimiento de Jesús antes del cristianismo (antes de los años 30)**, tal como aparece en la tradición de los evangelios y otros escritos canónicos y extra-canónicos.

El movimiento de Jesús después de su resurrección tiene como estructura fundamental las **pequeñas comunidades domésticas**. Las sinagogas (judías y judeocristianas) y estructuras semejantes, eran lugar de enseñanza, no de culto. Templos cristianos no existían antes de la cristiandad constantiniana en el siglo IV. En los Hechos de los Apóstoles hay tres realidades importantes: **el camino, la casa y la mesa**. Los momentos decisivos de Hechos se realizan en estas pequeñas comunidades que se reúnen en las casas. La primera comunidad apostólica se reúne en una casa (1,12-14), y es en esa casa que se vive Pentecostés (2,1-4); la comunidad ideal después de Pentecostés tiene su centro en las casas, donde se celebra la Eucaristía (2,42-47); es la pequeña comunidad la que permite resistir la persecución (4,23-31); la *diakonía* se organiza en las casas (6,1-6); la persecución del movimiento de Jesús es por las casas (8,3); la primera comunidad gentil convertida es la casa de Cornelio (10,1-48); existe una comunidad que se reúne en la casa de María, la madre de Juan Marcos (12,12-17); Pablo funda pequeñas comunidades en las casas: en Filipos (16,11-40), en Tesalónica (17,1-9) y en Corinto (18,1-11); en una casa en Tróade, la comunidad vive la experiencia de la Palabra, de la Eucaristía y de la Resurrección (20,7-12); en Cesarea encontramos una comunidad de mujeres profetas (21, 8-14); Pablo llega en Jerusalén a la casa-comunidad de Mnason (21,17-20); y la última comunidad de Pablo en Roma es en una casa (28,30-31). La Eucaristía tiene como espacio propio la casa, y se celebra sobre una mesa, no sobre un altar. La cena eucarística normalmente la dirige el representante mayor de la casa (hombres o mujeres). Pablo se hospeda en la casa de Lidia (16,11-15). Es Lidia, la “dueña de casa”, la que preside la comunidad, la mesa y posiblemente la Eucaristía.

Si el Evangelio de Lucas y los Hechos de los Apóstoles constituyen una sola obra, sería posible construir una continuidad textual e histórica de esta obra unificada (Lucas-Hechos) con la tradición textual e histórica del Evangelio de Marcos y del Evangelio de Galilea (mal llamado fuente Q). Tendríamos así un relato único entre la predicación inicial del Evangelio por Jesús en Galilea y la predicación final del Evangelio por Pablo en Roma. Veamos los textos:

**Jesús en Galilea:** “El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios ha llegado; conviértanse y crean en la Buena Nueva” (Mc 1,15).

**Pablo en Roma:** “Predicaba el Reino de Dios y enseñaba todo lo referente al Señor Jesucristo con toda valentía y sin estorbo alguno” (Hch 28,31).

Una clave importante en Hechos de los Apóstoles es la acción del **Espíritu Santo**. No hay una **definición dogmática** del Espíritu Santo, “encerrado” en el “dogma trinitario”,





sino un Espíritu presente en el mundo y en la historia de la Misión. Hechos de los Apóstoles es realmente el “Evangelio del Espíritu Santo”. El testamento de Jesús resucitado no es “el Reino de Israel” (como pregunta uno de sus discípulos), sino la fuerza del Espíritu Santo que vendrá sobre sus discípulos y discípulas, y que “serán mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria hasta los confines de la tierra” (1,6-8).

Su presencia está en todos los momentos originarios y difíciles de la misión. Más aún: cuando hay un muro que impide la expansión de la Misión, es el Espíritu el que rompe esos muros. Por eso muchos se refieren al Espíritu Santo como el que “rompe muros” (por eso en la Iglesia actual hay tantos “muros”, por ejemplo entre laicos y clérigos, entre hombres y mujeres, que realmente es una Iglesia donde el Espíritu Santo está ausente). Pedro enfrenta a todo el Sanedrín “lleno del Espíritu Santo” (4,8; 5,33). El Espíritu rompe los muros de Jerusalén, donde los apóstoles estaban como “encerrados”, y es el mismo Espíritu que separa a los siete Helenistas que llevarán el Evangelio hasta Antioquía. El Espíritu lleva a Pedro a casa de Cornelio, y “cae” sobre él y su familia, igual como “cayó” sobre los apóstoles. En Antioquía, el Espíritu manda separar a Pablo y Bernabé para la misión (13,2-4). En el Concilio de Jerusalén el Espíritu rompe el muro entre gentiles y judíos (15,7-29). Fue una decisión del “Espíritu Santo y nosotros” (15,27). El Espíritu fuerza a Pablo a abandonar Asia y dirigirse a Macedonia. Fue un cambio radical que orientó toda la misión en Filipos, Tesalónica, Atenas, Corintio y Éfeso. Finalmente Pablo se enfrenta con el Espíritu y mantiene su decisión de ir a Jerusalén (21,1-14).

La obra más extraordinaria del Espíritu Santo es la “conversión” final de Pablo en Roma (28, 23-31). Cuando los principales judíos vienen a la casa y prisión de Pablo en aquella ciudad y rechazan su Evangelio, Pablo les dice:

**Con razón habló el Espíritu Santo** a vuestros antepasados por medio del profeta Isaías:

‘Ve al encuentro de este pueblo y dile:

por más que oigan no entenderán, y por más que miren no verán.

El corazón de este pueblo se ha endurecido.

Se han tapado los oídos y cerrado los ojos;

tienen miedo de ver con sus ojos y de oír con sus oídos,

pues entonces comprenderían y se convertirían, y yo los sanaría’.

Sepan, pues, que esta salvación de Dios ha sido ofrecida a los gentiles;

ellos sí que la escucharán. Pablo proclamaba el Reino de Dios y enseñaba lo referente al Señor Jesucristo con toda valentía, sin estorbo alguno”.

En Hechos 9, camino a Damasco, se narra la “vocación” de Pablo. Es ahora, finalmente, que se da su “conversión”. Pablo lo reconoce: “con razón, finalmente, es ahora, que entiendo como habló y actuó el Espíritu Santo”. Pablo no tenía antes esta convicción. Es ahora que el Espíritu Santo finalmente logró cambiar su mente y corazón.

A Lucas no le interesa si Pablo después de dos años en la prisión fue ejecutado o liberado. Lo importante es que el movimiento de Jesús llevó a su plenitud el testamento de Jesús: “recibirán la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre ustedes, y serán mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra” (1,8).

Si históricamente, y en la tradición permanente de la Iglesia, ha sido los Hechos de los Apóstoles el que desde sus inicios han reconstruido el Movimiento de Jesús, antes de la Iglesia, **ese movimiento de Jesús será siempre raíz, memoria y canon para una reforma permanente de la Iglesia**. No podemos hoy reformar la Iglesia sin hacer una interpre-



tación liberadora de los Hechos de los Apóstoles. Ya no será de los “apóstoles”, sino de mujeres y hombres que continúan el camino, la pequeña comunidad y la mesa que inició el movimiento de Jesús antes de la Iglesia. No podemos leer, interpretar y reconstruir los Hechos de los Apóstoles sin reconstruir también la Iglesia en el mundo de hoy. Debemos construir la Iglesia hoy con el mismo Espíritu con el cual fue escrito Hechos de los Apóstoles. Lucas escribe Hechos de los Apóstoles en los años 80-90, cuando apenas comenzaba un proceso de institucionalización de la Iglesia, todavía muy dispersa y regionalizada. El aporte de Lucas a dicho proceso fue precisamente la reconstrucción del movimiento de Jesús como un movimiento del Espíritu, un movimiento misionero, organizado en pequeñas comunidades.

### Bibliografía

- AGUIRRE, Rafael. Del Movimiento de Jesús a la Iglesia Cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1981, 200 págs.
- . La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales. Santander: Sal Terrae, 1994, 242 págs.
- BROWN, Raymond. Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron. Bilbao. Desclee de Brouwer, 1986. 152 págs.
- CLAI (Consejo Latinoamericano de Iglesias). Espíritu, evangelio, culturas. Estudios bíblicos sobre los Hechos de los Apóstoles. Quito.1995. Quito. WCC, 49 págs.
- COMBLIN, José. Atos dos Apóstolos. Vol. I: 1-12. Petrópolis, Editora Vozes-Editora Sinodal, 1988. 214 págs.
- . Atos dos Apóstolos. Vol. II: 13-28. Petrópolis, Editora Vozes-Editora Sinodal, 1988. 190 págs.
- Cristianismos originarios (30-70 d.C.) RIBLA 22, 1996.
- Cristianismos originarios extra palestinos (35-138 d.C.) RIBLA 29, 1998.
- LANGNER, Córdula. Evangelio de Lucas. Hechos de los Apóstoles. Biblioteca Bíblica Básica (BBB), Navarra, Editorial Verbo Divino. 2008. 406 págs.
- NOLAN, Albert. ¿Quién es este hombre? Jesús, antes del cristianismo. Santander: Sal Terrae, 1981, 232 págs.
- REIMER, Ivoni Richter. Vida de mulheres na sociedade e na Igreja. Uma exegese feminista de Atos dos Apóstolos. São Paulo, Edições Paulinas. 1995. 104 págs.
- RICHARD, Pablo. El Movimiento de Jesús antes de la Iglesia. Una interpretación Liberadora de los Hechos de la Apóstoles. San José: DEI, 1998. 174 págs.
- . Memoria del Movimiento de Jesús. Desde sus orígenes (años 30) hasta la crisis del Sacro Imperio Romano Cristiano (siglos IV y V). San José: DEI, 2009, 398 págs. (México, Ediciones DABAR, 2010, 414 págs. Segunda edición corregida y reducida.
- RIUS-CAMPS, Josep. El camino de Pablo a la misión de los paganos. Comentario lingüístico y exegetico a Hch 13-28. Madrid, Ediciones Cristiandad. 1984. 326 págs.
- . De Jerusalén a Antioquia. Génesis de la Iglesia Cristiana. Comentario lingüístico y exegetico a Hch 1-12. Córdoba (España), Editorial El Almendro. 1989. 390 págs.

Pablo Richard  
San José,  
Costa Rica

# Lenguaje y Literatura Sagrada como Memoria de las Comunidades Cristianas Primitivas

## *Hechos de Los Apóstoles*

### Resumen

Las aproximaciones que haremos a las fuentes bíblicas, de manera particular a los *Hechos de los Apóstoles*, a las fuentes extra bíblicas e históricas, serán representativas para la comprensión de las experiencias cristianas en sus orígenes, no obstante las contingencias al tratar el tema. Así, sugerimos pautas para la reflexión actual sobre el cristianismo contemporáneo y su comprensión; como contribución para el debate sobre las religiones, las identidades, las diferentes religiosidades, las culturas y para el diálogo en las sociedades actuales.

**Palabras claves:** Memoria individual y colectiva de los pueblos y las culturas; Interacción sociocultural; Corpus apócrifos del Nuevo Testamento; Kerigma pascual; Dispersión; Horizonte de la Ley.

### Abstract

The approaches that we will take to the biblical sources, in a special way to the *Acts of the Apostles*, to the extra biblical and historical sources, will be representative for the understanding of the Christian experiences in its origins, in spite of the contingencies to address the issue. With this, we suggest outlines for current reflection on the contemporary Christianity and its understanding; as a contribution to the debate about religions, identities, different religiosities, cultures and for the dialogue in contemporary societies.

**Keywords:** Individual and collective memory of the peoples and culture; Sociocultural interaction; Apocryphal New Testament corpus; Paschal kerygma; Dispersion; Horizon of Act

## Introducción

Los escritos sagrados, como las diferentes fuentes literarias de la antigüedad, tales como *lenguaje y hermenéutica*, son reflexiones de las experiencias vividas a lo largo de la historia, presentes en la memoria individual y colectiva de los pueblos y culturas. Ciertamente, en la memoria de las comunidades cristianas primitivas del siglo uno al tres d.C., estarían presentes muchas y variadas experiencias cristianas que son contempladas como fragmentos en la redacción de la literatura neo testamentaria. El Cristianismo, como doctrina ya sistematizada, es el resultado de convenciones y negociaciones posteriores a otros procesos más simples, cotidianos y plurales, vividos en su inicio embrionario, y como característica del judaísmo y del cristianismo primitivos.

Haremos algunas aproximaciones a las fuentes bíblicas, de manera particular en los Hechos de los Apóstoles y a las fuentes extra bíblicas e históricas que pudieran ser representativas para la comprensión de las experiencias cristianas en sus orígenes, no obstante

<sup>1</sup> Doctor en Ciencias de la Religión. Profesor de Teología, Filosofía y Antropología de la Religión en el CES (Centro de Enseñanza Superior de Juiz de Fora). Investigador de los Grupos de Investigación: Religión y Modernidad de la PUC-Minas - Grupo de investigación Oráculo -UMESP- Grupo de investigación Arqueológica del Oriente Medio - UMESP.

las contingencias presentes al tratar el tema. Las fuentes que serán abordadas proyectan luces para la comprensión de la diversidad de experiencias cristianas inmersas en múltiples y diferentes contextos del judaísmo del mundo greco-romano, y que también emergen en los escritos sagrados de Hechos de los Apóstoles. Con eso, sugerimos pautas para la reflexión actual sobre el cristianismo contemporáneo y su comprensión; como contribución al debate sobre las religiones, las identidades, las diferentes religiosidades, las culturas y el diálogo en las sociedades actuales.

## 1. Aproximaciones al lenguaje y a las fuentes literarias representativas de la memoria de las comunidades cristianas primitivas

### 1.1 Fuentes extra bíblicas e históricas

Se hace necesario apuntar a las fuentes documentales históricas y extra bíblicas. Son informaciones que, más o menos, están situadas en el horizonte del siglo I al III d.C., que nos ayudarán a aproximarnos con mayor plausibilidad a las diferentes geografías del periodo del Cristianismo primitivo.

La historia del Cristianismo primitivo no se puede fundamentar solamente en los “hechos empíricamente comprobables”, de acuerdo con la rigidez de los métodos científicos. También es importante que tomemos conciencia de la profundidad y de la importancia de la fluidez y flexibilidad que coexisten en el proceso de comunicación e interacción socio-cultural entre los pueblos y las culturas. El proceso de interacción se vuelve dinámico y progresivo. Es el proceso por el cual las culturas viven en recíproca interacción socio-cultural. Aquí se exige una comprensión del concepto de historia como una narración de sucesos que no necesariamente estaban fundamentados en los *hechos empíricamente comprobados*. “La historiografía, pues, no es descriptiva, sino re-constructiva. Ella no alinea unos hechos desnudos, sino únicamente unifica hechos interpretados en función de una lógica establecida por el historiador. La veracidad, pues, de la historia no depende de la realidad en sí, del acontecimiento relatado; ella depende de la interpretación que se da de una realidad, siempre susceptible, en sí, de una pluralidad de opciones interpretativas”<sup>2</sup>. Es en esa perspectiva, entre la rigidez y la fluidez de la historia donde situamos ese “gran ventilador de experiencias cristianas en el período del Cristianismo primitivo”.

Según Philipp Vielhauer, “el cristianismo primitivo produjo un gran caudal de literatura propia, que sirvió para propagar, por diversas vías, la fe cristiana”<sup>3</sup>. Son experiencias cristianas primitivas consideradas como células de un cristianismo germinal, que pasando por la oralidad, llegará a ser parte de la vasta literatura inter-testamentaria.

Así, consideramos en ese vasto caudal de la literatura cristiana, las obras denominadas “apócrifas”<sup>4</sup> y “gnósticas”<sup>5</sup>, que mucho han contribuido a una aproximación a los orígenes del Cristianismo primitivo.

<sup>2</sup> Daniel Marguerat, *A primeira História do Cristianismo: os Atos dos Apóstolos*, São Paulo: Paulus; Loyola, 2003, 18.

<sup>3</sup> Philipp Vielhauer, *Historia de la Literatura Cristiana Primitiva*, Salamanca: Sígueme, 1991, 811, 819.

<sup>4</sup> Aurelio de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: La Editorial Católica, S.A., 1963, 121: apò kriptó (algo escondido, oculto). “Este término servía antiguamente para designar los libros que se destinaban exclusivamente al uso privado de los adeptos a una secta o iniciados en algún misterio. Después, esa palabra vino a significar libro de origen dudoso, cuya autenticidad se impugnaba. Entre los cristianos, se designó con ese nombre ciertos escritos cuyo autor era desconocido y que desarrollaban temas ambiguos”.

<sup>5</sup> Marcel Simon – André Benoit, *Judaísmo e Cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino*, São Paulo: EDUSP, 1987, 279: Gnosticismo: “como un movimiento religioso no cristiano, probablemente pre-cristiano, que en principio nada tenía que ver con el cristianismo, sino que para él convergía en el comienzo de nuestra era, dando origen al gnosticismo cristiano. Por otro lado, el movimiento mantuvo una existencia propia, desembarcando más tarde en el maniqueísmo”.

Para Helmut Köester<sup>6</sup>, los escritos no canónicos del Cristianismo primitivo se distribuyen en los escritos de los Padres apostólicos; en las colecciones maniqueas y gnósticas; en los apócrifos y en los escasos testimonios no cristianos. Describiendo con parcos detalles los escritos no canónicos, Köester hace las siguientes consideraciones: en lo que se refiere a los *Padres apostólicos* considera que, junto a los escritos canónicos neo testamentarios, surgirán otros escritos y colecciones de textos que comprenden, en parte, obras reconocidas y utilizadas en la Antigüedad por escritores eclesiásticos. Entre los escritos que se aproximan a los últimos decenios del siglo I, y pasando al siglo II, se encuentra la primera carta de Clemente, la Didajé (que a partir de 1883 comenzó a ser parte de las ediciones de los Padres Apostólicos), tal vez la carta de Bernabé, las cartas de Ignacio de Antioquia, los fragmentos de Papías, la segunda carta de Clemente, una parte de la carta de Policarpo y el martirio de Policarpo y el pastor de Hermas<sup>7</sup>.

En las *Colecciones maniqueas y gnósticas*, se incluyen grandes colecciones de escritos, en las cuales también estaban presentes obras canónicas y apócrifas en su primera colección y, en la segunda, la biblioteca de Nag Hammadi. La obra de esas colecciones que más ejerció influencia es la de "Hechos apócrifos de los apóstoles" en occidente. En 1945, en el alto Egipto (Nag Hammadi) fue descubierta una *colección gnóstica* de escritos. Es una biblioteca de trece volúmenes en copto, que son, en su mayoría, traducciones de escritos griegos, muchos de ellos anteriores o pertenecientes al siglo II d.C.<sup>8</sup>.

La totalidad del *corpus apócrifo* neo testamentario forma una colección de escritos del cristianismo primitivo que fue recopilada después de la Edad Moderna y que llegó hasta nosotros por caminos diversos y a veces de forma fragmentada, a pesar de que algunos fragmentos ya habían sido citados por los padres de la Iglesia. Presumiblemente, los escritos apócrifos se sitúan entre el final del siglo I d.C. y el siglo II d.C. Siendo así, por situarse al inicio del Cristianismo, los escritos apócrifos neo testamentarios constituyen una importante fuente para los escritos canónicos, dentro de la historia del Cristianismo primitivo. Tales escritos nos proporcionan una visión mucho más amplia de las tradiciones del nacimiento del Cristianismo y nos permiten una gran variedad en la perspectiva de la teología cristiana en su período primitivo<sup>9</sup>.

En cuanto a los *testimonios no cristianos* de inicios del Cristianismo, son escasas las fuentes. Encontramos algo sobre Jesús en el historiador judío *Flavio Josefo* (Ant 18,63). Los primeros testimonios romanos proceden de *Suetonio* y *Tácito*. Suetonio (*Vita Claudii* 25,4) presenta una noticia respecto a la expulsión de los judíos de Roma, en la época del reinado de Claudio. La posibilidad de que se trate de los "cristianos" queda abierta. Tácito (*Anales* 15,44, 2-8) hace una referencia más detallada a los cristianos que fueron juzgados por Nerón, de manera cruel, debido a su odio a la humanidad. *Dión Casio* (*Epítome* 67,14) hace referencia a la persecución de los cristianos en el periodo de Domiciano, relatada en la primera carta de Clemente. Plinio, el Joven (112 d.C., gobernador de Bitinia, en Asia Menor), en una carta al emperador Trajano, pedía consejo de cómo tratar y proceder contra los cristianos, pues 'los cristianos se reúnen en determinados días, adoran a Cristo. Se comprometen y después se encuentran para celebrar una comida común'. Escritores paganos como *Luciano de Samosata* (libro sobre el pseudo profeta Alejandro) y el emperador

<sup>6</sup> Helmut Köester, *Introducción al Nuevo testamento*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988, 508-511.

<sup>7</sup> Köester, 508.

<sup>8</sup> Köester, 508-509.

<sup>9</sup> Köester, 509-510.



*Marco Aurelio (Meditaciones)* se sitúan a partir del siglo II d.C. y empiezan a dar noticias sobre el Cristianismo<sup>10</sup>.

Una alta estima y consideración existía en el Cristianismo primitivo respecto a la Primera Carta de Clemente, y eso está presente, sobre todo, “en el hecho de que ella fuese, temporalmente, parte integrante del canon neo testamentario, en las iglesias egipcias y siríacas”<sup>11</sup>.

Conviene mencionar que no existe unanimidad entre los autores respecto del lugar de composición de la carta de Bernabé. Existen, sin embargo, muchas discusiones respecto a este tema. Con todo, según Philipp Vielhauer, “se propone a Alejandría, por el método exegético que emplea el autor, y que evoca a Filón, como lo afirma 9,6 de que ‘están circuncidados todos los sirios, árabes y todos los sacerdotes de los ídolos’, así como los egipcios”<sup>12</sup>.

La literatura de cuño cristiano que se desarrolló en el contexto de la historiografía neo testamentaria vuelve plausible una aproximación a la diversidad de experiencias cristianas en el contexto del Cristianismo primitivo, ampliamente variadas en su “significado” en el ámbito vivencial e interpretativo, y plural en su carácter étnico-geográfico.

Según Edward Ullendorff, “mucho fueron apreciadas aquellas formas de Judaísmo y de Cristianismo que fueron fundadas en el suroccidente de Arabia, donde no eran sólo imbuidas con la marca de las ceremonias orientales, sino con sus características semíticas, como las circunstancias de su desarrollo, con sus religiones, historia y atmósfera emocional...”<sup>13</sup>.

Observamos que, en la historiografía neo testamentaria, es considerable y fundamental la presencia de las escuelas y personajes que propiciaron, en un horizonte más amplio del Cristianismo (siglo II y III d.C.), escritos, hechos y testimonios que expresaban el pensamiento y la cosmovisión de experiencias cristianas vivenciadas a lo largo de la historia y en las distintas geografías, no obstante el carácter apologético. Algunos figuran en la “lista de los padres de la iglesia”, y otros están presentes en la memoria de la historia de la literatura cristiana primitiva. En *Egipto*, fue significativa la “Escuela de Alejandría”, así como algunos personajes como “Clemente de Alejandría, Orígenes, Dionisio de Alejandría, Pierio, Pedro de Alejandría, Hesiquio, entre otros”<sup>14</sup>. En el *África cristiana*, “el más antiguo documento latino del que se tiene noticia corresponde a las ‘Actas de los mártires Sicilitanos [Cf. p. 180]’<sup>15</sup>; así como también se destacan personajes como Tertuliano<sup>16</sup>, Cipriano, Arnobio y Lactancio<sup>17</sup>. En *Libia*, se encuentra a Arrio (256-336), formado en Antioquia, y destinado a Alejandría<sup>18</sup>.

## 1.2 Fuentes bíblicas y las experiencias cristianas extra palestinenses

En un primer momento del Cristianismo primitivo, encontramos los testimonios de aquellos y aquellas que estuvieron reunidos con Jesús Cristo. Posteriormente, a partir de la segunda generación de discípulos y discípulas, encontramos los grupos que expandirán

<sup>10</sup> Köester, 510-511.

<sup>11</sup> Philipp Vielhauer, *Historia de la Literatura Cristiana primitiva*, Salamanca: Sígueme, 1991, 548.

<sup>12</sup> Vielhauer, 634.

<sup>13</sup> Edward Ullendorff, *Ethiopia and the Bible*, London: Oxford University Press, 1968, 22.

<sup>14</sup> Johannes Quasten, *Patrología I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: La Editorial Católica, S.A., 1968, 317-426.

<sup>15</sup> Quasten, 544-546.

<sup>16</sup> Quasten, 546-635.

<sup>17</sup> Quasten, 636-702.

<sup>18</sup> Johannes Quasten, *Patrología II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: La Editorial Católica, S. A., 1973, 10-16.



el cristianismo, a partir del kerigma pascual anunciado. En la comunidad cristiana primitiva, Jesús, conocido como “aquel que anunciaba y daba su testimonio”, es decir era portador del mensaje, pasa a ser el “anunciado”, ahora como “Buena Nueva” (Evangelio). Según Rudolf Bultmann, “conforme muestra la tradición sinóptica, la comunidad primitiva retomó la predicación de Jesús y continuó anunciándola. Y, en la medida en que lo hacía, Jesús se volvió para ella el maestro y el profeta. Pero Él es más: es, al mismo tiempo, el Mesías; y así, ella pasa a anunciar –y esto es lo decisivo– simultáneamente a él mismo”<sup>19</sup>.

El Cristianismo, desde su inicio, emprendió grandes esfuerzos individuales y colectivos para establecer, tal vez, un posible perfil de Jesús que catalice las diversidades y las expectativas mesiánicas. Lc 1,1 es enfático en apuntar los intentos y “variedades” de escritos existentes para narrar “los hechos que se cumplieron entre nosotros”.

Para Jacir de Freitas Faria, a partir de ese esfuerzo colectivo por trazar el perfil del maestro, surgirán varios Cristianismos, es decir varios modos de interpretar a Jesús. Del “cristianismo de los dichos de Jesús (Q); pasando por el cristianismo de la curación y del camino de Marcos; por el cristianismo de Jesús, Hijo de Dios, Mesías y el cristianismo del discurso teológico elaborado y de las señales de Juan; el cristianismo del Jesús seguidor del judaísmo de Mateo; el cristianismo de la salvación para los judíos y los no-judíos de Lucas; el cristianismo del resucitado y glorioso de Pablo; entre otros cristianismos; hasta el cristianismo gnóstico, que muestra a Jesús resucitado, que trae la salvación (Tomás, María Magdalena, Felipe)”<sup>20</sup>.

Ivone Richter Reimer, al referirse a la diversidad de matices en el Cristianismo primitivo dice que “éste no es unísono; su armonía muchas veces está desafinada”<sup>21</sup>. Para Reimer hay muchos problemas referentes a las diversidades culturales y sociales de las personas que creen en Jesús como el Mesías judío esperado, como también con relación a las expectativas de las personas que le siguen a él. Hay problemas de género, encontrados a partir de la vivencia de fe y de las afirmaciones contradictorias dentro de los escritos neo testamentarios<sup>22</sup>.

De los orígenes del cristianismo en Jerusalén (Hechos 1,12-8,1a) y Antioquia (11,19ss), disponemos de las fuentes de Hechos de los Apóstoles, pese a que Lucas nos ofrece en sus hechos no sólo esquemas históricos, sino también teológicos.

En el horizonte de *Hechos de los Apóstoles*, podemos observar otras vertientes que irradian el cristianismo primitivo. Los helenistas, a partir de la dispersión (Hechos 8,1bss) se ubican en el horizonte de Hechos 1,8, es decir de la misión cristiana en Jerusalén, pasando por Judea, Samaria y hasta los confines de la tierra, con el desplazamiento de Felipe al sur, por el “camino de Gaza”, al encuentro con el “Etiope eunuco” (Hechos 8,26-40). En el intento de hacer una aproximación al cristianismo etíope, Tomas Kraft nos ofrece algunos Hechos de la iglesia de África, en su intento por reconstruir el rostro original de la iglesia primitiva. El autor considera, en síntesis, que “en el continente africano el cristianismo estuvo marcado por un pluralismo a nivel doctrinal-cúltico. Hay evidencia documentada directa e indirecta de presencias cristianas y gnósticas-cristianas en el continente africano

<sup>19</sup> Rudolf Bultmann, *Teología do Novo Testamento*, São Paulo: Editora Teológica, 2004, 74.

<sup>20</sup> Jacir de Freitas Faria, *As Origens Apócrifas do Cristianismo: comentário aos Evangelhos de Maria Madalena e Tomé*, São Paulo: Paulinas, 2003, 10-11.

<sup>21</sup> Ivone Richter Reimer, “Recordar, transmitir, actuar: mujeres en los comienzos del cristianismo”. En: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, RIBLA 22 (1996:44).

<sup>22</sup> Reimer, 44.



en el período investigado, donde consta un elevado nivel de contacto y vínculos personales y documentarios entre el cristianismo naciente en África y el de otros puntos del Mediterráneo. Es un cristianismo fuertemente sapiencial por su estilo literario y por el énfasis en la cuestión ética<sup>23</sup>.

También en Damasco podríamos establecer un eje de ligación entre el cristianismo de Ananías y la misión entre los gentiles de Pablo (Hechos 9,10-15). En Seleucia, Chipre, Panfilia, Antioquia da Pisidia, Iconio, Siria, Cilicia, Derbe, Listra, Frigia, Galacia, Troade, Filipos, Tesalónica, Berea, Atenas, Corinto, Éfeso, Cesarea, Roma etc., podríamos considerar la presencia de núcleos o pequeñas comunidades cristianas que, en el contexto neo testamentoario, apuntarían a otras fronteras étnicas y geográficas.

El relato de Pentecostés en Hechos 2,5-11 ofrece una visión panorámica del alcance de la experiencia cristiana que concierne a la misión en muchos pueblos y naciones, no obstante la definición de los presentes como “judíos” venidos de todas las naciones que hay debajo del cielo. Para Paulo Nogueira, “el mito de Pentecostés legitima las comunidades cristianas de la diáspora y las comunidades gentiles, como también acoge ecuménicamente a la comunidad de Jerusalén”<sup>24</sup>. En la perspectiva de James M. Scott, ese desenlace geográfico a varios polos culturales dilata el ámbito meramente romano del cristianismo, considerando las influencias del mundo greco-romano en el amague del cristianismo primitivo. Así, el autor considera que “el alcance de Hechos 2,9-11 indica regiones como el extremo sur de Etiopía y Cirene; el extremo este de Arabia, Elam, Media y Parta; el extremo norte y la costa sur del mar Euxin y la costa norte del mar Aegeo, y el extremo occidental de Roma. El mismo contexto extiende el horizonte geográfico a ‘muchas naciones debajo del cielo’ (Hechos 2,5)”<sup>25</sup>.

Por lo tanto, en el horizonte “lucano” de la geografía de Pentecostés estaba presente, ciertamente, la geografía de las diásporas del primer siglo d.C., que del sur del Nilo se extendía al norte con Asia Menor, al oeste con Roma y al este con Mesopotamia; estableciendo ellos junto a Cartago, Grecia, Egipto, Jerusalén y Susa. Se nota que la geografía Pentecostal de Hechos de los Apóstoles apunta a un imaginario geográfico que supera la propia geografía de las diásporas, activando así el mandato de Jesús de ir hasta “los confines de la tierra” (Hechos 1,8) como posibilidad real de experiencias cristianas en tierras y pueblos distantes.

Archibald Mulford Woodruff apunta a las experiencias cristianas que existían antes del auge de la actividad de Pablo, es decir a la Iglesia de Siria oriental, o sea la Iglesia Antioqueña. Woodruff ofrece algunas características elementales de esas dos Iglesias en el ámbito del cristianismo pre-paulino: “La iglesia de Siria oriental es conocida a partir de su producción literaria y su historia posterior, por su ética exigente y su cristología sapiencial. Se practicaba el Bautismo y la Santa Cena. La geografía nos permite imaginar que, en los tiempos de contacto de Pablo con esa iglesia, ella estaba en contacto con el mismo grupo que produjo la fuente Q, especialmente en Arabia. La iglesia de Antioquia es conocida por su libertad en lo que respecta a la ley, la conversión de los gentiles, al kerigma de la muer-

<sup>23</sup> Tomás Kraft, “La Iglesia primitiva en África”. En: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA* 29, (1998:178-182).

<sup>24</sup> Paulo Augusto de Souza Nogueira, “La comunidad olvidada: un estudio sobre el grupo de los helenistas en Hch 6,1-8,3”. En: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA* 22, (1996:120).

<sup>25</sup> James M. Scott, “Luke’s Geographical Horizon”. En: *The Book of Acts in its First Century Setting: The Book of Acts in its Graeco-Roman Setting* (Ed. GILL, David W. J.; GEMPE, Conrad). United States of América: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan. The Paternoster Press Carlisle, (1994:523).



te y de la resurrección de Jesús, al tema apocalíptico del futuro triunfo de Dios y la autoconsciencia del grupo<sup>26</sup>.

Con relación a Arabia, Jerome Murphy-O'Conner, haciendo alusión a Gal 1,17 y su localización geográfica, dice que el itinerario Paulino (Damasco - Arabia - Damasco) puede indicar que al inicio Pablo estaba convencido que su misión era con los Gentiles, y por ello se entiende que quiera prolongar la permanencia de su misión en ese territorio<sup>27</sup>. Es posible que la misión paulina estuviese fuertemente impregnada de las tradiciones cristianas que se habían establecido en varios centros étnico-geográficos, en un periodo muy próximo a la resurrección de Jesucristo, y que esos centros hayan influenciado sobremanera en el curso de la misión itinerante de Pablo y en la misión pre paulina (Hechos 26,22-23; 1Cor 1,13-17; 1,24; 9,19-20; Gal 1,17; etc.).

En esa amplitud, Jorge Pixley nos dice que "hay millones de cristianos cuyas iglesias se remontan a los primeros siglos... Están las iglesias coptas de Egipto y de Etiopía, que fueron declaradas heréticas, como "monofisitas", en las discusiones cristológicas de los siglos cinco y seis. Están las iglesias orientales de tradiciones tomasinas, como la 'Mar Tomas' en la India, una zona cristianizada en tiempos muy remotos, que nunca llegó a conocer la dominación romana ni fue declarada herética por los obispos aliados de los emperadores, porque estos ni siquiera sabían de su existencia. Un examen del primer siglo de expansión del movimiento de Jesús debe darnos tolerancia frente a una diversidad que luego se negó en beneficio de la unidad religiosa que requería un imperio en descomposición"<sup>28</sup>.

Debemos aproximarnos a las experiencias cristianas vivenciadas en pluralidad, en las diversas geografías que extrapolan el ámbito de Palestina. Una aproximación tal, no obstante la carencia de fuentes que priman en este tema, se debe hacer según las fuentes obtenidas, desde la oralidad y los escritos que se manifiestan por el lenguaje, por las diferentes literaturas que atestiguan las experiencias cristianas y su memoria.

## 2. El Cristianismo en la contemporaneidad, bajo la tensión de las múltiples comprensiones de lo sagrado

Según Félix Wilfred, en lo que respecta al cristianismo, las fronteras se están volviendo porosas y tal vez no podamos fijar identidades rígidamente confesionales. En algunos casos, habrá manifestaciones abiertas de pertenencia institucional al cristianismo. En otros, el cristianismo será significativamente modificado por el encuentro con otras cosmovisiones representadas por otras tradiciones religiosas y por culturas autóctonas. En el contexto global de hoy, la misión, el diálogo y el compartir de sus experiencias religiosas y espirituales con los otros, lleva a un mutuo enriquecimiento y reconocimiento de la presencia de Dios y del Reino de Dios, por encima de límites y fronteras<sup>29</sup>.

De ese modo, el Cristianismo en la era contemporánea y en el marco de la globalización de las sociedades, se encuentra en movimiento de diáspora y bajo la tensión de las múltiples comprensiones de lo sagrado y, por lo tanto, asume diferentes fisonomías en constante conflicto entre la tradición y las adecuaciones que surgen de los nuevos cuadros hermenéuticos y epistemológicos. Ya no se trata de fijar reglas y de establecer rígidas

<sup>26</sup> Archibald Mulford Woodruff, "La iglesia pre-paulina". En: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* RIBLA 22 (1996:78-79).

<sup>27</sup> Jerome Murph O'Connor, "Paul in Arabia". En: *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 55, n. 4, Octubre (1993: 737).

<sup>28</sup> Jorge Pixley, "Presentación". En: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, RIBLA 29, (1998:7).

<sup>29</sup> Felix Wilfred, "Da missão mundial aos cristianismos globais". En: *Revista Concilium*, Rio de Janeiro: Vozes, (2011:24-25).

estructuras en el ámbito de las experiencias religiosas y de su comprensión, sino de buscar comprender en las mismas experiencias el “sentido” de la relación del misterio implícito de lo sagrado, explicitado de diferentes maneras y a partir de los deseos y de las aspiraciones humanas, en un constante diálogo con las diferencias. Se trata de una comprensión sincrética de las experiencias religiosas y de la diversidad de espacios de lo sagrado, donde los elementos antropológicos y religiosos no se mezclan, sino que actúan recíproca y dialécticamente. Sin duda, la época posmoderna se presenta como la tendencia al debilitamiento del ser en su manifestación secular y nihilista, prestándose más que cualquier otro período de la historia Occidental para un nuevo y más auténtico diálogo ecuménico. Diálogo que exige de antemano la capacidad de escucha al otro, o mejor, de la interpretación del otro y de su aceptación<sup>30</sup>. Obviamente, no se trata de una actitud de antipatía o de una fatiga del monoteísmo del Cristianismo y de las religiones semíticas.

Así, quien sabe, en la perspectiva de los cristianismos de orígenes y en el movimiento constante de la diáspora cristiana, por medio de las diferentes fuentes literarias y sus interpretaciones, podamos comprender e interpretar con más responsabilidad y sensatez la dinámica del Cristianismo contemporáneo, de los lenguajes religiosos y de las múltiples caras de lo sagrado, en las más plurales y fluidas experiencias y manifestaciones culturales y religiosas de las sociedades actuales. Para eso, según Aldo Terrin, es necesario desnudar todo “etnocentrismo”, en vista a la posibilidad verdadera de “comprender” nuevos “conjuntos de significados”, que nacen de un sentimiento tan profundo, cuanto simple, de dar “hospitalidad” al otro que es diferente de nosotros<sup>31</sup>.

## Bibliografía

- BULTMANN, Rudolf, *Teologia do Novo Testamento*, São Paulo: Editora Teológica, 2004.
- CUGINI, Paolo, “Religião na Pós-Modernidade: o cristianismo niilista e secularizado de Gianni Vattino”, en: REB 72 – Revista Eclesiástica Brasileira. Fasc. 287 – Julio – 2012.
- FARIA, Jacir de Freitas, *As Origens Apócrifas do Cristianismo: comentário aos Evangelhos de Maria Madalena e Tomé*, São Paulo: Paulinas, 2003.
- KRAFT, Tomás, “La Iglesia primitiva en África”, En: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* (RIBLA), n. 29 1998, 155-182.
- KÖESTER, Helmut, *Introducción al Nuevo Testamento*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988.
- MARGUERAT, Daniel, *A Primeira História do Cristianismo: os Hechos dos Apóstolos*, São Paulo: Edições Loyola/Ed. Paulus, 2003.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza, “La comunidad olvidada: un estudio sobre el grupo de los helenistas en Hch 6,1-8,3”, En: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* (RIBLA), n. 22, 1996, 120.
- O’CONNOR, Jerome Murphy, “Paul in Arabia”, en: *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 55, n. 4, October, 1993, 732-737.
- OTERO, Aurelio de Santos, *Los Evangelios Apócrifos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: La Editorial Católica, S.A., 1963.
- PIXLEY, Jorge, “Presentación”, En: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* (RIBLA), Quito, n. 29, 7, 1998.
- QUASTEN, Johannes, *Patrología II, Biblioteca de Autores Cristianos*, Madrid: La Editorial Católica, S. A., 1973.

<sup>30</sup> Paolo Cugini, “Religião na Pós-Modernidade: o cristianismo niilista e secularizado de Gianni Vattino”. En: REB 72, *Revista Eclesiástica Brasileira*, Fasc. 287, Julio (2012:645).

<sup>31</sup> Aldo Natali Terrin, *Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões*, São Paulo: Paulus, 2004, 9-10.

- REIMER, Ivone Richter, "Recordar, transmitir, actuar: mujeres en los comienzos del cristianismo", En: *Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana* (RIBLA), n. 22, 1996, 44.
- SCOTT, James, "Luke's Geographical Horizon". En: *The Book of Acts in its First Century Setting: The Book of Acts in its Greco-Roman Setting* (Ed. GILL, David W. J.; GEMPE, Conrad), United States of America: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan. The Pater-noster Press Carlisle, (1994:523).
- SIMON, Marcel; BENOIT, André, *Judaísmo e Cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino*, São Paulo: EDUSP, 1987.
- TERRIN, Aldo Natale, *Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões*, São Paulo: Paulus, 2004.
- ULLENDORFF, Edward, *Ethiopia and the Bible*, London: Oxford University Press, 1968.
- VIELHAUER, Philipp, *Historia de la Literatura Cristiana primitiva*, Salamanca: Sígueme, 1991.
- VV.AA, *Da missão mundial ao testemunho inter-religioso*, Revista Concilium, Rio de Janeiro: Vozes, 2011, 29.
- WOODRUFF, Archibald Mulford, "La iglesia pré-paulina", en: *Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana* (RIBLA), n. 22, 1996, 71-80.

José Luiz Izidoro

Dirección electrónica: [jeso\\_nuap@hotmail.com](mailto:jeso_nuap@hotmail.com)

Dirección postal: Rua Halfeld - 1179 - Centro - Juiz de Fora - M.G.

Cep. 36016000 - Brasil

# Casa y Liderazgo de Varones y Mujeres

## *Memorias de un discipulado igualitario a partir de la obra lucana de Hechos de los Apóstoles*

### Resumen

En este artículo la autora se propone estudiar la dinámica relacional que envuelve un discipulado misionero de iguales a partir de la obra adjudicada al apóstol Lucas y más específicamente al libro de Hechos de los Apóstoles. La autora argumenta que la comunidad cristiana primitiva era una comunidad igualitaria, una comunidad del Espíritu, donde varones y mujeres tenían acceso a los diferentes dones otorgados por el Espíritu.

**Palabras clave:** Casa, comunidad, mujeres, discipulado misionero, Divinidad.

### Abstract

In this article, the author intends to study the relational dynamic that involves a missionary discipleship of equals from the work awarded to the Apostle Luke and more specifically the book of Acts. The author argues that the early Christian community was an egalitarian community, a community of the Spirit, where men and women had access to the different gifts bestowed by the Spirit.

**Keywords:** House, community, women, missionary discipleship, Divinity.

## Introducción

El libro de Hechos de los Apóstoles es continuidad de la obra lucana. Esta obra presenta importantes reflexiones sobre los ministerios asumidos por las primeras comunidades cristianas de fe, desde diferentes espacios: casa-comunidad, y desde diferentes actores: mujeres-pueblo<sup>2</sup>. Estudiar esta dinámica relacional que envuelve un discipulado misionero de iguales será la base de esta reflexión, la cual pretende situar la divinidad cristiana como alguien que ejerce un ministerio de servicio y solidaridad, a favor de aquellos y aquellas que se sienten sin esperanzas en un contexto donde sus alteridades<sup>3</sup> son negadas<sup>4</sup>. Para el desarrollo de mi pensamiento, en un primer momento sitúo la acción de la divinidad en esta obra conjunta. Para, en un segundo momento presentar la dinámica relacional en los espacios y actores antes mencionados, donde la divinidad se revela.

<sup>1</sup> Maricel Mena López es profesora de Antiguo Testamento en la Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia. Licenciada en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana; Magister Ciencias Religiosas por la Universidad Metodista de Sao Paulo; Doctorado en Ciencias de la Religión por la Universidad de Sao Paulo. Docente e investigadora.

<sup>2</sup> Sobre el tema de las casas y de la colaboración mutua entre varones y mujeres en los primeros siglos del cristianismo Cf. Elisa Estévez López, Una colaboración fecunda: mujeres y varones cristianos en el siglo I-II. En: Fernando Rivas (ed), *Iguales y diferentes. Interrelación entre mujeres y varones a lo largo de la historia*, Madrid, San Pablo, 2012, pp. 15-74.

<sup>3</sup> La alteridad puede describirse en términos de relación del ser y del ente trascendente absolutamente; Cf. Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 2006.

<sup>4</sup> Acuña la expresión "alteridades negadas" de Juan José Tamayo, Las alteridades negadas, nuevos sujetos teológicos en América Latina. Seminario Mayor de San José, Arquidiócesis de Bogotá. Internet: file:///Teologia%20y%20religi%F3n/las\_alteridades\_negadas.htm Acceso: junio 8 de 2012



## 1. La divinidad lucana como expresión de servicio a la comunidad

El autor de la obra lucana, desde el comienzo ha hablado sobre su vocación de servicio como escritor al servicio del cristianismo naciente (Hch 1,1-4). El evangelista acentúa que escribió su narración “después de haber investigado cuidadosamente todo lo sucedido desde el principio” (Hch 1,3), recogiendo sus datos a partir de los testimonios de aquellos que fueron testigos oculares. Debido al hecho de insistir en la veracidad del relato, su composición tiene, entonces, una preocupación histórico-social, pero sobre todo teológica-ecclesial<sup>5</sup>. De entrada podemos afirmar que el interés primario del libro no radica en la actuación de cada uno de los personajes, ni intenta escribir sus biografías; lo que pretende es presentar la acción de Dios, que va haciendo crecer la Iglesia como definitivo pueblo de Dios, donde caben tanto los judíos como los gentiles.

Así, pues, su catequesis está puesta al servicio de la Palabra y del fortalecimiento de la fe de las comunidades. Al comenzar el texto de Hechos recuerda su ministerio al escribir su primer libro<sup>6</sup>, justificando así la necesidad de continuidad de su escrito (Hch 1,1)<sup>7</sup>.

Ya traté en mi primer libro, querido Teófilo, de todo lo que Jesús hizo y enseñó desde el principio hasta el día en que subió al cielo, después de haber dado sus instrucciones bajo la acción del Espíritu Santo a los apóstoles que había escogido. Después de su pasión, Jesús se les presentó con muchas y evidentes pruebas de que estaba vivo, apareciéndoseles durante cuarenta días y hablándoles del reino de Dios (Hch 1,1-3).

En medio de este proceso, la divinidad se revela, inspirada en la vida de aquellas personas que se involucran en su proyecto salvífico a favor de la vida, como es el caso de María, en la primera obra lucana, quien desde su pequeñez entiende que el servicio y la solidaridad deben estar a favor de los débiles, los empobrecidos y los excluidos. María, junto a su prima Isabel<sup>8</sup>, revelan una divinidad en complicidad con las mujeres<sup>9</sup>. Se trata del ejercicio pleno de la sororidad femenina<sup>10</sup> que hace eco de la fraternidad de Jesús con las mujeres. María se apoya en la sabiduría de la anciana, y a partir de ese encuentro, ella, una joven y humilde mujer, entona el más bello canto, típico de una sabiduría sapiencial tejida en el ámbito de la casa y no en el de sabios de la corte, como es el contexto vital de la sabiduría israelita. Así, la divinidad cristiana tal como es presentada en los primeros capítulos del Evangelio de Lucas, tiene un poder benéfico para las mujeres, ya que a partir de este empoderamiento, la divinidad se revela como aquella que es capaz de destornar a los poderosos y en su lugar, colocar a los pequeños y débiles.

De esta manera, estas mujeres inician la tarea de construcción del reino de Dios, continuada posteriormente por Jesús, quien anuncia el Reino a todos, sin excepción: pobres, mendigos, enfermos, prostitutas, pecadores, es decir a todos aquellos que eran excluidos por la ley patriarcal de santidad. Es una divinidad que recoge la memoria de un pueblo, Israel, y que acoge a quienes muestran misericordia con los más débiles.

<sup>5</sup> Xavier Alegre, La obra lucana en su contexto histórico, social y eclesial, Aula de Teología de la Universidad de Cantabria ciclo I: El Evangelio de San Lucas. Internet: <http://www.unican.es/NR/rdonlyres/00013628/bykmarbvfuheuxlsgz-ziegsqblqvgx/LaObralucanaensucontextohist%C3%B3ricosocialyecclesial.pdf> Acceso: abril 28 de 2015

<sup>6</sup> La unidad de ambas obras, afirmada por J. Lightfoot, se demostró claramente en la primera mitad del siglo XX. Cf. Rafael Aguirre Monasterio, Antonio Rodríguez Carmona, *Evangelios sinópticos y hechos de los apóstoles*, 7ª ed. Estella, Verbo Divino, 2003, p. 281

<sup>7</sup> Franklyn Pimentel Torres. Misterios, diakonía y solidaridad. En: *RIBLA* (2008) vol. 59, p. 40.

<sup>8</sup> Sobre los relatos de la natividad Cf. John Shelby Spongo, *Jesús hijo de mujer*, Buenos Aires, Ediciones Martínez Roca, 2005

<sup>9</sup> Carmiña Navia, María e Isabel – Diálogo entre mujeres. En: *RIBLA*, vol. 46, Petrópolis: Vozes, 2003, p. 12.

<sup>10</sup> Marcela Lagarde define la sororidad como un pacto entre mujeres, en su ponencia “pacto entre mujeres” internet: <http://mujeresporlademocracia.blogspot.com/2012/02/ponencia-de-marcela-lagarde-y-de-los.html>





Esta teología de la memoria se percibe en Lucas a partir del ministerio de la comunidad cristiana primitiva, donde bajo la acción del Espíritu Santo, asume su ministerio de proclamación de la Palabra, señalando que se están cumpliendo las palabras del profeta Joel, según las cuales el Espíritu Santo será derramado sobre cualquier persona, tanto jóvenes como adultos, quienes se convertirán en profetas (Hch 2,17)<sup>11</sup>.

No obstante, este ministerio profético se da en medio de procesos conflictivos. Ya que los discípulos y discípulas tenían que diferenciarse de la práctica del grupo de los fariseos, de los sacerdotes y de los ministros ligados a las prácticas del Templo, antes de que perdieran su identidad y se convirtieran en seguidores y seguidoras de la religión del templo. Por lo menos ese sería el espíritu inicial de una comunidad inspirada en las ideas del Maestro, aquel que inicia un proceso de renovación al interior del judaísmo, al cuestionar las dos instituciones sociales y religiosas centrales: el Templo y la ley. Instituciones patriarcales cuyas leyes de pureza e impureza, de divorcio, de circuncisión, restringían el acceso de las mujeres al campo de lo Sagrado<sup>12</sup>.

## 2. Pueblo – Comunidad: actores y espacios de diversidad

Después de la venida del Espíritu Santo, el autor de Hechos pone a Pedro como el líder de la comunidad apostólica (Hch 1,15; 2,14), y a los apóstoles y diáconos al mando de la comunidad. Al respecto, Elizabeth Schüssler argumenta que:

Según este modelo histórico-teológico, Jesús fundó la Iglesia, eligió a Pedro como su cabeza, instituyó los Doce como apóstoles y subordinó a ellos otros discípulos. Los Doce y sus continuadores serían todos varones. Su predicación apostólica fue codificada en el NT y la sucesión apostólica asegurada mediante la cadena sucesoria. Puesto que las mujeres no fueron apóstoles así se argumenta, tampoco hoy pueden ser ellas continuadoras de los apóstoles<sup>13</sup>.

¿Pero será que este tipo de organización es el legado que Jesús efectivamente dejó? La novedad del proyecto salvífico de Jesús fue entendida de diversas maneras por los diferentes actores y contextos ciudadanos que asumieron su proyecto. Esto se evidencia claramente en Hechos de los Apóstoles; de un lado tenemos al grupo de Jerusalén encabezado por los "Doce apóstoles", y del otro lado tenemos al grupo de Antioquia, liderado por los "Siete diáconos" y, finalmente, los grupos de "prosélitos" y "adoradores de Dios", que se juntan al movimiento judío-cristiano del primer siglo.

### 2.1 La comunidad de Jerusalén

Esta comunidad de Jerusalén<sup>14</sup> se consideraba a sí misma como un grupo especial. De un lado, por su tradición judaica normativa, donde la circuncisión, las prescripciones alimentarias y el culto en el templo eran su característica fundamental<sup>15</sup>; y de otro, porque de este grupo salen los apóstoles seguidores de Jesús quienes tenían la plena certeza de la posesión del Espíritu. La historia del Pentecostés (Hch 2,1ss), que procede de la comuni-

<sup>11</sup> Franklyn Pimentel Torres, *Misterios, diakonía y solidaridad*, p. 40.

<sup>12</sup> Rafael Aguirre. La mujer en la Iglesia Primitiva en: DICCIONARIO DE-MARIOLOGIA, p. 1402-1425. Disponible en: <http://www.mercaba.org/FICHAS/H-M/724.htm> Acceso: 28 de abril de 2015.

<sup>13</sup> Elizabeth Schüssler-Fiorenza, *Mujer y ministerio en el cristianismo primitivo*, *Revista Selecciones de Teología*, Barcelona, 132 (octubre-diciembre 1994) pp. 327-337.

<sup>14</sup> Sobre los orígenes y evolución de esta comunidad Cf. Santiago GUIJARRO OPORTO, *La primera generación en Judea y Galilea*. En: *Así empezó el cristianismo*, Rafael AGUIRRE (ed.), Estella, Verbo Divino, 2010, pp. 101-138

<sup>15</sup> Helmut Köster. *Introducción al Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1988, p. 593.



dad primitiva de Jerusalén, testifica la conciencia de posesión del Espíritu de esta comunidad, como también de su interpretación de este acontecimiento como escatológico.

Los “Doce” reafirmaban su fe a través del bautismo<sup>16</sup> “en nombre de Jesús” y de la práctica de las comidas comunitarias como memoria de la cena celebrada en la vida terrena de Jesús: “este ágape... comida completa, llegó a ser un banquete mesiánico”<sup>17</sup>.

El bautismo, como lo afirma Esteves, es una experiencia en la que todos los hombres y mujeres se inician a una nueva vida y en la que son iguales en dignidad y en la práctica de la caridad.

El bautismo es una “circuncisión espiritual” (Cf Dial. 43,2) y Cristo se ha convertido en “cabeza de un nuevo linaje, regenerado por él mediante el agua, la fe y el madero que contenía el misterio de la cruz” (Dial. 138; Cf. 84). Él es el que otorga la dignidad a todos los que guarden sus mandamientos” (Dial. 134). Es decir, no hay diferencia entre los bautizados; todos ellos son hijos de la elección y del conocimiento, llamados a la conversión, a un cambio radical de vida que no se queda sólo en creer en unas enseñanzas<sup>18</sup>.

La cena, por su parte, como la presenta Köster<sup>19</sup>, tiene varios elementos que se preservaban de la cena del Señor en la comunidad primitiva de Jerusalén como lo son las palabras escatológicas del relato de la institución eucarística (Mc 14,25); las oraciones sobre la comida que seguían modelos judaicos; el acento en el júbilo y la alegría escatológica (Hch 2,46) y la exclamación litúrgica “ven Señor” (1Cor 15,22; Ap 22,20). También en esta comunidad se originan los títulos cristológicos: *Señor, Mesías, Cristo*.

No es posible determinar si la interpretación teológica de la muerte de Jesús fue formulada por esta comunidad de Jerusalén, pero lo que sí se sabe es que las mujeres fueron testigos oculares de los acontecimientos fundadores de la fe cristiana, “ministerio de Jesús, proclamación y anuncio de la Buena Noticia del Reino de Dios, crucifixión, muerte, sepultura y resurrección de Jesús, y además las primeras en anunciar el querigma (Lc 24,9 y Mt 28,8)<sup>20</sup>.

La evolución cristológica y la formulación del kerigma, típicas de esta comunidad, provienen de la comunidad de Antioquia. Esto revela un intercambio teológico entre esas comunidades. Así, no hay duda de que en los primeros siglos Jerusalén contó con una multiplicidad de movimientos y grupos, razón por la cual las tensiones y polémicas no faltaron.

La repartición de bienes y la comensalía típica de esta comunidad refleja un proyecto a favor de la vida. No obstante, desde temprano se percibe un interés centralizador, recobrando la memoria sacrificial típica del Templo de Jerusalén.

## 2.2 La comunidad helenista de Antioquia

Para Jürgen Roloff<sup>21</sup>, los “Siete” eran judíos de la diáspora<sup>22</sup>, de lengua griega, convertidos al cristianismo. Era también el grupo dirigente de la comunidad helenista, teóri-

<sup>16</sup> Sobre el imperativo del bautizo en esta comunidad Cf. Paul Elbert, Acts 2:38 in Light of the Syntax of Imperative-Future Passive and Imperative-Present Participle Combinations. En: *Catholic Biblical Quarterly* (2013) 94-107.

<sup>17</sup> Helmut Köster. *Introducción al Nuevo Testamento*, p. 593.

<sup>18</sup> Elisa Estévez López, Una colaboración fecunda: mujeres y varones, pp. 30-31.

<sup>19</sup> Helmut Köster. *Introducción al Nuevo Testamento*, p. 593.

<sup>20</sup> Adela Ramos, Las mujeres en el evangelio de Lucas. En: *RIBLA* (2002) vol. 59, 82.

<sup>21</sup> Jürgen Roloff, *Hechos de los Apóstoles*, p. 153.

<sup>22</sup> Sobre la diáspora Cf. Carlos GIL ABIOL, La primera generación fuera de Palestina. En: *Así empezó el cristianismo* (Rafael Aguirre (ed.), Estella, Verbo Divino, 2010, pp. 139-194.



camente encargados de servir las mesas y, consecuentemente, dedicados a la proclamación de la Palabra. Nogueira sugiere que “aunque se trate exclusivamente de judíos que hablaban griego como lengua materna, lo que es más probable, podemos incluir gente de la diáspora que vive tanto en Roma, en Asia Menor, en Alejandría o hasta de las ciudades vecinas de Tiro o Sidón”<sup>23</sup>. Según Lucas, esta comunidad es llamada helenista debido a su postura religiosa divergente a la de los cristianos de Jerusalén<sup>24</sup>.

Aparentemente, los “Siete” fueron elegidos para aliviar a los “Doce” del servicio de la distribución de los alimentos y también para atender debidamente a los miembros helenísticos de la comunidad, pero sus integrantes rápidamente se presentaron como misioneros independientes (Hch 6,5). Bernabé venía de Chipre (4,6); Lucio, de Cirene; Manaem fue criado junto con el príncipe Herodes Antipas. Desde el principio se definen como predicadores itinerantes. Por lo tanto, Antioquia constituía la “iglesia madre” de un grupo carismático itinerante<sup>25</sup>.

La existencia de un grupo judeocristiano helenista crítico con la religión tradicional judía, provocó la persecución por parte de los judíos no cristianos que veían cuestionada su identidad como pueblo por la praxis de este grupo. Muestra de ello es el martirio de Esteban, narrado en Hch 6,8-8,1a. La explicación de los acontecimientos eclesiales que he propuesto explicaría por qué según Hch 8,1b-3, después de la muerte de Esteban se desencadenó una persecución contra la Iglesia de Jerusalén, que provocó la dispersión de esta Iglesia<sup>26</sup>.

Los helenistas, cuyo mayor representante es Esteban, eran profetas carismáticos, llenos de sabiduría y versados en las Escrituras. Su vocación de servicio demostraba su desprendimiento en cuanto a la autoridad profesada por los “Doce”<sup>27</sup>. El discurso de Esteban (7,2-52) es una composición lucana que no puede ser empleada para la reconstrucción de las opiniones de Esteban, ni de su partido.

Lucas nos presenta al movimiento misionario helenista como un grupo independiente del liderazgo de los apóstoles de Jerusalén, lo que es ilustrado en las narrativas de Felipe (8,5-13 y 8,26-50).

Esta comunidad, tal como la presenta el libro de los Hechos, se autodenomina *christianós*. Es donde los discípulos por primera vez reciben el nombre de cristianos (11,26). Este hecho apunta a un grupo con una clara conciencia de pertenencia e identidad.

No es casual, pues, como indica Hch 11,26, que es en Antioquia donde se toma conciencia de la novedad del movimiento de los seguidores de Jesús y que reciban, entonces, por primera vez, el nombre de “cristianos” (ya no son simplemente una “secta” judía que confiesa que Jesús es el Mesías, como se podía pensar en Jerusalén). La Iglesia de Antioquia fue creciendo en identidad e influencia (Cf. Hch 11,19-24), sobre todo desde que Bernabé supo incorporar a un gran teólogo judío como Pablo a su equipo eclesial (Cf. Hch 11,25-26)<sup>28</sup>.

La comunidad de Antioquia se caracteriza por su libertad concerniente a las leyes, la conversión de gentiles, el kerigma de la muerte y resurrección de Jesús, el tema apocalíptico del futuro triunfo de Dios y la autoconciencia de grupo<sup>29</sup>.

<sup>23</sup>Paulo Augusto de Sousa Nogueira. *A comunidade esquecida: um estudo sobre o grupo dos helenistas em Atos 6,1-8, 3*. En: RIBLA (1996) vol. 22, p. 112.

<sup>24</sup>Paulo Augusto de Sousa Nogueira. *A comunidade esquecida*, p. 112.

<sup>25</sup>Gerad Theissen, *Sociologia do movimento de Jesus*. São Leopoldo, Editora Vozes, 1989, p. 17.

<sup>26</sup>Xavier Alegre, *La obra lucana en su contexto histórico*, p. 7.

<sup>27</sup>Paulo Nogueira. *A comunidade esquecida*, p. 115.

<sup>28</sup>Xavier Alegre, *La obra lucana en su contexto histórico*, p. 7.

<sup>29</sup>Archibald A. Woodruff. *A Igreja pré-paulina*. En: RIBLA (1995), v. 22, p. 82.



La libertad concerniente a la ley era una exigencia de los judío-cristianos helenistas de Antioquia. Ellos se consideraban ciudadanos libres de la ley de Moisés y por ello abrieron camino a la misión al mundo gentil. Era una comunidad liberal respecto al judaísmo riguroso de Palestina. Esto trajo como consecuencia el conflicto entre hebreos y helenistas, del que Pablo habla en Gálatas.

La primera conversión de gentiles al movimiento de Jesús, pudo haber pasado desapercibida en Palestina. Por motivos demográficos, Antioquia sería el lugar donde tales conversiones se multiplicaron y que por su gran número habrían formado su propia identidad.

Al hablar del kerigma en la iglesia de Antioquia, según Köster, nos estamos refiriendo a la proclamación de Jesús muerto y resucitado por Dios. La concepción apocalíptica pudo estar presente en la iglesia de Antioquia, pero no es exclusiva de esta comunidad, puesto que Pablo en 1Cor 15 habla del futuro triunfo cósmico del Mesías, y esta concepción pudo ser originaria de la apocalíptica de Qumrán. Sea cual fuese el origen, esta idea está presente también en la iglesia de Antioquia. La comunidad de Antioquia era, sin duda, independiente de la iglesia de Jerusalén. Transcurrió más de un decenio para que Pablo y Bernabé marchasen a Jerusalén para llegar a un acuerdo en la cuestión controvertida de la ley (9,1). La actividad primordial de esta comunidad, compuesta por judíos y gentiles, consistía en extender la misión al mundo gentil, tanto de Antioquia como en otros lugares de Siria y Cilicia.

Así, pues, los siete diáconos no se responsabilizaron sólo del servicio de las mesas, como Lucas los presenta. Ellos iniciaron la misión de evangelización de las naciones. El poder del Espíritu, que era exclusivo de los "Doce", pasó también a los "diáconos". Estos grupos tenían en común el hecho de ser líderes carismáticos proféticos. Los misioneros helenistas, tal como lo vemos en la narrativa de Felipe de Hechos 8,5-13.26-40, extienden la misión entre los samaritanos, los etíopes<sup>30</sup> y los fenicios. Esto genera la discusión posterior en torno a la circuncisión y la incursión de Pedro al mundo gentil. Esta será la bandera posterior de la misión de Pablo.

El hecho de no encontrar mujeres en la lista de los "Doce", y más tarde en la de los "Siete" diáconos liderados por Esteban, no debe llevar, *a priori*, a la conclusión de que su papel era secundario o insignificante.

### 2.3 Prosélitos y temerosos de Dios

La diferencia entre los prosélitos y los temerosos de Dios está en el hecho de que los prosélitos observaban toda la ley de Moisés, inclusive la circuncisión, pues ellos ya se habían agregado al pueblo elegido. Mientras que los temerosos de Dios eran no judíos que practicaban la fe de Israel sin aceptar la circuncisión.

Según Comblin, existe una destacada presencia de estos prosélitos<sup>31</sup>, ya que tuvieron una posición importante en las comunidades. Los prosélitos eran fundamentalmente admiradores del judaísmo y por la ambivalencia de la redacción lucana, son separados de los judíos, y consecuentemente son excluidos del templo. Los prosélitos realizaban el ingreso pleno mediante la circuncisión, un baño bautismal y la ofrenda de un sacrificio en

<sup>30</sup> Al hablar de África, según Herodoto, nos estamos refiriendo especialmente al reino de Nubia, región antiguamente habitada por etíopes. Cf. Jose Luíz Izidoro, Cristianismo etíope: construcción de un intercambio étnico-cristiano que se evidencia en el relato de hechos de los apóstoles 8,26-40, En: *RIBLA* (2006), v. 54, p. 75-85.

<sup>31</sup> Se les llama prosélitos a aquellos paganos que se convierten al cristianismo. Cf. COMBLIN, José. *Atos dos Apóstolos*. Petrópolis/São Bernardo do Campo/São Leopoldo: Vozes/Metodista/Sinodal, 1987, vols. 1, p. 20.



el templo<sup>32</sup>. La circuncisión representaba uno de los grandes impedimentos para la conversión. El baño bautismal significaba poner fin a la vida de “esclavo” e iniciar una nueva vida en “libertad”.

El atractivo del judaísmo oficial se revela en el hecho de no someterse a prácticas sincréticas de la época, ya que existía una severa crítica a las religiones no judaicas y un absoluto rechazo a cualquier práctica de vida religiosa pagana. Tal crítica era acentuada principalmente en la diáspora. Por tal motivo, el universalismo judío supone que los paganos se convertían plenamente a las creencias judías, haciéndose prosélitos.

En el tiempo de los apóstoles, los “temerosos de Dios” eran más numerosos que los prosélitos; su incorporación a la sinagoga se debía al hecho de haberse retirado de los cultos paganos. Formaban parte de las reuniones, del servicio divino y guardaban algunos preceptos como los alimenticios y el sábado, aunque no eran considerados miembros de la comunidad cúltica judaica, como se puede ver en el caso de Cornelio (Hechos 10,2). A pesar de que él rezase al Dios de Israel e hiciese donaciones, era considerado pagano, siendo su casa y mesa intocables para los judíos fieles a la ley (11,3).

Es de suponer que la entrada de los temerosos de Dios a la iglesia fue un acontecimiento que ocasionó grandes dificultades, aunque tradicionalmente se le adjudique a Pablo ese trabajo, con la conversión de Cornelio (10,1ss), hay que reconocer que la conversión de gentiles ya había sido iniciada por Felipe, tal como lo vemos en el capítulo 8, con la conversión de Simón el Mago. Pero, como afirma Yves Saoût, al tratarse éste de una figura secundaria, por no poseer autoridad apostólica, se le desautoriza la conversión de Simón el Mago<sup>33</sup>.

### 3. Mujeres - Casa: liderazgo de las mujeres en el espacio público

Inicio este punto rescatando el liderazgo femenino en la obra lucana, bajo la sospecha de que la autoridad de las mujeres en esta comunidad fluctuaba entre dos espacios: lo público y lo privado. Pero, quiero ver el dualismo público/privado en la configuración del liderazgo femenino, no como espacios fijos y estáticos, sino como espacios dinámicos, donde lo público puede ser privado y viceversa. De este modo, al comprobar que hay una relación dinámica entre estos espacios, contribuimos a la deconstrucción de ideas fijas y monolíticas de la religión oficial.

Veremos como algunas mujeres desempeñaron papeles cruciales en el movimiento de Jesús y fueron dirigentes destacadas al lado de los varones, en una diversidad de roles dentro de la primitiva Iglesia<sup>34</sup>. En las primeras etapas del cristianismo se evidenciaba un cierto tono contracultural, marcado por una fluidez y una flexibilidad que permitía a las mujeres ejercer funciones propias de dirigentes.

Ellas se dedicaban a los negocios y, en consecuencia, viajaban, compraban, vendían y negociaban contratos. Las mujeres que disfrutaban de riquezas suficientes y de una elevada posición social y actuaban como matronas de individuos y de grupos, a los que proporcionaban asistencia financiera, los apoyaban y les ofrecían protección política.

Teniendo en vista esta constatación, parto analizando el papel de las mujeres en el espacio público e itinerante de esta obra, para, en un segundo momento, ver el tránsito

<sup>32</sup>Cf. Johannes Leipoldt y Walter Grundmann. *El Mundo del Nuevo Testamento*. Madrid, Cristiandad, 1973, vol. 1, pp. 321-327.

<sup>33</sup>Yves Saoût. *Atos dos apóstolos: ação liberadora*. São Paulo: Edições paulinas, 1991, p. 127.

<sup>34</sup>Sobre los roles femeninos recomiendo la obra de Karen JO TORJESEN, *Cuando las Mujeres eran Sacerdotes*. Ediciones el Almenadro, Córdoba, 1996.





entre su actividad pública desarrollada en las calles y plazas, y su trabajo también público elaborado en el seno de las comunidades, en el espacio privado de la casa.

### 3.1 Discípulas y apóstoles

El evangelio de Lucas cuenta que Jesús partió con un grupo de discípulas y discípulos, desde Galilea a Jerusalén, a sabiendas que estaba causando una controversia con las autoridades judaicas y con los líderes romanos en Jerusalén. Camino al calvario, Lucas dice que había una gran multitud del pueblo y de mujeres que seguían a Jesús hasta el calvario, demostrando su solidaridad (Lc 23,26-30). Allí ellas aparecen no sólo como observadoras a distancia sino como próximas a Jesús; ellas lloran y lamentan la procesión fúnebre que conduce a Jesús a la muerte. Su proximidad hace que Jesús les dirija su palabra "...hijas de Jerusalén, no llores por mí: llorad más bien por vosotras y por vuestros hijos..." (v. 28).

Según Lucas, Jesús trata a esas mujeres como discípulas y las instruye acerca del precio del seguimiento. Las palabras que Jesús les dirige, combinadas con el aspecto doloroso que implica esta marcha detrás de él hacia la cruz, prepara a esas mujeres para la llegada de días difíciles en las que ellas y sus familias se verán confrontadas por la violencia. Una violencia que está en relación con la persecución que sufrirán los adeptos a Jesús, hombres y mujeres fragilizados tras su muerte. Según el libro de los Hechos, esta persecución comienza en Jerusalén (Hch 8,1ss), lleva la marcha de las autoridades judías (9,2; 22,5) y alcanza también a las mujeres (8,3; 9,2; 22,4). Son estas mujeres de Jerusalén, entre otros, quienes se constituyen en "obreras de última hora", a las que Jesús dirige una última enseñanza acerca del precio del seguimiento. Pero ellas siguieron acompañándolo hasta el sepulcro, donde fue colocado su cuerpo y regresaron a sus casas para preparar aromas y mirra (Lc 23,55-56). El relato continúa en Lucas 24,1-10, cuando las mujeres aparecieron como testigos directas de la resurrección.

Según Pagola, "La presencia de las mujeres en el grupo de discípulos no es secundaria ni marginal. Al contrario, en muchos aspectos, ellas son modelo del verdadero discipulado..."<sup>35</sup>, y aunque Lucas no las llame explícitamente "testigos", ellas participan en plenitud del anuncio del Jesús resucitado<sup>36</sup>. La divinidad se revela cara a cara a las mujeres. Este tipo de revelación se le conoce como experiencia de epifanía y, según Cardoso, "es una experiencia religiosa en la que la divinidad se revela directamente a las mujeres"<sup>37</sup>.

No sabían qué pensar de esto, cuando se presentaron ante ellas dos hombres con vestidos resplandecientes. Asustadas, inclinaron el rostro a tierra, pero les dijeron: ¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo? No está aquí, ha resucitado. Recordad cómo os habló cuando estaba todavía en Galilea, diciendo: es necesario que el hijo del hombre sea entregado en manos de los pecadores y sea crucificado, pero al tercer día resucitar" (Lucas 24,4-8).

Para Lucas, las mujeres dan testimonio del anuncio, muerte y resurrección, pues ellas fueron las primeras en experimentar a Cristo resucitado. Por lo tanto, el primer anuncio de la resurrección está ligado a las mujeres<sup>38</sup>. No obstante, ellas, al igual de los apóstoles, no

<sup>35</sup> José Antonio PAGOLA, *Jesús una aproximación histórica*, p. 241.

<sup>36</sup> Cf. Carmen Bernabé Ubieta, Relevancia de la memoria de María Magdalena como testigo y apóstol, En: *Cuestiones teológicas* 41 (2014) pp. 279-306.

<sup>37</sup> Nancy CARDOSO PEREIRA, Messianismo transgresor, En *Revista Teológica*, São Bernardo do Campo: Universidad Metodista de São Paulo, vol. 9, 1994.

<sup>38</sup> Esta conclusión se extrae de los evangelios (Mc 16,1-8; Lc 24,10-11.23-24; Jn 20,11-18), aunque Pablo, apoyado en el evangelista Marcos solo mencione a los varones como testigos de la resurrección, en 1Cor 11,15.





entendían en un primer momento lo anunciado por Jesús en Galilea. De allí que busquen al Mesías entre los muertos. El papel de los dos hombres (ángeles) es justamente hacer memoria de las palabras de Jesús (Lc 9,30). Lucas afirma que ellas recordaron<sup>39</sup>. Ellas hicieron memoria.

Ellas están allí no sólo por el compromiso con su Maestro o por su vocación de servicio, sino porque la tarea que les compete a las mujeres no es solamente la de unguir al cadáver, sino también la de participar de los ritos fúnebres, por eso van a la tumba.

La antropología ha puesto de manifiesto esta relación de las mujeres con los momentos iniciales y finales de la vida. A través de ellas se ha realizado la unión entre los muertos de las generaciones anteriores, los vivos y las generaciones posteriores. Su presencia y su importancia en los ritos funerarios que giran en torno al cadáver y que tienen tanta transcendencia antropológica y social son una constante de la inmensa mayoría de las culturas.

La antropología cultural<sup>40</sup> nos ayuda, pues, a la ampliación de las experiencias de vida de las mujeres en la antigüedad; su situación de impureza, debido a la menstruación y al parto, era una de las causas por las cuales eran consideradas aptas para tratar con la impureza de los cadáveres; ellas eran las encargadas de lavar, vestir y unguir el cuerpo con aceite, envolverlo en un sudario y adornarlo, mientras que los varones eran los encargados de la procesión con el cuerpo, hasta el sepulcro. También las mujeres eran las encargadas de los ritos de duelo, del lamento funerario. Cuando alguien moría en situaciones normales, los lamentos comenzaban en la casa, y continuaban durante la procesión hasta el sepulcro. Las mujeres más allegadas al difunto entonaban el lamento ritual, aunque era usual la contratación de plañideras profesionales. Al tercer día, antes de la puesta del sol, se hacía una procesión hasta la sepultura, se sacaba el cuerpo para una nueva procesión que terminaba nuevamente en el sepulcro. Se conseguía así hacer memoria del difunto y evitar la violación del sepulcro. Ellas eran por excelencia, las guardianas de los sepulcros.

Para Rafael Aguirre:

Este protagonismo de las mujeres es imposible que haya sido inventado y responde a los requisitos de los más exigentes criterios de crítica histórica. En primer lugar, al criterio de atestación múltiple, pues, como hemos visto, se transmite en todas las fuentes evangélicas. Y, en segundo lugar, al criterio de discontinuidad, porque este protagonismo de la mujer choca con la mentalidad judía, para la cual el testimonio de la mujer no tenía valor jurídico alguno, pero tampoco se explica como proyección de la iglesia posterior, que tiende a reducir su papel en beneficio de los apóstoles varones<sup>41</sup>.

Este testimonio-seguimiento femenino es retomado en Hechos 1,14: "todos ellos perseveraban en la oración, con un mismo espíritu, en compañía de algunas mujeres, y de María la madre de Jesús, y de sus hermanos". Así, pues, desde el principio de esta obra, abundan los indicios de mujeres que, como las mujeres de Galilea, ponen sus bienes, sus casas y sus conocimientos al servicio de la comunidad de fe y de misión. Es el caso de Safira (5,5-11), de María, la de Juan Marcos (12,12-17), de Lidia (16,11-15; 40), de Priscila (18,1.26) y de Tabita (9,36-43).

<sup>39</sup> Ana UNZURRUNZAGA-HERNÁNDEZ, *Las mujeres como portadoras y creadoras de la memoria de los orígenes* (Lc 24,1-11), p. 77.

<sup>40</sup> MALINA, J.B. *El estudio de la Biblia y la antropología cultural: Interpretar los textos adecuadamente*. En: *El mundo del Nuevo Testamento desde la perspectiva cultural*, 1995.

<sup>41</sup> Rafael Aguirre. *La mujer en el cristianismo primitivo*, Diccionario de Mariología, pp. 1402-1425.





Lucas, para quien el término *martys* - “testigo” (Hch 1,8,21) tiene una importancia central, no menciona a las mujeres explícitamente con este término<sup>42</sup>. No obstante, ellas cumplen las características del apostolado al ser testigos presenciales de la vida, muerte y resurrección de Jesús, aunque ningún evangelista así las designe (1Cor 15,4-8).

La igualdad de la mujer en el apostolado está claramente afirmada en la serie de colaboradoras mencionadas en el libro de los Hechos y en las cartas paulinas. Del total de 27 colaboradores mencionados en Romanos 16,1-15, diecisiete son varones, diez son mujeres, de las que cinco reciben una alabanza particular, por haber trabajado duro (“*kopiao*”) por el evangelio<sup>43</sup>.

### 3.2 Liderazgo en la sinagoga

Cuando Pablo llegó a Filipos se encontró con que los judíos se reunían para los actos de culto en un lugar extramuros, en los sectores más modernos de la ciudad. Se trataba probablemente de una casa particular que hacía las veces de sinagoga. En sus relatos sobre el tipo de reuniones en otras ciudades, Lucas utiliza el término *synagogê*, pero en Filipos llama al lugar de oración *proseukhê*<sup>44</sup>. Este término describe un servicio judío tradicional que se celebra los sábados y que consta de plegarias y lecturas. Pablo se encuentra en Filipos con Lidia, a quien se le identifica como adoradora de Dios, cuya profesión es “*porfirópolis*” (vendedora de púrpura) y procede de la ciudad de Tiatira (16,14). Ella, junto a otro grupo de mujeres, ejercía autoridad en la comunidad cristiana. Este hecho parece ser consecuencia natural del predominio que al parecer detentaban en el culto sabático que se celebraba extramuros en la ciudad.

El núcleo central del culto celebrado en las sinagogas era la lectura de los rollos de la Torá. Durante el culto cualquier miembro de la congregación podía hacer la lectura de los rollos de la Ley y luego adoctrinar a la asamblea interpretando los pasajes recién leídos.

Lidia, ama de casa y comerciante, era una de las mujeres que participaba de las lecturas y en las plegarias; no era conversa judía sino que era conocida como una persona temerosa de Dios. Es decir, mantenía vínculos con el judaísmo<sup>45</sup>, ya que participaba en el culto judío, pero no se había comprometido con la plena observancia de la ley. Lidia, en su condición de comerciante, viajaba continuamente para atender sus negocios. Ella era económicamente independiente, probablemente cabeza de familia. Cuando se convirtió al cristianismo, toda su familia se bautizó con ella (16,15), lo que constituye otro indicio de su autoridad. La casa de Lidia incluía no sólo a los miembros de su familia en sentido estricto, sino también a los esclavos domésticos y a los empleados en su fábrica de púrpura. La influencia de Lidia se extendía, además, a toda una red de clientes y amigos. Su posición le permitió ofrecer a Pablo hospitalidad en su casa, donde él se alojó durante algún tiempo. Desde allí realizaría su ministerio de enseñar y predicar a los nuevos cristianos que se reunían allí para escuchar y discutir las nuevas doctrinas (16,40).

Cuando Pablo salió de Atenas a Corinto, se encontró con un judío llamado Aquila y con su esposa Priscila. Priscila era una mujer ilustrada que había sido miembro de una sinagoga en Roma, era una versada en la interpretación de la Ley. Estas dotes le sirvieron de base para ejercer un papel de dirigente en el primitivo movimiento cristiano. Ejercía su

<sup>42</sup> Luise Schottroff, *Mulheres no Novo Testamento. Exégesis numa perspectiva feminista*. Sao Paulo: Paulinas, 1995, p. 60.

<sup>43</sup> Francisco LAGARDE MARTÍNEZ, Curso bíblico 2011-2012: los orígenes del cristianismo, Acoger y Compartir, p. 101. Internet <http://www.acogerycompartir.org/Formacion/CristianismoCursoCompleto.pdf>

<sup>44</sup> Ivoni Richter-Reimer, Reconstruir historias de mujeres. Consideraciones acerca del trabajo y estatus de Lidia en Hechos 16. En: *RIBLA* (1989) vol. 4, p. 53.

<sup>45</sup> Ivoni Richter-Reimer, *Reconstruir historias de mujeres*, p. 53.





autoridad como intérprete de la Ley cuando acudió a Apolo, un elocuente retórico recién llegado a Corinto, para inducirle en las interpretaciones más plenamente cristianas de los profetas. Las mujeres judías ilustradas formaban parte también de una escuela filosófica judía en Alejandría, donde se pasaban los días en una indagación común mediante el estudio, la discusión y los debates en que mujeres y varones participaban juntos. Ella, junto a su esposo, acompañó a Pablo a la región de Siria. Allí esta pareja ejercía autoridad<sup>46</sup> como intérpretes de la ley cuando acudió a Apolo un judío elocuente, para inducirlo en las Escrituras, demostrado con esto que ella era una versada en la interpretación de la Ley (18,26).

### 3.2.1 *Liderazgo como profetas*

Las actividades proféticas constituían una de las formas vitales entre los primeros cristianos. Apóstoles, profetas y doctores formaban grupos constantemente referenciados en los escritos paulinos. Los apóstoles eran evangelizadores itinerantes, cuya actividad los llevaba de una ciudad a otra difundiendo la buena noticia. Los profetas y doctores actuaban como dirigentes locales. En la comunidad de Corinto la autoridad era ejercida por profetas que comunicaban mensajes inspirados a la comunidad, y doctores que instruían a la comunidad en materia de fe y praxis.

La profecía era para Lucas un hecho capital en la historia del cristianismo, ya que la actividad de Espíritu Santo se manifiesta en la profecía. El Evangelio de Lucas comienza con la historia de Isabel, que llena del Espíritu Santo dio testimonio profético de la condición especial de María y de la singularidad del niño que llevaba en su seno. También María profetizó, y su oráculo, el Magnificat (Lc 1,47-55) es, quizá, la profecía más entrañable y que más veces ha sido recitada entre cuantas haya pronunciado una mujer profeta. Las palabras de María: "Derriba del trono a los poderosos, a los hambrientos los colma de bienes y a los ricos los despide vacíos", resuenan a lo largo de los siglos con la misma autoridad que los oráculos de Isaías, Jeremías, Amós o Ezequiel, pero Lucas no dice que ella era profeta.

Lucas se refiere tan sólo de pasada a las cuatro hijas de Felipe, que eran profetas, y no se detiene a comentar el importante papel que desempeñaban en la comunidad cristiana (Hch 21,8-9). Pero, no cabe duda de que actuaban como dirigentes en la Iglesia de Cesárea de modo semejante a como lo hacían las mujeres profetas de la Iglesia de Corinto.

Las mujeres profetas de las distintas comunidades cristianas introducían en el nuevo movimiento religioso unas prácticas semejantes a las que llevaban a cabo sus hermanas en los cultos religiosos griego y romano. Los profetas y profetisas eran intérpretes de la voluntad divina, porque hablaban bajo la influencia, la inspiración o la posesión del Espíritu divino. La autoridad profética de las mujeres, en cuanto a recibir e interpretar revelaciones divinas, estaba perfectamente establecida en las religiones griega y romana. Por lo tanto, no es de extrañar que en el cristianismo naciente las mujeres también se desempeñaran como profetas.

### 3.2.2 *Liderazgo como matronas y diaconisas*

En el mundo antiguo, tanto los varones como las mujeres podían ser patronos y matronas cabezas de familia. La autoridad social, el poder económico y la influencia polí-

<sup>46</sup> Sobre la familia como una asociación, Cf. Carmen Bernabé Ubieta, Asociaciones y familias en el mundo del cristianismo primitivo. En: *Estudios Bíblicos* 64, (2006) pp. 99-125.



tica asociados a estas funciones no sufrían restricción alguna por razón de género. Lo mismo sucedía con la autoridad religiosa, simplemente porque, como lo advierte Bernabé:

El término *auctoritas* procede del verbo *augere*, 'aumentar', cuya raíz *aug* – connota el significado de 'hacer crecer, completar, ampliar, robustecer, dar plenitud'. Se refiere a las cualidades o atributos que ciertas personas poseen, por diferentes motivos, y que las coloca en una posición de preeminencia o supremacía moral respecto a las demás<sup>47</sup>.

De este modo, tanto los varones como las mujeres ejercían funciones de profetas y sacerdotes, y estas mismas funciones –patronato, cabeza de familia, profetismo y sacerdocio– otorgaban al individuo autoridad, rango y experiencia que fácilmente podían traducirse en categorías semejantes dentro de la comunidad cristiana. En pinturas, mosaicos, inscripciones y epitafios antiguos, los investigadores han encontrado numerosas pruebas de que también las mujeres ejercían funciones de dirigentes, incluso antes de la era cristiana. Tal es el caso de Hipatia de Alejandría (370-415 a.C.), de quien se tiene noticias no sólo de sus textos de geometría, álgebra y astronomía, sino también de sus enseñanzas y actividades filosóficas en Alejandría, por lo que era una maestra respetada por sus dotes espirituales e intelectuales<sup>48</sup>.

En fuentes literarias como las del Nuevo Testamento, en cartas, sermones y tratados teológicos de la primitiva Iglesia quedan también claramente atestiguadas la autoridad de algunas mujeres en sus comunidades<sup>49</sup>. Pero en las mismas fuentes podemos advertir, además, sombras provocadas por un conflicto entre la autoridad ejercida por las mujeres y los consensos sociales predominantes acerca de los papeles propios de cada género. A pesar de que los dones otorgados por el Espíritu eran igualitarios, debió existir un grupo de personas que se colocaban por encima de los demás, por lo menos esto se infiere del cuestionamiento hecho al apostolado de Pablo<sup>50</sup>.

Las mujeres en aquella época, como amas de casa, tenían a sus órdenes hombres y mujeres que vivían y trabajaban bajo su autoridad y vigilaban la producción y distribución de sus bienes. También se dedicaban a los negocios y en consecuencia viajaban, compraban, vendían y negociaban contratos. Las mujeres que disfrutaban de riquezas suficientes y de una elevada posición social, actuaban como matronas de individuos y grupos menos favorecidos, a los que proporcionaban asistencia financiera, los apoyaban y les ofrecían protección política.

Juana, esposa de Cusa, mayordomo del palacio de Herodes, era una mujer cuya posición permitía ejercer el matronazgo (Lc 8,1-3). Llama mucho la atención el hecho de encontrarla viajando con el grupo de evangelistas que acompañaba a Jesús de aldea en aldea. Ciertamente, sus conexiones con la familia reinante de Herodes habrán servido para resolver posibles conflictos con autoridades locales de menor rango. Formaba parte del grupo de mujeres que, junto a María de Magdala y Susana, protegían y apoyaban el movimiento de Jesús con su matronazgo. Era frecuente que mujeres de buena posición social y económica, como ésta, establecieran relaciones de matrona y cliente, como lo vemos en el caso de Lidia en Filipos (16,12-15.40) y Febe en Cencreas (Rom 1-2).

<sup>47</sup> Carmen BERNABÉ-UBIETA, *María Magdalena: la autoridad de la testigo enviada*. En: *Mujeres con la autoridad en el cristianismo antiguo*, Bernabé-Ubieta (ed.), Navarra: Verbo Divino, 2007, p. 19.

<sup>48</sup> María DZIELSKA, *Hipatia de Alejandría*, Madrid: Biblioteca de ensayo Siruela, 2006, p. 41.

<sup>49</sup> Carmen BERNABÉ-UBIETA, *María Magdalena: la autoridad de la testigo enviada*, p. 20.

<sup>50</sup> Elizabeth SCHWSSLER FIORENZA, *En memoria de ella, una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989, p. 340.



De Febe, Pablo dice explícitamente que es diaconisa y matrona de la Iglesia de Cencreas (puerto de Corinto)<sup>51</sup>. Ella se encargó de llevar la carta de Pablo a los romanos. En su carta Pablo la presenta como *diakonos*, “servidora, ayudante” y como su matrona *–prostatis*, “oficio dirigente, presidenta, benefactora”<sup>52</sup>. Con este último título reconocía Pablo la generosidad y apoyo que Febe le había prestado, y pedía a los cristianos de Roma que la ayudaran en lo que ella necesitara como gratitud. Puesto que es ella una de las primeras asistentes pastorales que ayudó a Pablo en su labor misionera:

Os recomiendo a nuestra hermana Febe, diaconisa de la iglesia que está en Cencreas, para que la recibáis en el Señor, como es digno de los santos, y que la ayudéis en cualquier cosa que sea necesaria; porque ella ha ayudado a muchos (pobres y enfermos), incluso a mí mismo (Rom 16,1-3).

Febe es un nombre mitológico que designa a una mujer liberta. Ella no es definida por su papel femenino o por su estatus familiar, sino por sus funciones eclesiales. Ella es hermana, diaconisa y matrona de la Iglesia de Cencreas. No obstante, los intérpretes entienden los títulos diaconisa y matrona como antagónicos al diaconado y patronazgo masculino, con funciones muy limitadas. Así, ella es interpretada como una mujer acomodada y caritativa, que dada sus virtudes femeninas, trabajó al servicio de los pobres y enfermos, y como asistente del bautizo femenino.

En su Panarion, publicado en el 376, Epifanio precisa que las diaconisas no ejercen ministerio presbiteral, sino que asisten al sacerdote en el bautismo de las mujeres (LXXVI, 3, 6)<sup>53</sup>.

Orígenes acuña esta interpretación como “asistente y ayudante de Pablo”. Pero cabe notar que en 2Corintios Pablo usa el juego de palabras *diakonos*, *diakonia*, *diakonein* para designar a los pseudo-apóstoles que eran misioneros carismáticos, predicadores, elocuentes, profetas, visionarios y apóstoles llenos del Espíritu Santo. De esta forma, Febe recibió el mismo título de los predicadores carismáticos de Corinto.

### 3.3 Liderazgo en el espacio privado de la casa-iglesia doméstica

En el cristianismo primitivo, el término frecuente para designar el espacio comunitario es *oikos* = “casa/familia”<sup>54</sup>. No obstante, no es necesario entender en el contexto lucano el *oikos* como familia en sentido restringido<sup>55</sup>. Puesto que esta obra toma como paño de fondo, la fuerte crítica que Jesús hace a este modelo, al desconocer a su familia de sangre para referirse al círculo de discípulos y discípulas como su verdadera familia (Cf. Mc 3,31-35)<sup>56</sup>. Al respecto, Elizabeth Shüssler Fiorenza afirma con bastante radicalidad que,

La comunidad de discípulos acaba con las exigencias de la familia patriarcal y constituye una nueva comunidad familiar, comunidad que no incluye a los padres en su círculo”<sup>57</sup>.

<sup>51</sup> Rafael Aguirre, *DICC-DE-MARIOLOGIA*, pp. 1402-1425.

<sup>52</sup> Elizabeth SCHÜSSLER-FIORENZA. Misioneras, apóstoles, colaboradoras: Romanos 16 y la reconstrucción de la Primitiva Historia Cristiana de las Mujeres. En: *Teología Feminista*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1997, pp. 88-106.

<sup>53</sup> Disponible en: <http://es.catholic.net/biblioteca/libro.phtml?consecutivo=40&capitulo=1324> Acceso: junio 1 de 2012.

<sup>54</sup> Joachim Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme, vol. 1, 1974, pp. 200-201.

<sup>55</sup> Para ampliar sobre la casa y las iglesias domésticas en la cultura Mediterránea de los siglos I-II véase: Rafael AGUIRRE, *La casa como estructura base del cristianismo primitivo: las iglesias domésticas*, *Estudios Eclesiásticos* 59:228, (enero-marzo de 1985) pp. 27-51.

<sup>56</sup> Sandra MANSILLA. Casa familia, comunidad. Espacios placenteros de liberación. En: *RIBLA* (2008) vol. 59, p. 27.

<sup>57</sup> Elizabeth SCHÜSSLER-FIORENZA. *En memoria de ella*, p. 196.



Proponiendo así, como lo afirma la misma autora, un discipulado de iguales, es decir, una nueva conciencia de identidad discipular que asume un nuevo *ethos* de vida<sup>58</sup>. El término *oikos* también era frecuentemente usado para asignar una asociación de gente trabajadora, tanto en sentido religioso como en el aspecto económico-comercial<sup>59</sup>, puesto que estos espacios estaban inter-ligados entre sí ya que, quien pertenecía a una comunidad tenían en común su práctica religiosa. La casa también hace referencia a un grupo o una parte de éste, que se reúne en el edificio sinagogal.

Los Hechos de los Apóstoles nos informan de la conversión de muchas mujeres de buena posición (17,4.12). En efecto, encontramos varias mujeres que han fundado y sostenido iglesias domésticas. María, la madre de Juan Marcos, presidía una iglesia doméstica de judíos helenistas en Jerusalén (12,12-17). Lidia también tenía su casa por iglesia doméstica (16,15) y es probable que allí también Evodia y Síntique fueran lideresas de otras comunidades doméstica, ya que Pablo exhorta que se pongan de acuerdo a fin de que no exista entre ellas rivalidades (Fil 4,2-3).

Entre estas dirigentes de la congregación romana se contaba con una mujer apóstol, Junia, a la que Pablo saluda como "apóstol insigne" (Rom 16,7). Su nombre indica que era una cristiana pre-paulina judía. Como Prisca y Aquila, Junia y Andrónico son un matrimonio misionero, una pareja de judeocristianos de la región siro-fenicia o de Tarso. Como fueron cristianos antes que Pablo, pudieron haber trabajado con Pedro y Bernabé en Antioquia y, posiblemente, también pertenecían al círculo de los apóstoles de Jerusalén, junto a los Doce y con Santiago (1Cor 15,7). Pablo llama a Junia pariente y compañera de prisiones. Como Pablo, ella había sufrido la persecución y el encarcelamiento a causa del Evangelio. Junia y Andrónico cumplían los criterios de Pablo para el apostolado: ilustres entre los apóstoles, sufrieron prisión a causa de su actividad misionera. Las parejas misioneras parecen haber sido una norma en el movimiento misionero cristiano, lo que permitiría por igual la repartición del trabajo misionero entre mujeres y varones. Al principio es probable que se trata de matrimonios, pero en 1Cor 9,5 se habla del derecho a ser acompañado por una mujer cristiana. Juntos, ella y su marido Andrónico, viajaban continuamente enseñando y predicando de ciudad en ciudad. En todas partes, por donde se extendía el cristianismo aparecían mujeres como dirigentes de las iglesias domésticas.

Estas mujeres y "sus casas" corren el riesgo de sufrir represalias y persecuciones (Cf. Hch 17,5), debido a que la práctica arriesgada y solidaria generada al interior de las casas, traía consecuencias negativas para ellas y para sus familias. Y era justamente en tales situaciones y bajo torturas que muchas personas caían en la tentación de negar su relación de fidelidad con Jesucristo.

No obstante, Lucas contiene una propuesta de rescate de la casa como el espacio de la acogida, donde las mujeres se solidarizan, viven y celebran en comunidad. La casa de convierte en el espacio para celebrar el afecto y compartir las necesidades cotidianas. Se constituye en un lugar especial para el cultivo de la vida, en la cual de manera especial, la mujer se puede reafirmar debido al lugar que ocupa en la vida familiar y social.

El ejercicio de la autoridad de las mujeres era algo muy frecuente en las primeras iglesias cristianas. No por ello dejaba de generar tensiones por la discrepancia entre la autoridad de las mujeres y la estricta demarcación de los roles asignados a los géneros en el ámbito greco-romano. Pablo defendía su condición de apóstol, invocando el hecho de que también él había visto al Señor y enumera las apariciones de Jesús (1Cor 15,4-8). Pablo omitió el anuncio de Cristo resucitado a María Magdalena, a pesar de estar atestiguado en

<sup>58</sup> Sandra MANSILLA. Casa familia, comunidad, p. 28.

<sup>59</sup> Ivoni Richter Reimer, *Reconstruir historias de mujeres*, p. 55.



los cuatro evangelios. Los contradictorios mensajes acerca del papel de María Magdalena reflejan la ambigüedad de las posturas a propósito de la autoridad de las mujeres en el proceso que llevó a los evangelios a adoptar su forma canónica final<sup>60</sup>.

Los mismos autores de los evangelios dan muestra de ambigüedad acerca de la autoridad de las mujeres. Mateo y Marcos narran el testimonio de la resurrección que dan las mujeres, pero este testimonio no desempeña papel alguno en la fe del resto de los discípulos. Lucas cuenta que las mujeres pasaron su mensaje a los demás discípulos, “pero ellos lo tomaron como un delirio y se negaban a creerlas” (Lc 24,12).

## Consideraciones

La comunidad cristiana primitiva era una comunidad igualitaria, una comunidad del Espíritu, donde hombres y mujeres tenían acceso a los diferentes dones otorgados por el Espíritu, sin distingo de raza, clase social o identidad de género. No obstante, algunos autores argumentan que la comunidad primitiva pudo haber tenido ya una estructura patriarcal y no igualitaria. Con todo esto, el estudio presentado me permite concluir que estamos ante una comunidad igualitaria. La aparición de un grupo de personas que se consideraba líder, con mayor autoridad, y que se colocaban por encima de las demás: los apóstoles, es fruto de una teología liderada por el apóstol Pablo. Esta realidad no impidió el intercambio de funciones en la comunidad naciente, lo que permitía que todos tuvieran acceso a la autoridad, la dirección y el poder. Lo de la autoridad apostólica pareciera surgir más bien como respuesta de Pablo al cuestionamiento de su apostolado por algunas personas<sup>61</sup>.

No cabe duda de que las mujeres ocupan papeles importantes durante el ministerio de Jesús y en la primitiva iglesia. Durante más de doscientos años, el cristianismo fue una religión de la esfera privada, practicada en el ámbito privado de la familia y no en el espacio público de un templo. Sus preocupaciones se centraban en la vida doméstica más que en la vida política de la ciudad. Pero durante el siglo III, el cristianismo empezó a evolucionar en el sentido del tipo de religión pública como hoy lo conocemos. Desde el momento en que el cristianismo penetró en la esfera pública, los dirigentes varones empezaron a exigir de las mujeres la sumisión que les era impuesta generalmente en la sociedad greco-romana<sup>62</sup>.

Por esto es que un desafío ético para la pastoral inclusiva y liberadora en los días actuales, volver hacia la divinidad que se revela en la vida cotidiana de las y los excluidos. Es decir, volver a una pastoral de la misericordia encarnada y comprometida no sólo con el dolor humano, sino también con el retorno de la esperanza de sus seguidores/as y que abrace la diversidad. Esto significa, también, recuperar la plenitud de la vida, de lo trascendente, de lo espiritual y sacral del cuerpo femenino. Necesitamos ser capaces de volver a amar con el corazón, para deshacernos de las falsas dicotomías camufladas entre la razón y el sentimiento, entre lo público y lo privado, de esta lógica patriarcal, donde lo divino, espiritual y superior es adjudicado a lo masculino. La pastoral de misericordia que evocamos a partir de las tantas Marías que los textos nos revelan, que nos invita a mirar con María de Nazaret a nuestro alrededor y a tener una postura ética delante de los imperios.

Maricel Mena López

Calle 64A No 57-23 Torre 11, Apto. 103, Bogotá-Colombia

<sup>60</sup> Carmen BERNABÉ-UBIETA, *María Magdalena: la autoridad de la testigo*, pp. 19-47.

<sup>61</sup> Elizabeth SCHÜSSLER-FIORENZA. *En memoria de ella*, p. 340.

<sup>62</sup> Karen JO TORJESEN, *Cuando las Mujeres eran Sacerdotes*. Ediciones el Almendro, Córdoba, 1996, 258p.



## Hechos de Los Apóstoles y La Literatura Mediterránea

### Resumen

Este artículo busca poner en diálogo al libro de Hechos de los Apóstoles con la literatura narrativa y discursiva del entorno cultural mediterráneo del primer siglo. Hechos presenta un orden social que va en contravía de las prácticas políticas del imperio romano, a la vez que rescata los elementos artísticos y filosóficos más positivos de la herencia griega. El libro, en tanto obra literaria, propone una opción social diferente a la legitimación del imperio romano.

**Palabras clave:** Hechos de los apóstoles, Historia, Novela, Retórica, Culturas, Literatura helénica.

### Abstract

This article wants to establish a dialogue between Acts of the Apostles and the narrative and discursive literature in the Mediterranean environment of the First Century. Acts presents a social order against the political practices of the Roman Empire. At the same time rescues the positive artistic and philosophical elements of the greek culture. The Book of Acts, as a literary work, proposes a way of life as an alternative to the legitimation of the Roman Empire.

**Keywords:** Acts of the Apostles, History, Novel, Rhetoric, Cultures, Hellenistic literature on society.

### Introducción

Las comunidades construyen su identidad contándose la historia de sus orígenes. Poemas, cantos, ritos y sagas celebran y explican la existencia de los pueblos. Lo que dicen los bardos y los narradores es lo que constituye la manera de vivir y de interpretar la realidad de estos grupos sociales. Sus dioses y demonios, sus niños y sus muertos, sus resucitados, están contenidos en los relatos que determinan el rumbo ético, estético y teológico de los pueblos.

En el mundo mediterráneo antiguo, las narraciones y los discursos eran formas de educar a la población. Mediante ellos se buscaba afirmar o negar el orden social a través de la argumentación, la descripción y la obra de arte.

El libro de Hechos de los Apóstoles hace parte de este mundo, y cumple con una función similar a la de la literatura helenística con respecto a la sociedad. Pero lo hace de forma inversa. No busca acomodar a los cristianos a los valores greco-romanos –aunque muchos de sus valores eran generalmente positivos, como es el caso de la filosofía estoica y epicúrea–, ni mucho menos a las prácticas de corrup-

<sup>1</sup> Juan Esteban Londoño (1982), filósofo de la Universidad de Antioquia (Colombia), licenciado y magister en ciencias bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana (Costa Rica). Actualmente, es candidato a doctor en teología por la Universidad de Hamburgo (Alemania). Ha publicado los libros *El nacimiento del liberador, un sueño mesiánico* (2012), *Para comprender el Nuevo Testamento* (2013), diversos artículos en revistas, así como también obras musicales y literarias.

ción socio-políticas. Lo que pretende el autor de la obra lucana es preguntarse lo que significa la ciudadanía cristiana, basada en el seguimiento de un hombre visto como una amenaza para el imperio, el crucificado y resucitado Jesús de Nazaret.

### Datos básicos

El libro de los Hechos de los Apóstoles es el segundo volumen de la obra Lucana y, por lo tanto, la continuación del evangelio. Está dirigido al mismo destinatario (Lc 1,1-4; Hch 1,1-2), y en el segundo volumen hay alusiones al primer libro (Hch 1,1). Desde el siglo II, la tradición ha atribuido la autoría a Lucas, el médico colaborador y compañero de Pablo<sup>2</sup>. Pero los especialistas<sup>3</sup> actuales llegan a la conclusión provisional de que el autor sabía hablar y escribir muy bien la lengua griega, conocía las escrituras judías en su versión helenista, y no había sido testigo visual de la vida pública de Jesús; que utilizó además a Marcos y a la colección de dichos del Señor (Q), así como otras tradiciones orales a las que pudo acceder; pero que no era necesariamente Lucas.

La redacción del texto se localiza en las iglesias de tradición paulina, probablemente en zonas de Grecia o Siria alrededor del año 85<sup>4</sup>. El título *Hechos de los Apóstoles* (*Praxeis apostolon*), que fue dado por teólogos posteriores y no por el autor, se asimila al título que se da a escritos greco-romanos que ensalzaban la carrera de hombres célebres (gr. *Praxeis*; lat. *Acta*)<sup>5</sup>.

La obra se interesa por mostrar los eventos claves en la vida de las primeras comunidades de seguidores de Jesús, desde la Ascensión de Cristo y la venida del Espíritu en Pentecostés (1,6-2,46), hasta la presencia del Evangelio en la ciudad de Roma, con Pablo en una casa-prisión anunciando el reinado de Dios (28,30-31).

Los investigadores llaman a este género literario "Historia antigua", una mezcla entre biografía, historia y novela<sup>6</sup>.

### Historia y novela

En el prólogo al evangelio (1,1-4), el autor de Lucas-Hechos presenta su trabajo como el de un historiador, a la manera de Herodoto: recoger los testimonios oculares que han sido transmitidos, sopesar la autenticidad y legitimidad de tales testigos y ordenar el relato conforme a lo que considera el mensaje del evangelio<sup>7</sup>.

Este tipo de escritura no es desconocido para el siglo I. El género histórico conocido como "Hechos" (gr. *Praxeis*) había aparecido en el siglo IV *aec*, en la corte macedonia. La primera obra en llevar ese título es una historia griega centrada en el ascenso de Filipo II al trono. A partir de este texto, se escribieron numerosos libros de "Hechos", dedicados a Alejandro Magno o a sus sucesores. El género se relacio-

<sup>2</sup> Brown, Raymond. *Introducción al Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta, 2002, p. 313.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 377.

<sup>6</sup> Ehrman, Bart. *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. New York / Oxford: Oxford University Press, 1997, p.115; Marguerat, Daniel (Ed.). *Introducción al Nuevo Testamento. Su historia, su escritura, su teología*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008, p. 106.

<sup>7</sup> Baslez, Marie-Françoise. *Cómo se escribe la historia en la época del Nuevo Testamento. Documentos en torno a la Biblia*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2009, p. 7.

naba con la obra militar, pero también incluía relatos de acontecimientos sobrenaturales<sup>8</sup>.

El género histórico-novelesco de "Hechos" combinaba acontecimientos políticos con una narrativa heroica que pretendía establecer relaciones de empatía entre el lector y los personajes descritos, ya fueran Alejandro o Aníbal. Esta forma de escribir no pretendía ser rigurosa como sí lo fueron otros libros de historia, por ejemplo la *Historia de los treinta años* de Calístenes<sup>9</sup>.

Los textos llamados históricos en la antigüedad tenían funciones muy diferentes a los textos históricos de hoy, como lo hace notar Penner: "El historiador, como el orador, estaba interesado en establecer y demarcar la vida, experiencia y carácter del ciudadano y lo hizo proveyendo modelos para la imitación y reflexión"<sup>10</sup>. Es decir, la intencionalidad era moral: inculcar a la audiencia una virtud cívica y cultural, además de convertir a la ciudad narrada en un elemento literario y hacerla existir en el arte<sup>11</sup>.

De modo que el libro que conocemos como Hechos de los Apóstoles es una mezcla indisoluble de realidades históricas, novela antigua y símbolos de la fe<sup>12</sup>. El texto que narra la historia de las primeras comunidades combina creatividad e investigación con el fin de contar a las comunidades cristianas cuáles eran sus orígenes. Utiliza procedimientos similares a las novelas griegas de la época: el gusto por la paradoja, el giro del acontecimiento inesperado, la figura de un salvador herido o asesinado, la importancia concedida a los sueños y el motivo de la resurrección<sup>13</sup>. Incluye, además, la historia de transformación de personajes jóvenes en adultos, como el caso del perseguidor Saulo en el creyente Pablo, a través de relatos de viaje, experiencias sobrenaturales y la aparición de algunas figuras exóticas, como el eunuco etíope y Lidia (Hch 8,26-40; 16,11-15).

Novelas de aquella época, a cuyo género pertenece el libro de los Hechos, son: *Leucipa y Clitofonte*, de Aquiles Tacio; *Dafnis y Cloe*, de Longo de Lesbos<sup>14</sup>. *Etiópicas o Teágenes y Cariclea*, de Heliodoro<sup>15</sup>; *Efesíacas*, de Jenofonte de Éfeso<sup>16</sup> y *Quéreas y Calírooe*, de Caritón<sup>17</sup>.

Las novelas griegas, por lo general, no cuestionaban la educación tradicional, la familia romana y el sistema patriarcal<sup>18</sup>. Esta es la diferencia fundamental con Hechos de los Apóstoles, un texto escrito desde la perspectiva de quienes rompen con los mandatos de obediencia imperial y son acusados de perturbar la paz y oponerse al emperador, ya que siguen a Jesús de Nazaret, quien murió crucificado bajo razones políticas, según Lucas 23,2: "Hemos encontrado a éste incitando a la rebelión a nuestra nación, oponiéndose a que paguen tributo al César y declarándose Mesías rey".

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 61 y 65.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>10</sup> Penner, Todd. "Civilizing discourse: Acts, Declamation, and the Rhetoric of the Polis". En: *Todd Penner and Caroline Vander Stichele (Eds.). Contextualizing Acts. Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003, p. 73.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>12</sup> Baslez, op. cit., p. 69.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>14</sup> Longo, *Dafnis y Cloe*. Aquiles Tacio. *Leucipa y Clitofonte*. Jámblico. *Babilónicas*. Introducciones, traducciones y notas de Máximo Brioso Sánchez y Emilio Crespo Güemes. Madrid: Gredos, 1997.

<sup>15</sup> Heliodoro. *Etiópicas ó Teágenes y Cariclea*. Introducción, traducción y notas de Emilio Crespo Güemes. Madrid: Gredos, 1979.

<sup>16</sup> Jenofonte de Éfeso. *Efesíacas*. Traducción y notas de Julia Mendoza. Madrid: Gredos, 1979.

<sup>17</sup> Caritón de Afrodiasias. *Quéreas y Calírooe*. Traducción y notas de Julia Mendoza. Madrid: Gredos, 1979.

<sup>18</sup> Baslez, op. cit., p. 71.

## Retórica y discursos

Las sesiones narrativas más importantes de Hechos van coronadas con discursos, como sucede en los casos de Pedro y Pablo<sup>19</sup>. Para la creación de estas alocuciones, el narrador emplea mecanismos de persuasión, deliberación, debate y evaluación con respecto a las cuestiones esenciales de lo que significaba ser cristiano en el imperio<sup>20</sup>.

Las escenas de juicios que aparecen en Hechos proveen un importante punto de comparación con las novelas griegas de la época. En varias de éstas aparece un personaje o un grupo de personajes sometidos a juicio. El centro de la trama consiste en un debate (gr. *Agon*) entre dos oponentes que representan dos puntos de vista ideológicos o morales que se oponen entre sí. Se espera un veredicto, en el que uno de los contendientes gane. La descripción de la reacción de la audiencia interna permite al lector hacer el papel de juez con los personajes de la narrativa y le da elementos para calificar valores morales y sociales<sup>21</sup>.

En Hechos aparecen diversas escenas de juicios, tales como la de Pedro y Juan acusados ante el tribunal judío de Jerusalén por proclamar la resurrección de Jesús (Hch 4,1-22). Los apóstoles comparecen ante el Consejo por razones similares (5,1-42). Esteban es acusado de blasfemia y apedreado por los miembros de la sinagoga, luego de su discurso de defensa (6,8-7,1). Pedro es encarcelado y liberado milagrosamente (12,1-25). Y las grandes pruebas de Pablo: en Filipos, acusado de causar disturbios por exorcizar a una esclava, salvado milagrosamente ante el asombro del carcelero (16,16-40); en Tesalónica, acusado por anunciar que Jesús es rey y no el César (17,5-9); en el Areópago ateniense, debatiendo acerca del Dios desconocido con los epicúreos, estoicos y otros filósofos (17,16-34); en Corinto, acusado de persuadir a la gente de irse contra la ley de Dios (18,12-17); en Éfeso, acusado por los plateros de profanar la ciudad de Artemisa (19,23-20,1); en Jerusalén, acusado de predicar contra la ley del templo y de traer paganos al lugar sagrado de los judíos (21,27-22,30; 22,30-23,11); ante Félix, acusado por los sacerdotes judíos de perturbar la paz (24,1-23); ante Festo, acusado por los judíos pero sin llegar a un veredicto claro y contundente, por lo que Pablo apela al César (25,1-12); ante Agripa en Cesarea, por las mismas razones, causando además simpatía al rey y a su esposa Berenice (25-13-26,31).

Los juicios que aparecen en Hechos repiten escenas en las que un apóstol es llevado a la corte para responder por cargos a causa de sus actividades evangélicas. La corte es hostil o apática. En algunas ocasiones, hay algunas personas que son persuadidas, o casi persuadidas por el mensaje del predicador, como el caso de Gamaliel el fariseo, el carcelero de Filipos, Dionisio el areopagita y Agripa. En otros casos, el juez tiene miedo, como los magistrados en Filipos, el tribunal militar en Jerusalén

<sup>19</sup> Desde el comienzo, asistimos al discurso de Pedro ante la multitud en Pentecostés (2,1s), con el cual se muestra cómo se forma el cristianismo como nueva ciudadanía. Luego, el mismo Pedro da un discurso en el pórtico del templo (3,12s). En el siguiente capítulo, Pedro y Juan dan un discurso ante el consejo judío (4,8s). En el capítulo 7 es Esteban quien se defiende, en forma persuasiva, ante unos rivales que no pueden controlar sus pasiones. Y después aparecen los discursos de Pablo, ya sea para persuadir a la audiencia de su mensaje cristiano, como en el areópago en Atenas (Hch 17), para despedirse de una comunidad (Hch 20) o para defenderse ante las acusaciones, como es el caso del discurso ante los judíos en Jerusalén (22,1-22), ante el Consejo de la misma ciudad (23,1-11), ante el gobernador Félix (23,23-24,27) o ante Agripa (25,13-26,1).

<sup>20</sup> Penner, op. cit., p. 84.

<sup>21</sup> Sandra Schwartz. "The trial Scene in the Greek novels and in Acts". En: Todd Penner and Caroline Vander Stichele (Eds.). *Contextualizing Acts. Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003, p. 110 (Traducción nuestra).

y el gobernador Félix. Los espectadores tienden a ser caracterizados como una multitud, la mayoría de las veces enojada, mostrando un amplio rango de emociones como las novelas griegas. Pero, a diferencia de las novelas griegas, el lector ideal no se identifica con el público sino con las minorías acusadas. En este sentido, el texto anima a los lectores a separarse de las ideas de la multitud, ya que la mayoría de los cristianos sabía que el público romano no apoyaba sus causas<sup>22</sup>.

## Filosofía

Hechos se ubica en la encrucijada de los tiempos, enfrentando una época de gran decepción social e intelectual. Si bien los discursos oficiales promovían una creencia religiosa en el imperio, los pensadores del mundo mediterráneo desconfiaban de los logros políticos y poco a poco se retiraban hacia la interioridad.

Como sucede en la mayoría de las épocas, la realidad social y política del imperio tuvo una fuerte influencia en el pensamiento del siglo I. La filosofía helenística brota en medio de la decadencia que trajo la dominación romana<sup>23</sup>. El espíritu griego no era ya el mismo de la época de Platón y Aristóteles. Mucha gente –tan diversa a lo largo del imperio– percibía que la vida no tenía sentido. Muchos de los dioses de los pueblos habían muerto, vencidos por el símbolo del águila. Las personas se sentían vulnerables a las fuerzas desmedidas de los poderes políticos, a los que llegaban a considerar incluso demoníacos. Los pueblos necesitaban reinterpretar el mundo para poder afirmar sus identidades, su multiplicidad y diferencia, necesitaban volver a contarse sus orígenes. Y un camino para esto fue el de la filosofía. Como hacen ver Leipoldt y Grundmann:

Las escuelas filosóficas pasaron a ser comunidades ideológicas que les daban a sus miembros el sentimiento de su íntima vinculación con los hombres de la misma mentalidad; la filosofía se convirtió para un sinnúmero de personas en base y ayuda de la vida. Los cínicos, los estoicos, los epicúreos, los escépticos y los académicos estaban de acuerdo en que la filosofía debía mantenerse sobre todo en la vida práctica. La cuestión de cómo puede el hombre cumplir su destino y afrontar las tormentas de la vida con serenidad, dicho en términos griegos, como se pueden conseguir y conservar la felicidad, exigía no sólo profundizar en sus aspectos teóricos, sino tener también modelos vivos<sup>24</sup>.

Ya que no se podía controlar aquellas fuerzas externas, a sus políticas violentas y a los sistemas sociales enfermos, las escuelas filosóficas pensaban que debían concentrarse en la experiencia espiritual del ser humano. Se preocuparon, entonces, por los valores del alma: la libertad, la paz y la felicidad. El ser humano debía disciplinar su vida moral y espiritual y aprehender el sentido del Todo. Al concentrarse en el alma humana, se empezó a buscar el sentido en el absoluto.

Muchos de estos filósofos populares pusieron el alma en estrecha conexión con Dios y proclamaron filosofías religiosas que tuvieron muchos seguidores.

Así surgieron diferentes escuelas, muy similares al movimiento de Jesús, y posteriormente a las primeras comunidades cristianas. Los cínicos, por ejemplo, eran predicadores itinerantes, sin patria y sin bienes, que buscaban vivir nada más que

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>23</sup> Leipoldt, Johannes y Grundmann, Walter (Eds.). *El mundo del Nuevo Testamento I. Estudio histórico-cultural*. Madrid: Cristianidad, 1973, p. 362.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 363.

con lo necesario. Ellos decían que la ausencia de necesidades hacía al hombre libre y justo, y por eso se debía vivir sin ellas<sup>25</sup>.

El filósofo era visto como un médico del alma, en medio de la corrupción moral, social y política. Por esto, el valor fundamental era la vida del espíritu y su cuidado, mediante la meditación y la autoeducación. De esta época quedan importantes testimonios escritos, tales como las meditaciones de Marco Aurelio, las disertaciones de Epicteto y las cartas de Séneca, contemporáneo de Pablo, de quien destacamos el siguiente texto:

[...] Dios [...] que posee todas las cosas, que otorga todo, que es un benefactor gratis. [...] Todo esto que ves, en lo que se han encerrado las cosas divinas y humanas, es una sola cosa; somos miembros de un cuerpo grande. La naturaleza nos ha engendrado parientes, ya que nos ha sacado de los mismos principios para [llevarnos] a los mismos fines. Ella nos ha inculcado el amor mutuo y nos ha hecho sociables. Ella estableció lo justo y lo injusto; por decisión suya es más desgraciado dañar que ser dañado; por mandato suyo, las manos deben estar preparadas para ayudar a los que lo necesiten. Tengamos en el corazón y en la boca aquel verso: "Soy un hombre y no creo ajeno a mí nada de lo humano". Tengamos en común [las cosas]; hemos nacido [para eso] (Séneca. *Cartas a Lucilio*. XCV, 49.52-53)<sup>26</sup>.

En diálogo con la filosofía de la época, el autor de Hechos presenta a Pablo en el areópago griego, en la ciudad de Atenas (17,15-34), y compone una dramática narración en la que Pablo debate con epicúreos y estoicos. Pone en juego citas de filósofos paganos y de poetas y en ese sentido va más allá de lo que hasta ahora se ha visto en Hechos y en el resto de la Nuevo Testamento, abriendo un amplio espectro para el diálogo con otras culturas, no a partir de la Biblia Hebrea, sino de la poesía profana.

Es probable que la escena haya sido una creación literaria<sup>27</sup>. Sin embargo, no está lejos de la realidad filosófica de la época ni de lo que pensaba algún grupo de cristianos con respecto al pensamiento pagano<sup>28</sup>. El autor conoce la ciudad griega, sus estatuas y movimiento filosófico y religioso, y la gran preocupación que las personas tenían por el sentido de la existencia. Con referencia al Dios desconocido, el orador de Atenas está dispuesto a ver a Dios en culturas distintas a la suya, revelando incluso en tradiciones que no hacen parte de su propio Canon.

En el diálogo con los filósofos –aunque no se menciona el nombre de ningún filósofo importante–, el apóstol les habla en su propio lenguaje, cita a sus propios poetas (17,28) y también al Dios cristiano. Probablemente, los filósofos compartieran

<sup>25</sup> Autores como Theissen (*Sociología del movimiento de Jesús*. Santander: Sal Terrae, 1979) y E. W. Stegemann y W. Stegemann (Editorial Verbo Divino, Estella 2001) demuestran que el *ethos* de la tradición de dichos cristianos primitivos y el de la filosofía cínica, también expandida por predicadores ambulantes en los siglos I y II d.C., son semejantes en tres rasgos fundamentales: carencia de patria, de familia y de posesiones. Esto demuestra que tal estilo de vida, aunque poco común, también se daba entre otras comunidades y creencias en la época. Con ello, se pasa a pensar que la situación social de Jesús y del cristianismo primitivo son semejantes, siendo Jesús un carismático ambulante, y los transmisores de sus dichos asumieron su estilo de vida.

<sup>26</sup> Séneca. *Cartas a Lucilio*. Traducción literal del latín por Vicente López Soto. Barcelona: Editorial Juventud, 2012, p. 346.

<sup>27</sup> Brown, op. cit., p. 416.

<sup>28</sup> Ya ha dicho Dibelius que este discurso es un cuerpo extraño en todo el NT y muy familiar a la filosofía helenista, particularmente a la estoica (Dibelius, M. Paul in the Areopagus. En: H. Greeven (Ed.). *Studies in the Acts of the Apostles*. London: SCM Press, 1956 «Paul in Athens», 78-83). También Gunther Bornkamm, en su libro, "Pablo de Tarso", señala que el encuentro de Pablo con los filósofos se puede caracterizar como un "diálogo no-polémico", enteramente positivo, que permite el diálogo con el otro, y sin el énfasis en una predicación acerca de la culpa y la condenación (Bornkamm, Günther. *Paulus*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1969).

sus críticas a la idolatría pagana (17,24-25) y, de seguro, estaban de acuerdo con la idea de que el ser humano está vinculado a la divinidad: “en él vivimos, nos movemos y existimos” (17,28). Pero chocan con el escándalo de la resurrección (17,32), reivindicación de la carne, idea corporal, particularmente judía, que va en contravía de las creencias helenísticas de que con la muerte llega el fin de toda existencia. Este es el punto de quiebre entre cristianos y griegos, aunque hay algunos que deciden hacerse discípulos y discípulas, como Dionisio y Dámaris.

## Creencias populares

El pensamiento de los filósofos, sin embargo, no llegaba a todas las etnias o grupos sociales. En Roma o en Atenas, la filosofía era accesible, pero los libros eran caros. Los maestros itinerantes trataban de llevarla a lo largo del imperio pero la gente de a pie tenía otras creencias, mágicas y milagrosas, especialmente en los lugares alejados. Y con este mundo también se encontraron los personajes de los Hechos.

En el libro, Pablo y a Pedro son presentados como exorcistas y sanadores de enfermos por vía taumatúrgica (19,11ss). Pablo, incluso, resucita a un muerto (20,9s) y sus milagros ayudan a que muchas personas de Éfeso abracen la fe cristiana (19,20).

Estos relatos de milagro tienen interesantes paralelos en textos novelescos helenísticos, como este de Caritón, en el que la tumba de la heroína aparece vacía, ante el asombro de los testigos:

Los violadores de tumbas habían cerrado el sepulcro sin cuidado ninguno, pues tenían prisa por hacerlo en la noche. Quéreas, habiendo aguardado al despuntar del día, fue a él con el pretexto de llevar coronas y libaciones, pero en verdad con la intención de quitarse la vida, pues no soportaba verse separado de Calíroo y consideraba la muerte como único médico de su dolor. Al llegar allí encontró las piedras removidas y la entrada abierta. Y al verlo quedó asombrado y preso de un gran estupor, por no saber qué había ocurrido (Caritón, *Quéreas y Calíroo* III, 3,2-3).

Un episodio especial es aquel de Listra, población alejada de los grandes centros de influencia cultural greco-romana, y ubicada en la parte oriental del imperio, donde Pablo sana a una persona que tenía los pies paralizados (14,8). La gente cree, como era común hacerlo, que ellos son Zeus y Hermes: “¡Dioses en figura de hombres han bajado hasta nosotros!”, gritan asombrados (14,11). Bernabé y Pablo, como es natural también para ellos, se rasgan los vestidos y tratan de explicar que se trata de una obra del Dios hebreo (14,14s). Esta, sin duda, es una narración de malos entendidos con algo de comedia. Los lectores cristianos probablemente conocían las historias paganas de las apariciones de los dioses en forma humana y se habrían reído de la situación<sup>29</sup>.

Las narraciones de la época iban acompañadas de fenómenos sobrenaturales. Relatos de apariciones de dioses incógnitos y seres divinos, historias de milagros y resurrecciones de muertos<sup>30</sup>. En una narración romana, Júpiter, Neptuno y Mercurio

<sup>29</sup> Pero no sólo Pablo y Bernabé se oponen a la interpretación que humaniza a los dioses. Ya lo había hecho Platón, al inicio del Sofista (216A–B) y en la República (380D–382D). Sócrates señala que este tipo de episodios son el ejemplo de las historias que no deben ser enseñadas a los guardianes de la futura ciudad perfecta, pues según Platón, el Dios perfecto no puede convertirse en un ser imperfecto.

<sup>30</sup> Wordelman, Amy L. *Cultural divides and dual Realities: a Greco-roman context for Acts 14*. En: Penner, op. cit., p. 223.

visitan a una vieja campesina viuda llamada Hyrieus, quien les brinda hospitalidad. En recompensa por su buen trato, los dioses le conceden el deseo de darle un hijo, el cual se convertiría en la constelación de Orión Beocio (Ovidio. *Fastos*. 5.493–544).

En otra historia, la de Licaón, Júpiter (Zeus), disfrazado de humano, camina por Arcadia, el reino de Licaón, y encuentra maldad por todas partes (Ovidio. *Metamorfosis*. 1.163–167, 196–198, 209–240). Cuando va a la casa de Licaón, revela su divinidad, y la gente común empieza a adorarlo. Licaón duda de la identidad divina del visitante y decide matarlo para probar si es cierto que es un dios. Licaón intenta huir, pero es transformado en lobo (*Lycos, Lupus*).

Estas semejanzas no son accidentales. Respiran la concepción de mundo que tenían en común las culturas mediterráneas. Uno de los objetivos del autor de los Hechos es “presentar y defender la idea del origen divino y de la dinámica del mensaje cristiano en un lenguaje y forma literarias que tuvieran semejanzas con el estilo de comunicación y propaganda religiosa prevalentes en la cultura romana de ese período”<sup>31</sup>. Por eso habla en categorías retóricas y narrativas en pleno diálogo con el entorno, y utiliza relatos de milagros que compartían tanto los judíos como los no-judíos del primer siglo.

## Política

El escritor de Lucas-Hechos está interesado en promover la identidad cristiana, diferenciada de los judíos y del imperio romano, y en este sentido tiene la intención de empezar a hablar de los seguidores de Jesús, llamándolos “cristianos” (gr. *Christianoi*) (11,26).

Mientras los historiadores romanos escribían, por lo general, con intención propagandística en favor del imperio, la obra lucana busca diferenciarse de los discursos y mitos oficiales<sup>32</sup>. La propaganda romana era un género o un estilo literario que buscaba promover conformidad y estabilidad, y lograr que los individuos participaran en las dinámicas sociales romanas. Los espectáculos, la arquitectura, el arte y la escritura, que incluía historia, poesía y novelas se orientaban a esta búsqueda de sentido, en la que se veía a Roma como un organismo unitario<sup>33</sup>.

Hechos de los Apóstoles pretende destajar esta visión de unidad, y por eso contrasta a Jesús con Roma<sup>34</sup>. El cristianismo es contradicción y escándalo.

Según Gilbert, las referencias a Jesús como salvador y proveedor de paz, la ascensión de Jesús y la lista de naciones que aparece en Hechos son estrategias retóricas para promover la identidad cristiana como oposición a la propaganda imperial<sup>35</sup>.

Es sabido que se hablaba de muchas deidades y personajes políticos como “salvadores” (gr. *Soter*), entre ellos los emperadores Julio César, Tiberio, Claudio, Nerón,

<sup>31</sup> Kee, Clark. “¿Hay magia en el Nuevo Testamento?”. En: Piñero, Antonio (ed.). *En la frontera de lo imposible. Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*. Córdoba/Madrid: Ediciones el Almendro / Universidad Complutense, 2001, p. 233.

<sup>32</sup> Gary Gilbert. “Roman Propaganda and Christian Identity in the Worldview of Luke-Acts”. En: Penner and Vander Stichele (Eds.), op. cit., p. 234.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 237. En contra de lo que dicen algunos investigadores, que pensaban que Lucas buscaba simpatizar ante los romanos.

<sup>34</sup> Gilbert, op. cit., p. 237.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 237.

Vespasiano, Domiciano, Trajano y Adriano<sup>36</sup>. La aplicación del título *Soter* a Jesús (Hch 5,31) significa un desafío a Roma, pues un hombre que fue crucificado por oponerse al César arrebató este título al emperador.

Se pensaba, además, que el emperador era quien traería la paz (Epicteto 3.13.9), generalmente a través de la guerra<sup>37</sup>. Pero en el evangelio de Lucas, el niño que nace en la periferia es el que trae la paz y no usa la espada (2,1.21).

El relato de la Ascensión surge en el contexto en el que se decía que, cuando morían, los emperadores se convertían en dioses. La apoteosis de Julio César se hizo legendaria<sup>38</sup>. Por orden de Augusto, se declaró que su predecesor había subido al cielo y se había convertido en una divinidad. Del mismo Augusto se dijo que ascendió (Dion Crisóstomo 56.42.3)<sup>39</sup>. No es gratuito que el autor de Lucas concluya el evangelio diciendo que Jesús fue llevado al cielo (24,51), y que comience Hechos refiriéndose al mismo acontecimiento (1,2). Una escena que convierte al condenado por rebelión en un hombre aprobado por Dios, en su propio Hijo.

La lista de las naciones que escuchan el mensaje del evangelio en Hechos 2 revela una intención política en la narrativa. La literatura romana gustaba de hacer listas de las naciones que había conquistado el imperio mediante la fuerza. Es el caso de la Eneida, donde Virgilio se explaya a mostrar el poder del imperio sobre la *oikoumene* (Eneida 1.278–279). Y de Plinio el viejo, quien se refiere a determinadas naciones dominadas por Roma<sup>40</sup>. Hechos contrapone una lista de quince naciones que reciben el mensaje del evangelio en el día de Pentecostés (2,1-42). Así se celebra la victoria del crucificado, a través del Espíritu, sobre las naciones que gobernaba Roma, y más allá de ellas<sup>41</sup>. Jesús, el hombre rebelde ante el imperio, es el verdadero gobernante del mundo. La noticia se irá expandiendo como una peste salvadora.

## Consideraciones

Hechos presenta un marcado contraste entre la comunidad cristiana y las comunidades greco-romanas y judías en torno al modelo de ciudadanía. Aparecen gobernantes tiranos como Herodes, reyes corruptos como Agripa, procónsules inefectivos como Galio y legiones romanas impotentes; también concilios judíos traidores, y multitudes, ya sean judías o griegas, llenas de ira para atentar contra los cristianos. Se hace evidente que el texto llama a los lectores judíos, griegos y romanos a la conversión al mensaje de Jesús, que es rebelión contra el imperio. El Dios que invita a este cambio de camino está más allá del templo hebreo, es un rey justo que cuida de sus hijos, ha creado todas las cosas y sostiene el orden del universo que no ha podido dominar los romanos<sup>42</sup>.

La pregunta de las comunidades cristianas por su origen, la manera de narrarse a sí mismas, va más allá de la afirmación de los valores culturales del mundo mediterráneo. Muestra lo distintivo de la cultura cristiana. Esta ciudadanía no está

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 240.

<sup>38</sup> Suetonio. *Los Doce Césares*. México: Porrúa, 2007; Cf. Neyrey, Jerome H. *Honor y vergüenza: lectura cultural del evangelio de Mateo*. Salamanca: Sígueme, 2005.

<sup>39</sup> Gilbert, op. cit., p. 243.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 249.

<sup>41</sup> *Ibidem*, 251.

<sup>42</sup> op. cit., p. 95.

en contra de los valores filosóficos greco-romanos –que tenían un alto contenido ético–, ni contra los valores religiosos judíos, sino contra la realidad de que estos valores no se ponen en práctica y están corrompidos por fuerzas sociales, políticas y económicas (entendido como potencias espirituales). Por esto, el naciente cristianismo se presenta como una nueva identidad cultural, encarnada en la gente del camino, los nazarenos, que apenas empezaban a ser llamados cristianos.

Algunos autores han pensado que Hechos fue una obra escrita como una apologética para que el cristianismo fuera aceptado por las clases altas del mundo romano –a veces se observa que los personajes suavizan su discurso ante las autoridades y esto pareciera confirmar la sospecha–. Sin embargo, lo que presenta el libro es un juicio crítico frente al estilo de vida desmedido del entorno, un tajo frente a la pretensión de unidad imperial de Roma. Hechos propone como modelo la *koinonía*, los pequeños grupos en casas, y crea un origen mítico del cristianismo como desafío para las iglesias que se están acomodando a las formas políticas y sociales del entorno. Cuando se escribió el libro, Pablo ya había sido asesinado por parte de los romanos. La búsqueda de justicia imperial a la que apeló este apóstol lo llevó a la muerte, y la ironía con que termina el libro invita a los cristianos a la desconfianza en las instituciones de poder<sup>43</sup>. El salvador es Jesús de Nazaret. La verdadera ciudadanía es el reinado de Dios.

---

<sup>43</sup> Carter, Warren. *El imperio romano y el Nuevo Testamento*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2011.

## Bibliografía

### a. Literatura antigua

- Caritón de Afrodiasias. *Quéreas y Calírroe*. Traducción y notas de Julia Mendoza. Madrid: Gredos, 1979.
- Heliodoro. *Etiópicas ó Teágenes y Cariclea*. Introducción, traducción y notas de Emilio Crespo Güemes. Madrid: Gredos, 1979.
- Jenofonte de Éfeso. *Efesíacas*. Traducción y notas de Julia Mendoza. Madrid: Gredos, 1979.
- Longo. *Dafnis y Cloe*. Aquiles Tacio. *Leucipa y Clitofonte*. Jámblico. *Babilónicas*. Introducciones, traducciones y notas de Máximo Brioso Sánchez y Emilio Crespo Güemes. Madrid: Gredos, 1997.
- Ovidio. *Metamorfosis*. *Metamorfosis*. Libros I-V. Traducción e introducción de J. C. Fernández Corte y M. J. Cantó Llorca. Madrid: Gredos, 2008.
- Ovidio. *Fastos*. Traducción e introducción de Bartolomé Segura Ramos. Madrid, Gredos: 1988.
- Suetonio. *Los Doce Césares*. México: Porrúa, 2007.
- Séneca. *Cartas a Lucilio*. Traducción literal del latín por Vicente López Soto. Barcelona: Editorial Juventud, 2012.
- Virgilio. *Eneida*. Introducción de V. Cristóbal: Madrid, Gredos: 1992.

### b. Literatura contemporánea

- Baslez, Marie-Françoise. *Cómo se escribe la historia en la época del Nuevo Testamento*. Documentos en torno a la Biblia. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2009.
- Brown, Raymond. *Introducción al Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta, 2002.
- Bornkamm, Günther. *Paulus*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1969.
- Carter, Warren. *El imperio romano y el Nuevo Testamento*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2011.
- Dibelius, Martin. "Paul in the Areopagus". En: H. Greeven (Ed.). *Studies in the Acts of the Apostles*. London: SCM Press, 1956 «Paul in Athens», 78-83.
- Ehrman, Barth D. *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. New York / Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Kee, Clark. "¿Hay magia en el Nuevo Testamento?". En: Piñero, Antonio (ed.). *En la frontera de lo imposible. Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*. Córdoba/Madrid: Ediciones el Almendro/ Universidad complutense, 2001.
- Leipoldt, Johannes y Grundmann, Walter (Eds.). *El mundo del Nuevo Testamento I*. Estudio histórico-cultural. Madrid: Cristiandad, 1973.
- Penner, Todd and Vander Stichele, Caroline. *Contextualizing Acts. Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- Izidoro, José Luiz. "Cristianismo etíope: construcción de un intercambio étnico-cristiano que se evidencia en el relato de Hechos de los apóstoles 8,26-40". RIBLA 54 (2006:2) 75-86.
- Marguerat, Daniel (Ed.). *Introducción al Nuevo Testamento. Su historia, su escritura, su teología*. Bilbao: Desclé de Brouwer, 2008.
- Richard, Pablo. "Los orígenes del cristianismo en Antioquia". RIBLA 29 (1998:1) 31-43.
- Richter Reimer, Ivoni. "Reconstruir historias de mujeres. Consideraciones del trabajo y status de Lidia en Hechos 16". RIBLA 4 (1989:2) 47-59.
- Richter Reimer, Ivoni. "Una esclava profetisa y misioneros cristianos. ¿Experiencia de liberación? Consideraciones sobre Hechos 16,16-18". RIBLA 12 (1992:2) 117-133.
- Theissen, Gerd. *Sociología del movimiento de Jesús*. Santander: Sal Terrae, 1979.
- Stegemann, E. W. y Stegemann, W. *Historia social del cristianismo primitivo*. Editorial Verbo Divino, Estella, 2001.

## Del Pablo Lucano al Pablo Histórico

*En gratitud a la amistad y eruditas enseñanzas, de años, de Leif Vaage.*

### Resumen

Cuando se analiza al Pablo que menciona Hechos de los Apóstoles es un Pablo que se muestra calmado, dialogando con los otros apóstoles, sin tanta controversia, ni rivalidad, salvo el caso cuando discute con los jerarcas del sanedrín judío y observa que hay dos grupos fuertes dominantes: fariseos y saduceos, y aprovecha esta coyuntura para provocar una fisura o ruptura entre ellos, cuando dice que por causa de la resurrección se le juzga e inmediatamente se caldean los ánimos y se vuelve un zaperoco. A este Pablo, el autor del libro no lo considera un apóstol. En cambio, el Pablo de las cartas, lo primero que hace es defender su apostolado y hace mención que este llamado lo recibió de Jesucristo y no por los hombres; increpa a Pedro en su simulación y se muestra contrario a los apóstoles, no hay la camaradería entre ellos, sino que los choques son latentes, tanto que los judeocristianos son sus principales opositores, y donde ven que Pablo lleva el mensaje, envían misioneros judaizantes para oponérsele. La rivalidad es inminente y los choques son bravos, tanto que se quiere llevar a la muerte a Pablo, pero, a su vez, Pablo también es fuerte y no da su brazo a torcer. Lo que sucedió en las primeras comunidades cristianas, en nuestro tiempo aún se vive en algunos sectores de grupos religiosos que, por su fundamentalismo, quieren destruir a quien no sigue sus corrientes o credos religiosos, y denigran de los líderes y de la institución, cuando lo que debe existir es un diálogo ecuménico dentro del pluralismo religioso, como bien lo ha dice Hans Küng: "no habrá paz en el mundo, mientras no haya paz entre las religiones".

**Palabras claves:** Viajes misioneros, Fundador, Perseguidor, Fundador de iglesias.

### Abstract

When looked at Paul mentioned Acts is a Paul displayed calm, dialogue with the other apostles, without much controversy, not rivalry, except the case when discussing with the leaders of the Jewish Sanhedrin and notes that there are two dominant strongest groups: Pharisees and Sadducees, and take advantage of this situation to cause a break or crack between them, when he says that because of the resurrection is judged immediately tempers flare and becomes a mix up. In this Paul, the author of the book does not consider an apostle. Instead, Paul's letters, the first thing it does is defend his apostleship and mentions that this call was received from Jesus Christ and not of men; Peter rebukes simulation and otherwise shows the apostles, no camaraderie between them, but collisions are dormant, while the Judeo-Christians are its main opponents, and where they see that Paul carries the message, sent Judaizing missionaries oppose him. The rivalry is imminent and shocks are brave, while we want to bring death to Paul, but, in turn, Paul is also strong and does not budge. What happened in the first Christian communities, in our time still it exists in some sectors of religious groups for his fundamentalism, want to destroy those who do not follow their current or religious beliefs, and denigrate the leaders and the institution, when what should exist is an ecumenical dialogue within the religious pluralism, as stated by Hans Küng said: "no peace in the world until there is peace among religions".

**Keywords:** Mission trips, Founder, Persecutor, Founder of churches.



## Introducción

Siguiendo las intuiciones y los estudios de Leif Vaage, el presente artículo es una motivación para profundizar la búsqueda del Pablo histórico, porque aunque es una persona social y políticamente insignificante en el primer siglo, también es un gigante de la fe; lo que le acerca a los y las pobres y sufrientes de Latinoamérica y el Caribe, quienes al conocerle se sienten identificados con su condición de apóstol de Jesús. Esto significa comprender que el Pablo lucano es una reconstrucción del Pablo histórico, ad hoc para la situación que vivían las comunidades de Teófilo.

Quien pretende escribir no sólo tiene el problema de cómo hacerlo para que el texto producido refleje lo que exactamente piensa o siente, sino que también tiene otros aspectos que debe considerar, por ejemplo que es hijo/a de su tiempo, por lo que, consciente o inconscientemente, participa del imaginario dominante. Además, "cada texto es una reacción y elaboración de otros textos. Cada autor usa palabras y frases ya hechas, ya existentes" (DE WIT, 2002, p. 459).

"Lucas"<sup>1</sup> no puede ser la excepción, ya que en la introducción a su Evangelio (Lc 1,1-3) insinúa que está polemizando con los "otros muchos que han intentado<sup>2</sup> narrar ordenadamente las cosas que se han verificado entre nosotros"; pues, su labor es producto de una investigación diligente –característica que no atribuye a esos otros anónimos–, desde los orígenes, escrita "por su orden"; no sólo un intento como los otros.

Según el consenso académico, Hechos fue escrito entre los años 80-90 (DUNN, 2012, p. 98), lo que supone un contexto no muy favorable para los cristianos dentro del Imperio Romano<sup>3</sup>, pues han tenido que afrontar las persecuciones de Nerón (64-68), en Roma, y la de Domiciano (81-96), a lo largo del imperio, a causa de que este último "estimuló el culto al emperador y quiso obligar a sus súbditos a adorarlo" (HORN, 1978, p. 204), lo que los cristianos se negaron a acatar.

A esto hay que sumar los conflictos con un judaísmo que se hace cada vez más nacionalista y centrado en la ley de Moisés, mientras que los cristianos se propagaron más y más en el mundo gentil, lo que trae como consecuencia –después de la derrota en la guerra contra Roma– que en el concilio de Jamnia (c. a. del 90), se imponga la propuesta farisea, que derivará en la expulsión de los cristianos de las sinagogas (Cf. Jn 9), quienes ahora "se reunirán en sus casas, y más tarde en sus propios templos" (CEVALLOS y ZORZOLI, 2005, p. 218).

En este sentido, cabe destacar que el rabí Gamaliel II, cerca del año 100 d.C., introdujo en el Shemonah Esré (Dieciocho Bendiciones, parte de la liturgia sinagoga diaria) una decimonovena bendición llamada Birkat ha Minim, que habla contra los herejes y pide "que no halla esperanza para los apóstatas, y que el reino del orgullo sea rápidamente erradicado en nuestros días; los Nosrim (nazarenos, o sea cristianos) y los Minim (herejes) mueran súbitamente, y sean cancelados del libro de los vivos y no sean contados en el número de los justos. ¡Bendito sea, el Señor, que baja a los orgullosos!" (MACHADO, p. 1). Maldición más que bendición, que los judíos cristianos de ninguna manera podían recitar.

<sup>1</sup> Ponemos a "Lucas" como autor de Hechos, porque, "no tenemos medios de saber con certidumbre que el autor fuera precisamente Lucas, como afirma la tradición del siglo II; pero tampoco hay razones serias para proponer un candidato diferente... Esta propuesta de autoría es más recomendable que otras, pero lo único que puede afirmarse es lo siguiente: "No es imposible" (Brown, Introducción al Nuevo Testamento 1, 2002, p. 435).

<sup>2</sup> En la reserva de sentido de este intento cabe preguntarse: ¿lo lograron?

<sup>3</sup> Para una información sobre el contexto sociopolítico, económico y religioso del imperio romano, pueden consultarse los artículos de Néstor Míguez en RIBLA y la reconocida obra de ARENS K., 1998.



Tampoco podemos dejar de lado los conflictos al interior<sup>4</sup> de las comunidades de Teófilo<sup>5</sup>, producto del crecimiento y de la aparición de nuevos líderes –ya han fallecido los testigos oculares del caso Jesús–. Este crecimiento, con la entrada de cristianos provenientes del paganismo, produce una tensión con los cristianos que vienen del judaísmo, al margen de las tensiones entre ricos y pobres.

De otro lado, hay que tener presente que entre el 70 y 135 d.C., en el llamado período sub apostólico, se están “institucionalizando los diferentes modelos de Iglesia; es el período de la organización de la Iglesia” (RICHARD, 2000, p. 11). “Lucas” se hace presente en este debate, postulando que cualquier modelo de Iglesia no puede olvidar los inicios del cristianismo; de acuerdo a su visión, la suya no es únicamente histórica, sino que hace un relato histórico-teológico (RICHARD, 2000, p. 187).

“Por ello, cualquier tipo de historia que se nos haya conservado en los Hechos está puesta al servicio de la teología y de la predicación pastoral” (BROWN, 2002, p. 429). Además, tengamos presente que “Lucas” –al tenor de Lc 1,1– pensó que sus dos escritos eran una narración/retrato continuado (gr. diégesis), por lo que él nunca llamó a su primer escrito ‘evangelio’, ni al segundo ‘historia’ (BROWN 1, 2002, p. 429).

Y en su versión de los primeros 30 años del movimiento de Jesús, los hechos los narra en tres etapas: el movimiento de Jesús en Jerusalén (1,1-5,42): la comunidad jerosolimitana (años 30-32). De Jerusalén a Antioquia (6,1-15,35): hechos de los helenistas y los hechos de Saulo y Pedro (años 32-48). De Antioquia a Roma (15, 36-28, 31): los hechos de Pablo (años 48-60) (RICHARD, 2000, pp. 11-19).

## Aparece Pablo

Pablo progresivamente se va convirtiendo en el héroe de Hechos, sobre todo a partir del capítulo 15. Pero, ¿por qué “Lucas” pone su interés en esta persona y no en apóstoles como Pedro o Juan? Eduardo Arens da una explicación que llama natural, la misma que deja entrever una motivación afectiva, en tanto,

Todo parece indicar que la comunidad de Teófilo, en la cual Lucas antes habría estado viviendo, había sido fundada por Pablo. Por eso Lucas se empeñó en Hechos en defender la misión y la predicación de Pablo como auténticas, particularmente mediante los tres (diferentes) relatos de su conversión, donde el acento está puesto en el encargo divino de ser testigo del Señor, y mediante el amplio relato del encuentro en Jerusalén en Hch 15 (ARENS K., 1998, p. 231).

Este biblista, al mismo tiempo descarta la explicación popular de que “Lucas” “se centró en Pablo porque vio en él un modelo de misionero”. [Porque] “Pablo aparece en Hechos fundamentalmente como misionero, pero también como pastor de comunidades de Asia Menor y de Grecia, y, sobre todo, como testigo de Jesús resucitado”. Podemos complementar la hipótesis de Arens con las siguientes interrogantes:

- \* ¿Por qué no pensar que “Lucas” necesita para sus intereses teológicos a un Pablo<sup>6</sup> que responda a los retos que se están presentando cuando él escribe, lo

<sup>4</sup> Información didáctica en la Conferencia Ecuatoriana de Religiosos, 1998, pp. 12-54; Mesters y Orofino, Atos dos Apóstolos, 2002, pp. 14-25 y MESTERS y LOPES, Querido Teófilo, 2000, pp. 7-9.

<sup>5</sup> “...cabe anotar que es más correcto hablar de «la comunidad de Teófilo» que de «la comunidad de Lucas» si nos referimos a los escritos lucanos” (Arens K., 1998, p. 228).

<sup>6</sup> Respecto a la historicidad del Pablo de Hechos hay tres posiciones: a) Confianza virtualmente completa en los Hechos; b) Gran desconfianza de los Hechos; c) Intermedia, utiliza las cartas de Pablo como fuente principal y las suplementa cautelosamente por medio de los Hechos (Brown, Introducción al Nuevo Testamento 2, 2002, pp. 557-558).



que significa que no está contando una biografía fiel de su personaje central, sino que ha tomado aspectos de esa persona para construir a un Pablo, personaje literario, haciendo una relectura del mismo?<sup>7</sup>.

- \* ¿"Lucas", con Hechos, no buscaría también dar una imagen positiva del cristianismo para contrarrestar la imagen negativa que se venía difundiendo en el imperio romano, que lleva a las persecuciones de Nerón y Domiciano, y así evitar el eventual exterminio de este movimiento?
- \* ¿Es casualidad que en la obra lucana aparezcan dos centuriones que muestran su fe en Jesús, uno anónimo (Lc 7,1-10) y otro llamado Cornelio (Hch 10), que pide ser bautizado junto a toda su casa?
- \* ¿Cuál es el perfil del Pablo Lucano?

## Pablo lucano

"Lucas" hace aparecer a Saulo sorpresivamente<sup>8</sup> en el martirio de Esteban, sin mayor antecedente histórico; aparición que forma parte de los Hechos de los helenistas. Posteriormente hará que el mismo personaje se encargue de darnos unos datos biográficos.

Hechos nos presenta a un Pablo que nos dice que es "judío, nacido en Tarso de Cilicia", ciudadano de esta "no insignificante" ciudad (21,39; 22,3) y con ciudadanía romana de nacimiento (Hch 16,37; 22,25.28).

Asimismo, es fariseo e hijo de fariseos (23,6): "yo he vivido como fariseo conforme a la secta más estricta de nuestra religión" (26,5). Además, era de buena educación, ya que había sido instruido en Jerusalén por Gamaliel, "en la exacta observancia de la Ley de nuestros padres" (22,3). En nuestra época sería como decir "soy ciudadano norteamericano y doctor en teología bíblica"...

Igualmente, según "Lucas", Pablo tiene facilidad de palabra por los diversos discursos que da, como a los filósofos atenienses, epicúreos y estoicos (17,18s), a los judíos (22,1-21), ante el procurador romano Félix (24,10-21), ante el rey Agripa (26,2-23).

El Pablo lucano hace milagros: en Iconio, junto a Bernabé, hace "signos y prodigios" (14,3). En Listra cura a un hombre "tullido de pies, cojo de nacimiento y que nunca había andado" (14,8-10). En Éfeso y Asia, hace "milagros no comunes": sana con la "aplicación de pañuelos o mandiles que había usado" (19,11-12). En Tróade resucita al joven Eutico (20,9-12). En la isla de Malta, una víbora "se le prende en la mano y ningún daño padeció" (28,3-5) y cura al padre del principal de la isla, Publio, "de fiebres y disentería, y los otros enfermos de la isla acudían y eran curados" (28, 8-9).

Aunque "Lucas" nos informa de la presencia de Saulo en la lapidación de Esteban (7, 58) e indica que él la aprobaba (8,1; 22,20), y que luego se convirtió en perseguidor de los cristianos (8,3; 22,3-4), se cuida de presentar a Pablo en ese asesinato con una actitud pasiva, aunque de aprobación, limitándose a "guardar los vestidos de los que le mataban" (22.20). Pero, ¿por qué él es buscado entre la multitud?, ¿sería un conocido o tal vez alguna autoridad?<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> "Aunque la pintura de Lucas difiere claramente de la imagen histórica de Pablo, sin embargo, es posible extraer de Hechos de los Apóstoles informaciones dignas de crédito" (Gnilka, 1998, p. 20).

<sup>8</sup> Similar a la sorpresiva aparición de Elías en el libro de los Reyes (1Re 17), con lo que insinuaría la condición de profeta de Saulo; lo que queda confirmado en Hch 13,1: es el último de la lista de los *profetas y maestros* de la iglesia de Antioquia de Siria.

<sup>9</sup> El apilar los mantos a los pies de alguien parece haber sido un acto simbólico, cuyo significado se nos escapa hoy. Los testigos probablemente apilaron sus mantos a los pies de Saulo porque lo conocían personalmente y tal vez asistía a la sinagoga de los libertos (6,9), y porque era ciudadano romano (Fitzmyer, Los Hechos de los Apóstoles, 2002, p. 537).





Camino a Damasco, persiguiendo a los del Camino, oyó la voz de Jesús y se volvió cristiano<sup>10</sup>. Bernabé es quien le presenta a los apóstoles. Pablo es enviado a Tarso para salvar su vida, y de allí Bernabé le lleva a Antioquia. Luego Pablo realiza viajes misioneros y funda muchas iglesias a lo largo del Asia Menor, Macedonia y Acaya/ Grecia, para terminar llegando a Roma, en lo que se denomina su viaje martirial. Hechos termina con la siguiente imagen de Pablo en Roma: "Pablo permaneció dos años enteros en una casa que había alquilado y recibía a todos los que acudían a él; predicaba el Reino de Dios y enseñaba lo referente al Señor Jesucristo con toda valentía, sin estorbo alguno" (28,30-31).

El Pablo lucano es el que está en el imaginario de la gente, porque es el que generalmente las iglesias han enseñado. Incluso, los estudiosos han tendido a explicar los pocos datos biográficos que Pablo consigna en sus cartas, en función de la versión de "Lucas". ¿Por qué mejor no dejamos que el mismo Pablo nos hable...?<sup>11</sup>.

### *Antes que nada, el testimonio papirológico*

De los aproximadamente 6000 manuscritos que tenemos del Segundo Testamento, Hechos no está ubicado dentro del corpus paulino, sino con las cartas católicas, lo que significa que este libro "pertenece al conjunto relacionado con los otros "pilares" de la iglesia de Jerusalén (Gál 2,9) que fueron Santiago, Pedro y Juan; es decir, el corpus paulino y Hechos no pertenecen al mismo "bloque tradicional" (David Trobisch (1994), En: VAAGE, 2009/1, p. 10).

### **Lugar de nacimiento**

Pablo, en sus cartas auténticas, nunca dice dónde nació; sin embargo, según san Jerónimo<sup>12</sup>, habría nacido en Giscalá, al norte de Galilea, donde sus padres vivían, con quienes siendo "muy joven habría emigrado a Tarso" (VIDAL, 2007, p. 35)<sup>13</sup>; por lo tanto, sería judío de nacimiento. Murphy-O'Connor (2008, p. 14) hace suya la información de Jerónimo, la cual también es comentada por Voltaire:

"Si era de la villa de Giscalá como ha creído san Jerónimo, está villa estaba en Galilea, y ciertamente los galileos no eran ciudadanos romanos" (VOLTAIRE, 1825, p. 225).

Murphy-O'Connor (2008) agrega que ante las rebeliones en Galilea, el legado de Siria, Varo, en una segunda incursión destruye Séforis, capital de Galilea. Varo habría vendido como esclava a toda la población, entre quienes se encontraba la familia de Pablo, la que habría sido comprada por un ciudadano romano y llevada a Tarso, quien tiempo después la manumitió, heredando así la ciudadanía romana<sup>14</sup>, porque, según la ley romana, si un amo es ciudadano romano el esclavo liberado lo era también.

*Otra tradición es la de la Pseudo Clementina- Homilía 2, 7:*

"El padre de Shaul (Pablo) era Antonio, y su madre (se llamaba) Rajel. Por nación él es un samaritano, de un pueblo de getones..." (ALMANI TUSSIE, p. 3).

<sup>10</sup> Hecho triplemente contado: por el narrador (Hch 9,1-19) y por el personaje Pablo (22,6-16; 26,12-18), con variantes.

<sup>11</sup> Estas y otras pistas fueron presentadas por nuestro amigo Leif Vaage en los cursos intensivos de Biblia en lo que era el Recinto UBL-Lima, entre 2007 y 2011.

<sup>12</sup> *Epístola a Filemón* (vv. 23-24) y de *Los hombres ilustres*, 5 (MURPHY-O'CONNOR, 2008, p. 14, n. 1) (VIDAL, 2007, p. 35).

<sup>13</sup> Sin embargo, para este autor, "no parece tratarse de una tradición antigua y fidedigna" (VIDAL, 2007, p. 35).

<sup>14</sup> Más adelante nos referiremos a la supuesta ciudadanía romana de Pablo.





Nosotros nos quedamos sólo con su nacimiento en territorio israelita, tal vez Galilea, porque está en armonía con las informaciones que el mismo apóstol nos da: “Hebreo, israelita/del linaje de Israel, de la descendencia/linaje de Abraham, de la tribu de Benjamín” (2Cor 11,22, Rom 11,1).

### ¿Cuál es su apariencia corporal?

No lo sabemos con toda certeza. La descripción que poseemos proviene de un documento no canónico: Los Hechos de Pablo y Tecla (160-190 d.C. cap. 3): “Un hombre de baja estatura, cabeza puntiaguda y calva, arqueado de piernas [chueco], robusto, cejas muy pobladas, un poco narigudo, lleno de gracia. Unas veces parecía un hombre; otras tenía el rostro de un ángel” (Bonilla A., 2005, pp. 11-12). Según Vidal, solamente a partir del s. IV, las iconografías/retratos de Pablo le presentan con barba larga, con lo cual le dan la característica del filósofo, es decir de un intelectual (VIDAL, 2007, p. 30).

### Condición social de Pablo

Aunque no tenemos seguridad sobre cuál era la apariencia corporal de Pablo, sí tenemos informaciones valiosas sobre la baja condición social del apóstol, gracias a los datos que él mismo nos da, especialmente en los llamados catálogos de penas/sufrimientos<sup>15</sup> que nos permiten hacer varias deducciones:

Dios nos ha asignado el último lugar (1Cor 4,9); locos/fatuos (1Cor 4,9; 2Cor 11,16), débiles y despreciados (1Cor 4,10), deshonrados (2Cor 6,8), golpeados con puños (1Cor 4,11), insultados, perseguidos (1Cor 4,12; 2Cor 4,9; 12,10), difamados (1Cor 4,13), injuriado (2Cor 12,10), calumniados, tenidos por impostores (2Cor 6,8); con mucha constancia en tribulaciones, necesidades, angustias (2Cor 6,4). [Tratados] como desconocidos; como quienes están a la muerte; como castigados, aunque no condenados a muerte; como tristes, como pobres, como quienes nada tienen<sup>16</sup> (2Cor 6,9-10).

Pablo reconoce que están afligidos en todo; perplejos/en apuros (2Cor 4,8; 12,10); perseguidos, derribados (2Cor 4,9; Rom 8,35); sin embargo, no siente que estén aplastados, ni desesperados, ni abandonados, ni aniquilados (2Cor 4,8-9). Hemos venido a ser, hasta ahora, como la basura del mundo y el desecho de todos (1Cor 4,13). El desecho (gr. *peripsema*) se refiere a la carca, mugre que los romanos y griegos se sacaban del cuerpo con una especie de teja con que raspaban la piel, luego de haberse untado con aceite y bañarse después de por lo menos 9 días (Vaage, 2009). Así mismo, esta palabra, derivada de *περιψάω*, que significa «sacudir o frotar (quitando)» puede entenderse como «lo que se sacude», es decir el desecho o porquería; «lo que sacude», por ejemplo una toalla de baño; y «lo que expía o limpia en sentido religioso», por ejemplo el chivo expiatorio.

En 1Corintios 4,13 *περίψημα* es casi sinónimo de *περικαθήματα*. Tiene el sentido doble de «porquería», «suciedad», «basura», etc. (como término de desprecio o de humillación de sí), y de «chivo expiatorio», «ofrenda expiatoria», con un fuerte matiz de desprecio (KITTEL, FRIEDRICH y BROMILEY, 2002, p. 812).

<sup>15</sup> Leemos con mucha atención, poniéndonos en el cuerpo del apóstol: 1Cor 4,9-13; 2Cor 11,23-33; 2Cor 6,4-10; 2Cor 4,8-9; 2Cor 12,10; Rom 8, 35. Observemos que estos *listados de sufrimientos* no siempre se refirieron sólo a él, sino también a todos los apóstoles: “pienso que a nosotros, los apóstoles” (1Cor 4,9).

<sup>16</sup> “Como quienes nada tienen”, nos permite imaginar a Pablo (socialmente) como un “don nadie”, porque, ¡así no viven los señores de la antigüedad, ni los ciudadanos romanos del siglo I!





Es más, Pablo sugiere que ha tenido una vida dando la imagen de delincuente o de prisionero de guerra: “como condenados a muerte, puestos a modo de espectáculo para el mundo” (1Cor 4,9). Un espectáculo público era la ejecución de un delincuente, así como el desfile de los prisioneros de guerra detrás de un general que retornaba victorioso; estos prisioneros, muchas veces morían luchando como gladiadores en la arena.

Hasta el presente pasamos hambre, sed, desnudez... y andamos errantes (1Cor 4, 11; Rom 8,35); noches sin dormir, muchas veces; hambre y sed; muchos días sin comer; frío y desnudez (2Cor 11,27); fatigas, desvelos, hambre/días sin comer<sup>17</sup> (2Cor 6,5); necesidades, angustias (2Cor 12,10; Rom 8,35). La desnudez (1Cor 4, 11; 2Cor 11,27) es algo muy vergonzoso para un judío como Pablo, ¡como para cualquier miembro de la cultura oriental, hasta hoy! Contrariamente, la cultura greco-romana no tiene mayor dificultad en que los cuerpos desnudos se exhiban en los gimnasios.

“Nos fatigamos trabajando con nuestras manos” (1Cor 4,12; 1Tes 2,9), lo que no hacen los señores/ciudadanos del imperio; para eso existen los esclavos. Asimismo, el trabajo artesanal/manual en el mundo mediterráneo antiguo, según Ronald F. Hock (1980) habría tenido mala imagen (VAAGE, 2009/1, p. 11, n. 4), ya que, “los artesanos sufrían desprecio y la marginación de la sociedad; eran estigmatizados por la aristocracia como esclavos, no educados e inútiles” (TAMEZ, 1991, p. 60).

Estas penas sólo reflejan la precariedad/escasez de la vida de Pablo; quien, por lo que dice, nos lleva a deducir que no debió tener casa ni domicilio fijo, lo que es deshonoroso, pues la base de la sociedad de ese entonces era la casa patriarcal que estaba regida por el *pater familias*; incluso, el imperio se considera la casa del emperador. Por otro lado, debe existir rechazo a su propuesta de vida cristiana basada en su proclamación de Jesús como el Señor, porque se consideraría que atentaba contra la pax romana y la normalidad de la civilización. De ahí que, sería peligroso darle acogida al Evangelio de Jesús que proclamaba, por lo subversivo que se mostraba.

### **Pablo tiene cuerpo de esclavo (2Cor 11,23-25; 2Cor 6,5)**

Para el helenismo, el cuerpo es un objeto estético, debe ser bello, pues es portador del alma. Pero, por otro lado, Pablo debió tener un cuerpo lleno de marcas y cicatrices como consecuencia de los 195 azotes<sup>18</sup> que recibió de parte de los judíos, pena que generalmente se reservaba a los esclavos, por lo que su cuerpo habría sido considerado despreciable, que daba vergüenza, contrario al honor que se debía poseer. Los 195 azotes que recibió Pablo nos permiten deducir que él debió haber sido enjuiciado oficialmente en las sinagogas y que fue sentenciado a recibir un castigo de esclavo. Es decir, ¡cinco veces fue considerado culpable!, pese a que siempre fue un judío respetuoso de las autoridades de la sinagoga. A esto debemos añadir los azotes/golpes innumerables que sufrió (2Cor 11,23) de parte de las autoridades no judías. Cuando dice que “tres veces fue apaleado” (2Cor 11,25), se refiere a la pena romana impuesta por autoridades civiles, lo que también supone sendos juicios que ¡también debe haber perdido! ¿Habrá tenido Pablo otros juicios que sí ganó, pero que no quiso mencionar? Una vez fue apedreado/lapidado (2Cor 11,25), proposición que más suena a un intento de linchamiento que felizmente no le ocasionó la muerte.

<sup>17</sup> En griego νηστειας/nesteiais. Este sustantivo casi siempre significa *ayunar* (sentido religioso). Las dos veces que la usa Pablo (2Cor 6,5; 11,27) forma parte del *catálogo de sufrimientos y privaciones*, por lo que creemos que se refiere al *hambre que padeció*, el cual no puede eludir; sólo soportar. (BALZ y SCHNEIDER, Diccionario Exegético del Nuevo Testamento, 1998, p. 400/01).

<sup>18</sup> Cinco veces 39 azotes (2Cor 11,24; Cf. Deut 25,3).





## Cuerpo en constante peligro

En peligro de muerte, muchas veces por la espada (Rom 8,35)... tres veces naufragué; un día y una noche pasé en el abismo. Viajes frecuentes; peligros de ríos; peligros de salteadores; peligros de los de mi raza; peligros de los gentiles; peligros en la ciudad; peligros en despoblado; peligros por mar; peligros entre falsos hermanos; trabajo y fatiga; noches sin dormir, muchas veces (2Cor 11,23.25-27; cf. 1Cor 15,30-32a). En Damasco, el etnarca rey Aretas tenía puesta guardia en la ciudad de los damascenos con el fin de prenderme. Por una ventana y en una espuerta fui descolgado muro abajo. Así escapé de sus manos (2Cor 11,32-33).

En conclusión, su cuerpo no es ¡digno de un hombre celestial!, como decían tener los súper apóstoles (2Cor 11,5), lo que queda confirmado cuando en Gálatas nos dice: “en adelante nadie me moleste, pues **llevo sobre mi cuerpo las señales/ estigmas de Jesús** (Gal 6,17) (Subrayado nuestro).

Estas señales/estigmas son las cicatrices/marcas que tiene su cuerpo, producto de las heridas recibidas. Un cuerpo que vive una vida deshonorosa, lleno de precariedad, de escasez. Para la sociedad de su tiempo, ese tipo de vida debía evitarse, porque únicamente producía vergüenza; de ninguna manera el honor al que se debería aspirar. Sin embargo, para Pablo, contra lo establecido por la cultura de su tiempo, él se enorgullece de su débil cuerpo físico y social porque esa es la prueba de que es más apóstol que los súper apóstoles: “Yo más que ellos” (1Cor 11,23).

## ¿Ciudadano romano...?

Cuando tratamos el lugar de nacimiento de Pablo, ya percibimos lo espinoso de lo relativo a la ciudadanía romana de Pablo: Voltaire (1825) la niega, mientras que Murphy-O'Connor (2008) la sostiene. Si tomamos en cuenta que “según la ley Porcia estaba prohibido, bajo penas severas, que un ciudadano romano sufriera flagelación” (Biblia de Jerusalén, 1975, p. 1577, nota); según Cicerón (5:66; LCL 655-57): “atar a un ciudadano romano es un crimen; azotarlo es una abominación; herirle es casi un acto de asesinato; crucificarle, ¿qué es? No hay palabras adecuadas que puedan describir una acción tan horrible” (FEE, 2004, p. 286, n. 194). Y según Elsa Tamez (1991): “no mencionamos la ciudadanía romana de Pablo, porque hoy día está en tela de juicio” (p. 59, n. 41). “Sin embargo, examinando de cerca la situación de su tiempo, y algunos aspectos de sus mismas cartas, resulta difícil asignarle la ciudadanía romana incluso, la ciudadanía de Tarso... Por el trasfondo socio-histórico, su procedencia judía y las cartas indiscutibles del apóstol” (Wolfgang Stegemann, 1987; TAMEZ, 1991, p. 59, n. 41).

En conclusión, la ciudadanía romana de Pablo, según Hechos, queda al menos debilitada. En todo caso, Pablo nunca la menciona en sus cartas y, si la tuvo, ¡de nada le sirvió! A este respecto, Crossan (2006) nos dice: “en cualquier caso, Pablo como tal nunca menciona esta última condición (ciudadanía romana) y, si sus apaleamientos a manos de los romanos son indicio de algo, hemos de pensar que nunca fue ciudadano romano” (p. 19).

## Pablo, ¿orador, letrado?

Pablo tiene un cuerpo **débil**. Él mismo lo confirma de alguna manera: “y me presenté ante vosotros **débil**, tímido y tembloroso” (1Cor 2,3) (subrayado nuestro) “Porque se dice que las cartas son severas y fuertes, mientras que la presencia del cuerpo es débil/ sin



fuerza<sup>19</sup> y la palabra despreciable” (2Cor 10,10). Este último aspecto: “la palabra despreciable” refuta la imagen del Pablo orador de Hechos.

Cabe señalar que en el versículo siguiente responde a esos cargos: “piense ese tal que lo que somos a distancia y de palabra por carta, lo seremos también de cerca y de obra” (2Cor 10,11). Si leemos con atención su respuesta, podemos darnos cuenta de que tácitamente acepta los cargos: la presencia del cuerpo es débil/sin fuerza y la palabra despreciable, pues no las refuta; simplemente las ignora, porque, esas debilidades para él no son trascendentes, ni impedimento para ser apóstol de Cristo, ni para la auténtica vida cristiana. Que lo realmente es importante es la coherencia entre la palabra escrita y su obrar. Que no es toda la comunidad que piensa que no hay coherencia entre lo que dice en sus cartas y su obrar. Sólo es una persona, específicamente un varón (ese tal<sup>20</sup>: 2Cor 10,11), cuyo nombre no menciona. De otro lado, a tenor de 2Cor 11,6, Pablo se considera *idiótes*, es decir “no diestro (en la elocuencia)” (KITTEL, FRIEDRICH, BROMILEY, 2002, p. 344), “inexperto en la oratoria” (BALZ y SCHNEIDER, Diccionario Exegético del Nuevo Testamento, 1996, p. 1948)<sup>21</sup>, lo que confirma que no es orador, pues no sabe hablar; esto nos hace dudar de su supuesta esmerada educación a los pies de Gamaliel (Hch 22,3)<sup>22</sup>. Sin embargo, su falta de elocuencia no tiene que ver con falta de conocimiento, porque él tiene un conocimiento que enseña el Espíritu, ese Espíritu que proviene de Dios, el que nos hace saber lo que Dios nos ha concedido (1Cor 1,17; 2,12-13).

Asimismo, su cuerpo débil no solamente se refiere al aspecto físico, sino también al aspecto social y político; en su caso es un cuerpo sin poder político y social, lo que le hace ser considerado un cuerpo tocable; en contraposición a los cuerpos “intocables” como el del emperador y de otros grandes señores de su época.

### Pablo, ¿escribía sus cartas?

A su falta de elocuencia debe añadirse que Pablo posiblemente no tenía la habilidad para escribir, por eso dice en Gal 6,11: “Mirad con cuán grandes letras les escribo de mi propia mano/puño”. Tengamos en cuenta que el papiro era caro y, por lo mismo, había que escribir en letra chiquita para que quepa más información (Vaage, 2009). Por eso, busca la ayuda de un copista/secretario, como en el caso de Rom 16,22: “Yo Tercio, que escribí la epístola, los saludo en el Señor...”.

La presencia del copista Tercio pone en evidencia que Pablo dicta sus cartas –las mismas que no serían dictadas de corrido– y que, en algunas ocasiones, pone algo de su puño y letra; sin embargo, la presencia de colaboradores al principio y final de la mayoría de ellas, nos permite deducir que la elaboración de las mismas podría ser comunitaria: los presentes algo deben haber dicho. Obviamente, el guía y responsable es Pablo.

<sup>19</sup> En griego ἀσθενής/*asthenés* significa “lo que se dice en general acerca de la debilidad del hombre basada en lo terreno y corporal de su existencia; se puede aplicar también a determinadas personas o grupos de personas. Así, por ejemplo, Pablo habla de su “aparición débil” (1Cor 2,3: con debilidad; 2Cor 10,10: su presencia física es débil) (BALZ y SCHNEIDER, Diccionario Exegético del Nuevo Testamento, 1996, pp. 511-512) (Subrayado nuestro). Para Alfred E. Tuggy (1996), *asthenés* se dice “En general de cualquiera debilidad” como en 1Cor 10,10 (p. 140).

<sup>20</sup> *Ese tal*, ὁ τοιοῦτος, es pronombre demostrativo, nominativo, singular, masculino (Análisis de texto, Logos 6).

<sup>21</sup> Cf. 1Cor 1,17; 2,1.4; 2Cor 4,3; 10,10; 13,3.

<sup>22</sup> Los Hechos de los Apóstoles refieren que Pablo creció en Jerusalén y que allí estudió a los pies del famoso Gamaliel I (Hch 22,3). La primera noticia no es digna de crédito y la segunda, por lo mismo, no merece mucha confianza (KÖSTER, 1988, p. 607).



## Sobre Pablo fariseo

“Hacer de Pablo un fariseo significa echar por tierra todos los datos históricos extraídos de Gálatas 1 y de sus cartas en general respecto al origen, educación y vida de Pablo dentro del judaísmo de la Diáspora” (PIÑERO, 2009, pág. 2). Este es un argumento fuerte para echar por tierra el supuesto fariseísmo de Pablo.

Estas son sólo algunas de las pistas que Leif nos compartió<sup>23</sup> para hacernos encontrar con un Pablo más cercano a la gente pobre, excluida y con gran fe en Jesús y en su mensaje, ya que siendo el apóstol una persona socialmente parecidos a ellos y ellas, más de uno y una pudo descubrir: “yo puedo ser como Pablo, porque, también Jesús vive en mí”.

¡Y la Vida... Vencerá!

## Bibliografía

- CONFERENCIA ECUATORIANA DE RELIGIOSOS. (1998). *Vivir y Anunciar la Palabra. Las primeras comunidades* (1ª ed., Vol. 3). (C. E. Religiosos, Ed.) Quito, Ecuador: Centro Bíblico Verbo Divino.
- ALMANI TUSSIE, E. (s.f.). *La enseñanza “rabínica” de Pablo*. Recuperado el 3 de Enero de 2013, de Oraj Haemeth: <http://www.orajhaemeth.org/p/la-ensenanza-rabinica-de-pablo-de-tarso.html>
- ARENS K., E. (1998). El destinatario del Evangelio de Lucas. (A. C. Telesca, Ed.) *Revista Bíblica* (60), 225 - 243.
- BALZ, H., & SCHNEIDER, G. (Edits.). (1996). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* (Vol. I). (C. Ruiz-Garrido, Trad.) Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- BALZ, H., & SCHNEIDER, G. (Edits.). (1998). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* (2ª ed., Vol. II). (C. Ruiz-Garrido, Trad.) Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- BIBLIA DE JERUSALÉN. (1975). *Biblia de Jerusalén*. (J. Á. UBIETA, Ed., & E. d. Jerusalén, Trad.) Bilbao, España: Desclée de Brouwer.
- BROWN, RAYMOND E. (1986). *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*. 2ª Edición. Bilbao, España. Desclée de Brouwer.
- BONILLA A., P. (2005). Hechos de Pablo y Tecla. (UBL, & E. Cook, Edits.) *Aportes Bíblicos* (2), 1-30.
- BROWN, R. E. (2002). *Introducción al Nuevo Testamento 1. Cuestiones preliminares, Evangelios y obras conexas* (Vol. I). (A. Piñero, Trad.) Madrid, España: Trotta.
- BROWN, R. E. (2002). *Introducción al Nuevo Testamento. 2 Cartas y otros escritos* (Vol. II). (A. Piñero, Trad.) Madrid, España: Trotta.
- CEVALLOS, J. C., & ZORZOLI, R. O. (2005). *Comentario Bíblico Mundo Hispánico, Hebreos, Santiago, 1 y 2 Pedro, Judas* (1ª ed., Vol. 23). (J. C. Cevallos, & R. O. Zorzoli, Edits.) El Paso, Texas, USA: Mundo Hispánico.
- CROSSAN, J. D. (2006). *En Busca de Pablo, el Imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una visión de las palabras y el mundo del apóstol Pablo*. (J. P. Abadía, Trad.) Estella (Navarra), España: Editorial Verbo Divino.
- DE WIT, H. (2002). *En la dispersión el texto es patria. Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*. (D. d. UBL, Ed.) San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana.
- DIETRICH, P. H. (1767). *El Cristianismo Desvelado*. (E. R. Pérez, Trad.) Nancy, Francia.
- DUNN, J. D. (2012). *Comenzando desde Jerusalén. El cristianismo en sus comienzos* (Vol. Tomo II/ volumen 1). (S. Fernández Martínez, Trad.) Villatuerta, Navarra, España: Editorial Verbo Divino.
- FEE, G. D. (2004). *Comentario de la epístola a los filipenses*. (A. Fernández Ortiz, D. González Bataller, Edits., D. González Bataller, & i. López Medel, Trads.) Barcelona, España: Editorial CLIE.

<sup>23</sup> Queda como reto seguir profundizando la búsqueda del Pablo histórico, que progresivamente vaya reemplazando al Pablo lucano.



- FITZMYER, J. A. (2002). *Los Hechos de los Apóstoles I. Traducción, introducción y comentario (1, 1-8, 40)* (Vol. I). (L. Iglesias, Trad.) Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- FITZMYER, J. A. (2003). *Los Hechos de los Apóstoles II. Comentario (9, 1-28, 31)* (Vol. II). Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- GNILKA, J. (1998). *Pablo de Tarso, Apóstol y testigo*. (V. A. Lopera, Trad.) Barcelona, España: Herder.
- HORN, S. H. (1978). *Diccionario Bíblico Adventista del Séptimo Día* (PRIMERA EDICIÓN EN ESPAÑOL ed.). (A. D. Orrego, Ed., & G. C. Rolando A. ITIN, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Asociación Casa Editora Sudamericana.
- KITTEL, G., FRIEDRICH, G. & BROMILEY, G. W. (2002). *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*. (A. Pimentel, Ed., & C. A. Vargas, Trad.) Grand Rapids, Usa: MI: Libros Desafío.
- KÖSTER, H. (1988). *Introducción al Nuevo Testamento. Historia, cultura y religión de la época helenística e historia y literatura del cristianismo primitivo*. (J. Lacarra, & A. Piñero, Trans.) Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- KÖSTER, HELMUT.(1988). *Introducción al Nuevo Testamento. Historia, cultura y religión de la época helenística e historia y literatura del cristianismo primitivo*. Salamanca, España. Ediciones Sígueme.
- MACHADO, A. (s.f.). *SlideShare*. Recuperado el 20 de agosto de 2013, de Restaurando las Raíces Hebreas da la Fe Cristiana: <http://www.slideshare.net/antso/la-ruptura-entre-el-judaismo-y-el-cristianismo>
- MESTERS, C., & LOPES, M. (2000). *Querido Teófilo. Encuentros bíblicos sobre el evangelio de Lucas*. (A. Rodríguez, Trad.) Villatuerta (Navarra), España: Grupo editorial Verbo Divino.
- MESTERS, C., & OROFINO, F. (2002). *Atos dos Apóstolos. Olhar no espelho das primeiras comunidades*. São Paulo, Brasil: Paulus.
- MURPHY-O'CONNOR, J. (2008). *Pablo, su historia*. (E. Valls Oyarzun, Trad.) Madrid, España: San Pablo.
- PIÑERO, A. (3 de Diciembre de 2009). *Blog de Antonio Piñero*. Recuperado el 9 de Diciembre de 2010, de ¿Fue Pablo fariseo? (¿Presentación "tendenciosa" del autor de los Hechos de los Apóstoles? VII) (109-48): <http://blogs.periodistadigital.com/antoniopinero.php/2009/12/03/>
- PIÑERO, ANTONIO. (2008). *Los cristianismos derrotados. ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos heréticos y heterodoxos?* Bogotá, Colombia. Círculo de Lectores.
- RICHARD, P. (2000). *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles*. Santander, España: Editorial Sal Terrae.
- TAMEZ, E. (1991). *Contra toda condena. La justificación de la fe desde los excluidos*. San José, Costa Rica: Editorial DEI.
- VAAGE, L. E. (2009). *Curso Intensivo Pablo Histórico*. En AETE (Ed.), *Pablo Histórico*. Lima.
- VAAGE, L. E. (2009/1). *Introducción metodológica a los escritos de Pablo*. *RIBLA* (62), 9-14.
- VIDAL, S. (2007). *Pablo, de Tarso a Roma*. Santander, España: Sal Terrae.
- VOLTAIRE. (1825). *Diccionario Filosófico de Voltaire* (Vol. VIII). (C. Lanuza, Trad.) Nueva York, USA: Imprenta de C. S. Van Winkle, 2 Thames-St.

Lucio Rubén Blanco Arellano  
 Animador bíblico popular-LEPABIFE  
 Calle Carlos Pareja Paz Soldán 130  
 Lima 32-Perú



## Diálogo Interreligioso, Hegemonías y Sincretismo: *Hechos en la Encrucijada de las Culturas*

### Resumen

Este artículo enfoca los aspectos de interculturalidad y transculturalidad que están en el trasfondo del Concilio de Jerusalén. Pablo y Bernabé son figuras centrales en este episodio como representantes de la Iglesia de la Antioquía. Por eso estudiamos los antecedentes del intercambio cultural que marca la misión de ellos, especialmente el caso de Listra. Luego se analizan los discursos y la carta del encuentro relatado en el cap. 15 como expresión de coincidencias y tensiones que produce la fe mesiánica como lugar transcultural.

**Palabras claves:** Mirada transcultural, Encrucijadas culturales, La complejidad de las relaciones culturales, Mesías, sincretismo cultural, Encuentro con gentiles, Diáspora, Encuentro entre los judíos y gentiles, Encrucijada de culturas.

### Abstract

This article focuses on the aspects of interculturalism and transculturalism which are in the background of the Council of Jerusalem. Paul and Barnabas, are central figures in this episode as representatives of the Church of Antioch. We study the history of cultural exchange that marks their mission, especially the case of Lystra. The speeches and the letter of the meeting reported in chapter 15 are analysed as an expression of coincidences and tensions produced by the Messianic faith as a transcultural locus.

**Keywords:** Transcultural approach, Cultural crossroads, Complexity of cultural relations, Messiah, Cultural syncretism, Encounter with gentiles, Diaspora, Encounter between Jews and Gentiles, Crossroads of cultures.

### Hechos: agenda transcultural

El libro de los Hechos de los Apóstoles, junto con el Evangelio de Lucas, son probablemente los únicos textos de nuestras Escrituras canónicas que no fueron escritos por alguien proveniente del pueblo de Israel. En ese dato ya reside un factor que nos alienta a mirarlo desde una mirada transcultural. No es casualidad, entonces, que un componente fundamental del libro, algunos dirían que su última intención, está destinada a mostrar cómo el Evangelio surgido en el ámbito hebreo pasó a ser un mensaje que supere los límites étnicos y se haya difundido entre los pueblos gentiles. Sería por cierto un desconocimiento decir que fue la única expresión de ese tipo. En general las religiones místicas y algunas otras expresiones religiosas encontraban gentes de diversos pueblos entre sus seguidores. La misma religión imperial romana pretendía incluir a todo el mundo, pero con un signo de subordinación al poder cesareo. La diferencia es que el naciente cristianismo hace de su universalidad un tema propio y distintivo, justamente por provenir de una religiosidad eminentemente étnica, como lo era el judaísmo el Segundo Templo<sup>1</sup>. Así,

<sup>1</sup> Es necesario distinguir el judaísmo del Segundo templo, en el modelo impuesto por Nehemías tras el retorno, de lo que es la tradición total israelita. Las ideas de pureza, el lugar de ciertos rituales cúltricos, la exclusión de los sospechados de mixogenia y los matrimonios con "goim" son prohibidos en ese tiempo. Una lectura atenta de otros textos permitirá ver que en otros tiem-





claramente se plantea la necesidad de saltar la frontera cultural. Será Pablo quien, por su experiencia misionera, más decididamente tome ese tema y lo conceptualice, quien lo asume explícitamente y lo pone en el centro de su mensaje. Será por ello que Pablo toma el rol central en la segunda parte de Hechos, y hace que ese mensaje quede finalmente afirmado como el núcleo de la fe mesiánica.

Es ya una afirmación repetida que el Pablo que conocemos a través del libro de Hechos no es igual al Pablo que leemos en sus cartas, ni tampoco el que surge de las cartas "deutero-paulinas" (considerando además que puede haber distintos "Pablos deutero paulinos": no es el mismo el de 1Timoteo que el de Efesios). Eso sin contar con las posteriores lecturas de Pablo, hecho que fue objeto de tempranas controversias (2Pe 3,15-17). Gnósticos y ortodoxos, apocalípticos e institucionalistas, prorromanos y liberacionistas, cada uno a su tiempo y forma, hemos leído los escritos del apóstol en la encrucijada de las culturas, con los sesgos propios de comprensiones de los distintos contextos y situaciones, de las herencias que nos afectan. No es el propósito de este artículo el dilucidar las herencias, concurrencias y diferencias entre los (al menos) "tres Pablos" que encontramos en los distintos textos del Nuevo Testamento y menos aún sus posteriores intérpretes. Nos limitaremos a ubicar algunos puntos centrales del Pablo "lucano" que nos permitan aproximarnos a la perícopa que tenemos en estudio (Hch 15) y poder darle pertinencia hermenéutica en un tiempo que reconoce las encrucijadas culturales, similares a las que vivió el propio apóstol. La diferencia es que éste no las pudo identificar con todas las salvaguardias y herramientas antropológicas que nosotros hoy reconocemos.

Pero, sabiéndolo o no, percibiéndolo en sus prácticas aunque no lo expusiera teóricamente, es Pablo el personaje del Nuevo Testamento que más debe bregar con la complejidad de las relaciones culturales, el profeta de la transculturalidad, bien que con sus limitaciones. Fue Pablo quien propuso saltar la línea divisoria de razas y pueblos, y por ende de trasfondos religiosos/culturales. No en vano un filósofo declaradamente ateo, como es Alain Badiou, reconoce en Pablo el fundador del universalismo<sup>2</sup>. Pero Pablo, a su vez, percibe que ese universalismo no borra automáticamente las diferencias culturales, y así reconoce que debe adaptarse "a los que están bajo la ley como si yo estuviera bajo la ley y a los que están sin ley [...] como si yo estuviera sin ley" (1Cor 9,20-21).

En ese sentido interpreta la fe en un Mesías que excede su dimensión y propósito israelita para presentar no sólo un Dios universal sino también un Mesías universal. Pablo, de una manera u otra, se movió siempre en esa frontera cultural, a la que transgredía permanentemente a partir de considerarse el "enviado a las naciones", el apóstol de los gentiles. Fue portador de un Evangelio que supera fronteras, y a la vez, pese a sus intentos, un mensajero de su propia cultura israelita/diaspórica (un judío formado en territorio gentil). Pablo desafió explícitamente su propia formación cultural (Flp 3,3-8), pero recurre a su tradición hebrea reiteradamente, aunque a veces ni él mismo esté prevenido de en qué medida usa categorías propias de su mundo religioso de origen, y se apoya y fundamenta en ellas aún para separarse parcialmente de esa herencia.

En eso, el Pablo de las epístolas y el lucano coinciden, aun cuando resuelvan esos dilemas de manera distinta. Curiosamente, el Pablo lucano aparece en un sentido más ligado a su pertenencia judía que el de las epístolas, al menos en su práctica evangelizadora,

pos y tradiciones se dio una apertura mayor; ver, por ejemplo, el libro de Rut. El propio Moisés se casa con una madianita. Más adelante se señala que toma "mujer cusita", lo que provoca el celo de Aarón y Myriam, pero el mismo YHVH es quien lo defiende (Núm 12). Los conflictos teológicos y culturales entre las distintas corrientes de la religión hebrea han quedado inscriptos en sus textos, y reaparecen en los conflictos culturales.

<sup>2</sup> Badiou, Alain: *San Pablo: la fundación del universalismo*. Madrid: Anthropos, 1999.





y es, a la vez, el que engendra mayor conflicto con su propia tradición. Es en Hechos que Pablo reiteradamente intenta iniciar su misión en las distintas ciudades a partir de las sinagogas o en las comunidades judías, suscitando conflicto, experimentando su rechazo y persecución. De allí, entonces, pasa al ámbito gentil. ¿Será esta una estrategia de la teología lucana para justificar, en Pablo como prototipo, la ruptura del naciente cristianismo con su antecesor judaico? Lo cristiano, en este caso, se formaría como una nueva configuración socio-religiosa, ya separada de su matriz judaica (y en oposición a ella), ya alcanzada por un sincretismo cultural (aunque Lucas no usara esos términos) y buscando su lugar político en el espacio del Imperio. Es decir, escrito sobre el final del primer siglo, el libro de Hechos es el testigo del nacimiento del cristianismo como algo que se ha separado del judaísmo, pero que no puede ser totalmente gentil, un *tertius genus* (que ya estaba en germen en Pablo<sup>3</sup>). La interpretación que hagamos de Hechos 15 estará necesariamente considerada como confirmación o negación de esta hipótesis.

Las cartas propiamente paulinas no reflejan esto necesariamente, sino que aparece en ellas (bien que entre líneas) su conflicto ideológico-teológico con la política y autoridades imperiales. Sus conflictos son fundamentalmente con el judaísmo intra-cristiano, con el fariseísmo que se introduce en las comunidades, con un legalismo representado en la figura de Santiago, especialmente en Gálatas. En Romanos aparece su diferenciación clara del judaísmo como totalidad, tanto en el capítulo 2 como en el extenso excursus de 9-11. Pero en Corintios, tanto en la Primera como en el conglomerado de la Segunda, sus conflictos son con la persistencia de las prácticas judaicas tanto como gentiles (helénicas, romanas) dentro de comunidades que deberían representar “una nueva creación” (2Cor 5,17). Lo mismo ocurre en otras epístolas, claramente en la misma Romanos, especialmente el cap. 14.

Por las razones que enunciamos y que merecerían ser tratadas con mayor detalle (cosa que no podemos abordar en este artículo), Lucas parece privilegiar el conflicto de Pablo con el judaísmo, y atribuir a éste sus desgracias y persecución, aunque en su relato no puede ocultar el componente político, en el que intervienen los magistrados romanos, generalmente imponiendo al apóstol: cárcel, castigo o expulsión, cuando no la amenaza misma de la muerte. El Pablo lucano incluso llega a identificarse como ciudadano romano, cosa que no aparece en las cartas, y que por el contrario hay datos en las mismas que parecieran desmentir esa posibilidad. Estos elementos deben tenerse en cuenta al analizar el relato de lo ocurrido en Listra, que nos servirá de referencia para comprender también lo ocurrido en el encuentro de Jerusalén.

Lucas es, como veremos, quien realmente propone que la fe “cristiana” (él introduce esta palabra, que jamás ocurre en las cartas del Apóstol<sup>4</sup>) es un credo nuevo, diferenciado del judaísmo, incluso del judaísmo mesiánico. Otro elemento sustancial en la diferencia entre el Pablo de Lucas y el de las epístolas está en el énfasis en la Cruz, en el mesías crucificado. Para el Pablo “original”, el autor de las cartas, ese es el elemento determinante, el

<sup>3</sup> Esta es la visión desarrollada por G. Agamben: *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos* (Trotta, 2006) cuando señala que para Pablo los seguidores de Jesús se vuelven “no-judíos/no gentiles” (pp. 54-63).

<sup>4</sup> En el Nuevo Testamento la expresión *cristianos* solamente aparece en Hechos (2 veces, en 11,26 y 26,8) y en 1Pedro 4,16 (referencia tardía que parece indicar la prohibición del cristianismo por parte del Imperio). A pesar de que Lucas atribuye el origen de la palabra “cristiano” a la comunidad de Antioquia y la relación íntima de Pablo con esta comunidad, Pablo nunca parece aceptar este término para designar su fe. Pablo, en ese sentido, sigue siendo un israelita que antepone una escatología mesiánica a la dimensión legal de la tradición hebrea. Será la teología lucana la que hace el esfuerzo por marcar la diferencia. Sin embargo, por su propia orientación, sin dar él personalmente ese paso, Pablo, en la práctica, lo posibilita y fundamenta. Cuando deja atrás esa herencia y “la tiene por basura” (Flp 3,8) de alguna manera introduce un quiebre cuyas consecuencias sacaré, bien que interesadamente, Lucas. Como veremos, el encuentro de Jerusalén es donde este salto se documenta más claramente.





centro mismo de su discurso (1Cor 1,23; Gál 3,1, Flp 2,8. et als), el lugar de identificación del creyente (Rom 6,6). En cambio, para el libro de Hechos, la imagen del crucificado no toma un lugar destacado. Sólo en los primeros capítulos (2-4), y siempre en boca de Pedro, aparece la referencia a la cruz, y en los 3 casos (2,23; 2,36 y 4,10) indicando que fueron las autoridades judías las responsables. Es notable que los discursos de Pablo en Hechos no mencionan la cruz. Esta diferencia no es menor como dato teológico.

### El antecedente de la evangelización paulina

Para poder comprender el papel que el llamado Encuentro o Concilio de Jerusalén tiene en el libro de los Hechos, es conveniente ver primero el papel que juega la experiencia evangelizadora de Pablo y el papel que su formación judaica tiene en ella. También las reacciones gentiles frente a su mensaje. Porque si bien el episodio tiene un peso propio, desde un punto de vista narrativo se encuentra en el nudo mismo del segundo tratado lucano, en la trasfencia del papel protagónico de Pedro hacia Pablo.

La culminación del ministerio de Pedro es, justamente, un encuentro con gentiles, Cornelio y su casa, aunque en tierra israelita (Hch 10). El relato de ese episodio por parte de Pedro al resto de la comunidad (Hch 11,1-18) va a ser una llave para comprender luego su postura en la reunión de Hechos 15. Luego, siguiendo el esquema narrativo lucano, se introduce la significación de la evangelización en tierra gentil, al plantearse la diáspora de los primeros creyentes y su llegada a tierras sirio-antioqueñas. El clima de tensión en Jerusalén se manifiesta a través de la ejecución de Santiago (el "menor"). En ese mismo capítulo 12 Pedro será encarcelado, generándose así el clima narrativo de hostilidad y violencia en el conflicto con el judaísmo dominante que se respira, a su pesar, en el relato lucano. El episodio es escabroso, ya que Herodes, defraudado por el escape del discípulo de Jesús, ordenará la ejecución de los guardias.

De allí se pasa al primer viaje misionero de Bernabé y Pablo, a partir de Antioquia (Hch 13-14). El desplazamiento del centro de emisión del mensaje no es un dato menor. El Espíritu que inspiraba a la comunidad jerosolimitana ahora dirige su mensaje a este nuevo centro misionero de la iglesia (Hch 13,2), formada claramente por otro judaísmo, el de la diáspora, el judaísmo helenizado, que ha comenzado a difundir el mensaje entre gentiles (Hch 11,19-21). Ese periplo pone en evidencia la vocación evangelizadora del cristianismo de la gentilidad. Comienza a cumplirse el proyecto de expansión y traslado del testimonio de Jesús, programa que inspira el Espíritu y que constituye el proyecto narrativo del libro (Hch 1,8).

Me he detenido en repasar sucintamente estos episodios conocidos porque leo, junto con otros autores, que Hechos tiene elementos de una "historia novelada". Por lo tanto, la secuencia narrativa en la que se van insertando los distintos elementos, cómo se van sumando, los climas que se generan por la acumulación de elementos diversos que se van agregando, hacen a la dinámica comunicativa del relato<sup>5</sup>. Por cierto, no podemos detenernos en todo el desarrollo de los encuentros de la misión. Pero, por su significación para poder dilucidar el tema de la relación evangelio-cultura en el libro de Hechos, voy a estudiar brevemente un episodio, el de Listra, que puede resultar ilustrativo. Si bien por regla general se hace referencia, en temas de interculturalidad, al discurso de Pablo en Atenas, para mantener la secuencia narrativa más vale atenerse a lo ocurrido como antecedente al

<sup>5</sup> Es la tesis de Robert Tannehill: *The narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. Vol. 2: The Acts of the Apostles*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.





“Concilio”, y no a lo que ocurre posteriormente. Por eso incursionaré en los episodios del capítulo 14 como antecedente inmediato del debate en Jerusalén, que marca el fin del ciclo petrino y traslada el peso de la trama sobre los hombros de Pablo. Ese paso consagra la salida del cristianismo de su cuna judaica, y terminará marcando la ruptura del Evangelio de Pablo con el judaísmo del Templo y de los fariseos, que constituye la trama final del libro.

### La situación en Licaonia

Veamos, pues, el desarrollo de la misión en Asia Menor. Esta se opera en un lugar geográfico conocido del Pablo lucano, ya que estamos en la cercanía de Tarso<sup>6</sup>. El capítulo 14 pone a Pablo en Iconio, donde, al igual que en ocasiones anteriores, comienza su predicación en la sinagoga. El relato parece aquí simplemente repetir un esquema consagrado que veremos reproducirse, con pequeñas variantes, a lo largo de todo el libro. Este esquema puede resumirse en los siguientes pasos:

- Pablo llega a la ciudad y predica en la sinagoga.
- Algunos judíos y prosélitos (especialmente mujeres) aceptan su mensaje.
- Esto provoca celos y envidia de otros judíos.
- Estos apelan a las autoridades y arman un complot contra Pablo.
- Las autoridades intervienen, se generan episodios de violencia.
- Pablo es expulsado (o debe huir) de la ciudad<sup>7</sup>.

La presencia de Pablo en Iconio cumple rápidamente y sin mayores detalles con este esquema, terminando con la abrupta salida del grupo misionero. De allí se trasladan a Lистра. El relato es más detenido y circunstanciado allí, y es interesante estudiarlo pues se aparta de esa fórmula, por lo que la historia se vuelve más interesante, toma un tono más vivaz y nos muestra un breve discurso de Pablo que no sigue los lugares comunes de otros y juega con referencias culturales propias. Recordémoslo sucintamente: Bernabé y Pablo llegan a la localidad, y predicán en un lugar público. Un cojo es sanado en esa oportunidad. El pueblo se admira y cree que los misioneros son dioses (Zeus y Hermes) que han bajado en forma humana, y se disponen a rendirles culto mediante sacrificios y guirnaldas de flores. Los apóstoles se escandalizan e interrumpen el sacrificio, mediante el anuncio del “único Dios Creador”. Así, la multitud se detiene, pero a la llegada de unos instigadores judíos reacciona negativamente y apedrea a Pablo, que es sacado de la ciudad, dándolo por muerto. Éste se recupera y los apóstoles continúan su ministerio.

La zona a la que hace referencia nuestro pasaje (Hch 14,8-23) era conocida como Licaonia (de *lukos*, lobo; tierra de lobos). Era una zona predominantemente desértica, ubicada entre las regiones de Galacia y Capadocia. La lengua de la región, a la que se hace mención en el relato bíblico y que es testigo de la supervivencia de elementos culturales anteriores, era el licaonio, del cual no se tienen registros, pero que los lingüistas estiman debía ser alguna forma dialectal helénica con influencia sirias.

La ciudad de Lистра probablemente estaba habitada por varios estratos poblacionales, sobre una base local de cultura creto-micénica, a la que se habían agregado migracio-

<sup>6</sup> Nuevamente el dato de que Pablo es nacido y ciudadano de Tarso es exclusivo de Hechos, y no se desprende de las epístolas del Apóstol.

<sup>7</sup> Para un desarrollo y discusión más cuidadosa de este esquema véase mi *No como otros, que no tienen esperanza*, Tesis doctoral, I.U. ISEDET, (fotoduplicada) 2007, cap. 15. (Hay una versión impresa en inglés: *The Practice of Hope*, Fortress Press, 2012).





nes de otros grupos helénicos y sirios. Finalmente romanos latino, parlantes se habrían agregado, ya que la ciudad devino en una importante colonia romana en tiempos de Augusto, cuando recibió el nombre de Julia Félix Gemina Lystra, en el año 26 a.C. La importante "Via Sebaste" comunicaba la ciudad con los caminos centrales del Imperio<sup>8</sup>.

Debe considerarse la importancia de "las conquistas de Alejandro Magno, quien difundió la cultura del continente, predominantemente griega, por todas las tierras conquistadas, reformando las tradiciones creto-micénicas ya existentes en esos lugares, a su vez combinadas con culturas locales"<sup>9</sup>. Esta influencia se hace sentir predominantemente en los sectores sociales altos, afines a los nuevos conquistadores, mientras los estratos sociales campesinos y pobres mantienen más fuertemente las tradiciones ancestrales, bien que mimetizadas en formas sincréticas. "Es, entonces, una religión muy diversificada en sus creencias como consecuencia de las numerosas conquistas y por la confluencia de prácticas religiosas"<sup>10</sup>. "Las figuras divinas identificadas en sus comienzos con figuras femeninas (tanto seres humanos como animales) relacionadas a la fertilidad y asociadas a las fuerzas regenerativas de la naturaleza se fueron cambiando por parejas (mujer y varón) y posteriormente la figura masculina cobra importancia en la pareja influenciados por cultos orientales"<sup>11</sup>.

"Las divinidades griegas, muy sincréticas, están ligadas a funciones que pueden acumular o distribuirse entre sí. Algunas (Gea, Zeus, Poseidón, Hades, Afrodita) rigen las grandes fuerzas telúricas; otras (Deméter, Dionisio, Artemis) rigen los ciclos biológicos; otras, en fin (Zeus, Atenea, Apolo, Ares, Hera, Hestia, Hefesto, Hermes), los principios y las instituciones que garantizan en el orden político y social de las ciudades"<sup>12</sup>.

En la región bajo estudio, el culto a Zeus (Dio, en el genitivo) y su divino hijo Hermes (tomados en conjunto como una expresión unificada de filiación divina) había adquirido particular importancia. Vale la pena detenerse en el relato mítico de Filemón y Baucis, marido y esposa, visitados justamente por Zeus y Hermes, para ver el trasfondo de la cultura religiosa con el que se encuentran Bernabé y Pablo.

"Vivían en las montañas de Frigia dos ancianos, Filemón y Baucis [se pronuncia Bauquis], que se habían casado muy jóvenes. Su hogar era una humilde cabaña baja hecha de palos y techo de cañas. Vivían con mucha sencillez; eran pobres, pero no dejaban que su pobreza les amargara la vida.

En cierta ocasión Zeus tomó aspecto humano y, acompañado de su hijo Hermes, fueron recorriendo la región pidiendo lugar y descanso; pero las gentes del lugar les trancaron las puertas. Filemón y Baucis, en cambio, los recibieron en su choza y les ofrecieron lo mejor que tenían. Baucis aviva el fuego y Filemón recoge verdura fresca de su huerta. Baucis la cocina con un tasajo de cerdo que tenían en la casa. Mientras tanto los dioses se echan a descansar sobre el lecho que los ancianos les ofrecen. La anciana prepara un banquete a partir de los humildes alimentos que tiene a disposición. Pero, una vez a la mesa, a medida que iban comiendo el alimento y tomando el vino, los ancianos observan que ni la olla ni la jarra se vacían, y se dan cuenta que están delante de seres divinos. Duplican entonces sus esfuerzos y ofrecen sacrifi-

<sup>8</sup> Para la descripción de la situación demográfica, cultural y religiosa en la zona de Listra aprovechamos el trabajo que hiciera María Laura Tolú en su tesis de Licenciatura: *El Mono y el Pez. Propuesta de lectura intercultural sobre tres discursos de Pablo en el libro de Los Hechos de los Apóstoles*. Instituto Universitario ISEDET, Buenos Aires, Año 2009.

<sup>9</sup> Tolú, p. 46.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 47, usando como fuentes: José García López, "Visión moderna: las dos fuentes de la religión griega", en *La religión griega*, Istmo, Madrid, 1975, p. 21ss; y Bernard C. Dietrich, "Religión, culto y sacralidad en la civilización creto-micénica", En Julien Ries (Coordinador), *Tratado de Antropología de lo sagrado*, Tomo III, Trotta, Madrid, 1995, pp. 63-86.

<sup>12</sup> Paul Poupard (ed.), *Diccionario de las Religiones, Religiones de la Antigua Grecia*, Herder, 2003, p. 701.





car un ganso para completar la comida. Zeus les dice que no es necesario, que su bondad ya está probada y que siendo ellos, efectivamente, dioses, castigarán a los inhospitalarios habitantes que no les dieron lugar mediante una inundación (que será el origen del lago que hay en la región). Los ancianos son puestos a salvo subiendo a un monte. La cabaña de Filemón y Baucis no se inunda sino que se convierte en un hermoso templo de columnas y techumbre doradas, con pisos y paredes de mármol.

Zeus además les concede a la pareja realizar sus deseos. Ellos dijeron que anhelaban el sacerdocio de los dioses, sirviendo en ese templo. También le pidieron a Zeus que ambos querían morir al mismo tiempo y juntos, así ninguno tenía que enterrar al otro.

Zeus cumplió con su pedido. Ambos vivieron muchos años, y cuando les llegó la hora de la muerte ésta los sorprende en las escalinatas del templo, y se despiden mutuamente a medida que se fueron transformados en dos árboles, un tilo y una encina<sup>13</sup>.

Los habitantes de la región (Ovidio ubica el mito en Frigia) seguramente conocían este relato, y no es desatinado pensar que son movidos a actuar como lo hacen por temor a sufrir el castigo de los que no reconocen a los dioses en forma humana.

Las celebraciones a las deidades, a nivel popular, generalmente incluían oraciones (plegarias) y ofrendas. “La plegaria es un elemento importante, semejante a himnos en los que a veces se danza y sirve de preparación para presentar las ofrendas. Esta es una práctica común conformada por flores generalmente que en ocasiones se hacía para deshacerse de algo considerado malo. A cada deidad se le dedicaban ofrendas específicas. También hay sacrificios, generalmente toros, como elemento fundamental, a cargo del sacerdote quien sacrificaba al animal para comunicarse con la divinidad o vinculado a ritos de iniciación. Finalmente la celebración termina con un banquete<sup>14</sup>. Los sacerdocios, siguiendo la práctica romana, se adquirían en pública subasta, a cambio de donaciones, construcción de altares, o algún otro servicio a la ciudad. Normalmente eran ejercidos por los propios magistrados locales, y formaban parte de su búsqueda de prestigio. En las aldeas y ciudades menores solían ser funcionarios inferiores quienes cumplían simultáneamente las funciones de magistrado y sacerdote.

## Poder y mensaje: asombros y desacuerdos

Entremos ahora, con estos antecedentes, en el desarrollo del relato. El episodio comienza a partir de la salida de Bernabé y Pablo de Iconio, pero en Listra se apartan del esquema ya que no hay mención de una sinagoga o comunidad judía en la misma. La predicación de Pablo se da en un lugar público (probablemente el Ágora) ya que está a la vista de toda la población. La curación de un hombre cojo de nacimiento muestra evidentes paralelos a la curación del parálítico en la Puerta de la Hermosa, por parte de Pedro, en Hch 3,1-10. Ante ese hecho, los habitantes creen estar frente a dioses (recordar el mito antes mencionado) y deciden honrarlos con los ritos correspondientes, identificándolos con las deidades griegas (aunque, como señalamos, probablemente con fuertes elementos sincréticos de otros cultos vernáculos).

El sacerdote del lugar organiza todo para recibir a los dioses de acuerdo a sus costumbres. Bernabé y Pablo se horrorizan ante la situación y reaccionan con gestos que

<sup>13</sup> Traducción propia y resumen simplificado de Ovidio: *Las metamorfosis*, VIII, 611-724. Hemos respetado el presente histórico propio del relato. La versión completa puede verse en:

[http://es.wikisource.org/wiki/Ovidio\\_Metamorfosis\\_VIII#Filemon\\_y\\_Baucis](http://es.wikisource.org/wiki/Ovidio_Metamorfosis_VIII#Filemon_y_Baucis)

<sup>14</sup> Tolú, p. 48





demuestran su origen judaico: rasgarse las ropas. El escueto argumento que el relato pone en boca de Pablo es, también, un discurso netamente judaico, monoteísta, y no contiene ningún elemento distintivo de su impronta mesiánica.

Su reacción es propia de un fariseo frente a lo que estima una actitud idolátrica. Los dioses locales (paganos, del latín *pagus*: lugar, comarca) son llamados “vanidades”, cosas vacías. En su lugar se presenta al único creador, que es, a la vez, protector y guardián de todos los pueblos. No es un dios que necesite sacrificios, sino que acompaña a los distintos pueblos de diferentes maneras, permitiéndoles andar en libertad, y creando lo que los rodea (v. 15-17) cuidándolos, bendiciéndolos. Pero diciendo estas palabras con dificultad evitaron que el pueblo les hiciera sacrificios. El discurso gira en torno al impedimento de la realización del sacrificio. Las palabras de Pablo hacen mención a la universalidad de la presencia de Dios en la historia de los pueblos. La compañía de Dios en el caminar de los pueblos y naciones significa que Dios protege a sus obras de amor.

A diferencia del discurso en la sinagoga, Pablo no nombra a Jesús, sino que solamente proclama este Dios único que no necesita sacrificios, pero que no sólo provee los bienes materiales, sino incluso “alegría del corazón”. Este reconocimiento implica una búsqueda del significado de Dios para la vida de los pueblos. Así como también conduce a la transformación de sus actos e ideas. Es algo nuevo, que propone otra forma de vida. No nos pide sacrificios, pero nos reclama una vida de amor y entrega. Es un Dios con fuerza curadora, restauradora de la plenitud.

Los espectadores aceptan el milagro y tras las palabras de Pablo, los oyentes desisten con dudas de realizar el sacrificio. Sin embargo, para prolongar la confusión llegaron los judíos de las sinagogas vecinas donde habían estado los predicadores y dialogaron con el pueblo de Listra tratando de convencerlos de golpear a Pablo y Bernabé. Después de escuchar a los judíos, los oyentes cambiaron su actitud hacia ellos.

Los predicadores en su discurso critican aspectos fundamentales de la religión griega rural al impedir el sacrificio y enfrentar la autoridad sacerdotal. Esta manipulación o persuasión de parte de los judíos de los pueblos vecinos podría vincularse a que los judíos ponen de manifiesto esta crítica logrando la reacción negativa del pueblo, ya que también representa una crítica a su propia tradición sacrificial. Con la llegada de los judíos, los lugareños son manipulados para que traten violentamente a los predicadores. Después del maltrato recibido, Pablo y Bernabé son acompañados por los discípulos quienes muestran una actitud solidaridad y de aliento. Lo que no aclara el texto es quiénes serían estos discípulos. ¿Convertidos en la misma Listra? ¿Otros seguidores de pueblos vecinos, que habrían venido para escuchar a Pablo?

El discurso es diferente al pronunciado en la sinagoga, así como también su auditorio. Entre judíos, Pablo hace uso de la retórica semítica, respetando una elaborada estructura y organización discursiva, y expresa así sus ideas a una audiencia preparada para escucharlo. En Listra el discurso es circunstancial, responde a un momento de exasperación, en la necesidad surgida de aclarar la confusión, frente a un auditorio popular, y expresa la tradición monoteísta judaica. Acepta el valor de la religiosidad desplegada pero busca cambiarle su sentido último, su espacio crítico.

El grupo de creyentes de la zona permanece orando por aquellos que han sido golpeados, reconocen el sufrimiento por el que atraviesan los seguidores de Jesús y aceptan a los nuevos convertidos en los pueblos vecinos, que continuarán con la proclamación del mensaje de amor esperando una nueva visita de los predicadores (Hch 16,1-2).





Tras esta experiencia vuelven a Siria. El resultado y conjunto de experiencias de este viaje misionero es el antecedente narrativo del encuentro de Jerusalén. Pablo y Bernabé llegan con la experiencia de “cómo [Dios] había abierto la puerta de la fe a los gentiles”. La pregunta es cuán abierta estaba, sea desde la Iglesia o desde la propia convicción de Pablo. A qué se abría la puerta, y qué quedaría todavía afuera.

## Resolución en Jerusalén

El episodio que desencadena el encuentro de los diversos grupos apostólicos se origina en tierra gentil, en la misma Antioquia de Siria. Allí llegan desde Jerusalén algunos que cuestionan la posibilidad de un cristianismo que no esté ligado a la tradición y reglas del judaísmo del segundo Templo (en especial, la circuncisión). En realidad, lo que se produce, de alguna manera, es la intromisión de una visión doctrinal, atada a una cierta tendencia de la cultura judía en aquel tiempo, la farisea (por supuesto, existían otras). Ahora, en un espacio acostumbrado a la convivencia entre diversos sectores (la tradición siria, la presencia helénica, el judaísmo diaspórico, diversas corrientes migratorias, y ahora estos nuevos “mesiánicos” que reciben allí el nombre de cristianos), aparecen estas gentes que suelen habitar un espacio cultural muchos más homogéneo, como era Judea. El mismo judaísmo galileo de Jesús y de los primeros discípulos debió haber sufrido una cierta crisis cuando se incorporaron “creyentes de los fariseos”, con quienes el propio Jesús se había diferenciado claramente. El Evangelio de Mateo, que refleja la situación galilea más que los otros, con sus reiterados ataques a los fariseos, muestra en cierta medida esta situación, vivida desde las mismas comunidades cristianas de Galilea (probable tradición que nutre el Evangelio de Mateo, o al menos la llamada fuente de los logia – “Q”). Es evidente, desde este relato, que estos nuevos “fariseos mesiánicos” que son los cristianos de Jerusalén no dejan totalmente atrás su visión de la ley, como sí lo hizo (o al menos lo explica) el fariseo Pablo (Flp 3,5-8).

Esto genera un conflicto “no menor” (según el eufemismo lucano; Pablo en Gálatas 2 lo cuenta señalando que el conflicto tuvo un tono bastante agresivo<sup>15</sup>). Es por iniciativa de la propia comunidad antioqueña que se dispone la marcha de los dos apóstoles que vivieron la anterior misión. Otros los acompañan para el encuentro con los dirigentes de la comunidad jerosolimitana. El nuevo grupo se encamina a Jerusalén y expresamente se hace notar su paso por Fenicia y Samaria (con lo cual nuevamente estarían quebrando reglas de pureza). Sus relatos de conversión de gentiles provocan alegría en las comunidades que se han formado en esos lugares. De esa manera el relato predisponde un clima que condiciona su continuidad: ya se definieron quienes son “los buenos” que alegran a los hermanos, y quienes los que establecen reglas y dificultades, arrastrando a la nueva fe al seno de las tradiciones fariseas (Hch 15,5). Recordemos que Hechos supone el relato del Evangelio de Lucas, donde (si bien que en menor medida que en Mt) ya se ha dado abundante información sobre los conflictos de Jesús con la secta de los fariseos.

La llegada de los enviados de Antioquia congrega a la comunidad de Judea. Allí se produce un nuevo encuentro de dos actitudes culturales distintas, pero ahora el escenario es el ámbito del judaísmo jerosolimitano. Allí se reproduce, entonces, la ardua discusión. Pedro, en su última intervención en este tratado, aparece como el apaciguador que debe

<sup>15</sup> Es de notar que en la narrativa de Pablo en Gálatas los episodios de enfrentamiento parecen ocurrir después del encuentro en Jerusalén. El contraste entre los dos relatos es significativo, y el papel jugado por Bernabé, Pedro y especialmente Santiago difiere significativamente del modo en que lo cuenta Hechos, donde aparece una lectura bastante más suavizada del conflicto.





encauzar el debate (Hch 15,7-11). El breve discurso destaca el hecho de que la señal de aprobación divina pasa por la efusión del Espíritu (v. 8). Luego aparecen dos expresiones que ciertamente parecen más propias de Pablo que de Pedro, al menos por lo que conocemos de otros momentos y de las propias cartas paulinas. Una, que los propios judíos no han podido cumplir con la ley (v. 10, argumento que Pablo usa en Rom 2), y dos, que no es el cumplimiento legal y ritual, sino la gracia divina, la que obra la salvación, y que esta es ofrecida, por lo tanto, a todos los pueblos (v. 11, Rom 5). Así, se pone en el último discurso de Pedro expresiones propias de la teología paulina. El relato lucano no solo ha pasado el protagonismo misionero de Pedro a Pablo, sino que hace del mismo Pedro un expositor de la impronta paulina que dirigirá la misión en lo que queda del libro.

La intervención de Bernabé y Pablo (nótese que el orden en que se mencionan, que no puede ser casual, pone a Bernabé en primer lugar) tiene, según el relato, un carácter narrativo más que una argumentación lógica, conceptual. Curiosamente se produce un cruce cultural, si lo vemos desde ese punto de vista: mientras Pedro, el representante de la evangelización a los judíos, vocea el argumento paulino, Bernabé y Pablo plantean su posición según la tradición semítica, exponiendo hechos más que siguiendo la lógica conceptual. Puede suponerse que ello incluiría la reciente experiencia en Listra, lo que se mostraría en el acuerdo final, que destaca que deben “abstenerse de eidolotyton (lo ofrecido a los ídolos)” (Hch 15,29), según el pedido de Santiago.

Es justamente el discurso de Santiago, el más extenso del episodio, el que aparece respondiendo positivamente al planteo de los apóstoles a la gentilidad. A diferencia de Pedro, no hay en el discurso de Santiago ninguna mención a Jesús, o al Cristo, o a la particularidad de la fe mesiánica. Es el único discurso que cita expresamente a las Escrituras hebreas. Santiago ve en la conversión de los gentiles, no la extensión de la fe a nuevos horizontes, sino el cumplimiento de la palabra encomendada a Israel mediante los profetas. No se constituye una nueva realidad religiosa, sino una continuidad de la antigua, ya que lo que ocurrió es la ampliación de Israel mediante aquellos gentiles entre los cuales “Dios ha tomado pueblo para su nombre”. De hecho, Santiago ve la predicación cristiana como complementaria de la sinagoga, ya que señala que “...ya Moisés tiene quien lo predique” en las ciudades desde antiguo (Hch 15,21). Sin embargo, insiste en la inclusión de algunas normas de pureza, inclusive dietéticas (que aparecerán en la carta posterior), que serán luego motivo de los siguientes altercados. Si uno analiza el discurso de Santiago con cuidado, notará que en el fondo lo que plantea es la posibilidad de tener “israelitas” exceptuados de ciertas marcas rituales, pero no de revisar la centralidad del judaísmo. A pesar de las discusiones que ha generado esta designación, cabe visualizar esta intervención como propia del “judeo-cristianismo”, donde claramente lo “judío” marca el lugar de preeminencia.

Aun cuando las intervenciones son mediadas por la reconstrucción histórica del autor de Hechos, no dejan de notarse las distintas posiciones e intereses de los actores. Con todo, en la narrativa lucana, estas diferencias no producen un conflicto sino un acuerdo comprensivo. Esta imagen pacífica del encuentro, incluida esta intervención de Santiago, es quizás el elemento más ficcional del relato, ya que los otros textos accesibles parecen desmentir esta “convivencia pacífica” y mostrar un acuerdo que, más que un entendimiento amigable, una especie de trato de no agresión, pero con separaciones y delimitaciones más marcadas. Es que probablemente las reacciones posteriores que parecen desmentir el acuerdo surgieran del trasfondo de los hábitos culturales, que eran más fuertes que la misma argumentación teológica.





## Los mensajeros y la carta con el “decreto”

No nos detendremos demasiado en los aspectos teológicos del “decreto”, porque en realidad no los tiene en demasía. No hay fundamentos cristológicos, como pone Pablo en sus cartas; no hay una argumentación que justifique la decisión. Esta se tomó en base a experiencias, a testimonios, y, sobre todo, por inspiración del Espíritu Santo. Pues es el Espíritu el que promueve la “transculturalidad”, ya desde su irrupción en Pentecostés, cuando permite que cada uno de los peregrinos de diferentes nacionalidades escuche en su propia lengua aquella primera irrupción del mensaje. El Espíritu es el verdadero personaje que ha movido los hilos, desde la visión de Pedro que lo lleva a casa de Cornelio o la decisión de la Iglesia de Antioquia a enviar a Bernabé y Pablo en su primera misión. El resultado del encuentro en Jerusalén es un jalón más en este recorrido en el que el Espíritu mueve a los “seguidores de este camino” desde dentro del judaísmo a abrirse y hacerse mesiánicos (cristianos) de este mesías universal, un camino que comienza en Jerusalén pero que lleva al Evangelio al corazón del mundo gentil. El impacto cultural necesariamente se ha ido modificando en el recorrido, al pasar a través de distintos momentos y horizontes.

El acento recae, en este caso, en el sentido y modo de la comunicación. Será en ellos que podemos señalar como influyen las distintas tradiciones culturales que han entrado en juego en este episodio. “Por si los mensajeros no fueran suficiente, enviemos la carta”, dirá una tradición. “Por si la carta no fuera suficiente, enviemos mensajeros” prefiere la otra. ¿Será esta una nueva marca de la tensión cultural? Por cierto, a esta altura de la historia de Israel, con más de trescientos años de presencia helénica en la región, estas distinciones son más difíciles de sostener y discernir. La mezcla cultural seguramente habría diluido algunas diferencias. Aunque sin duda persistirían modalidades y énfasis que permitirían distinguir modos y preferencias en el actuar, según las distintas herencias.

La tradición israelita ponía el acento en el mensajero, en la importancia del testigo personal. La ley se sostiene y tiene autoridad a través de Moisés. De hecho Santiago había dicho “Moisés ya tiene quien le predique”. El testigo que respalda su palabra con la propia vida (tanto en su conducta como en su firmeza) es lo que cuenta y hace creíble lo dicho. La misma carta la reafirma, al decir que Bernabé y Pablo son “hombres que han expuesto su vida por el nombre de nuestro Señor Jesucristo” (Hch 15,26). Por eso estos testigos que ahora los acompañan desde Jerusalén, Judas Barsabás y Silas, que son personas apreciadas, dirán de propia voz, el resultado de la reunión. El trasfondo de la cultura semítica sigue vigente en la decisión de hacer acompañar a los enviados de Antioquia con los de Jerusalén. El acuerdo no sólo se lee, se escucha, y lo que es más, se ve en las personas de los enviados que comparten el viaje y el testimonio.

El mundo helénico destacaba el mensaje, le daba fundamental importancia al argumento, a la lógica de la palabra y, por lo tanto, al documento escrito. La comunicación epistolar tiene toda una tradición y una forma establecida para el mundo grecorromano. Los relatores y tratadistas se detienen a estudiar los tipos de cartas, sus partes, las formas propias de su redacción, y esta misiva cumple con muchas de ellas. Si bien breve y como dijimos carente de las bases teológicas de la decisión, el respaldo de la palabra escrito sobre el papiro le da una impronta distinta a la comunicación.

De hecho, la misiva comienza señalando a quienes “salieron de nosotros sin autorización”, que son los que han perturbado a la Iglesia de Antioquia (Pablo los llama “los que han venido a espiar nuestra libertad”, en Gálatas 2,4, y los considera “falsos hermanos”). De esa manera se desautoriza a quienes querían imponer una visión monocultural-





lista, y se respalda a una posición que reconoce que ciertas comprensiones de la naciente fe pueden quebrar las tradiciones de su origen cuando se trasladan a un ámbito étnico-cultural distinto. Aquí, tras el conflicto teológico hay un verdadero conflicto de poder, una lucha por la apropiación de los significados y autoridad hermenéutica, de clara connotaciones culturales.

Es interesante ver quiénes son las personas elegidas para acompañar la misiva: Judas Barsabás y Silas (que luego en las cartas de Pablo será mencionado con su nombre latino de Silvano). Se deben haber elegido personas confiables para la comunidad de Jerusalén, pero también afines al diálogo con los gentiles, es decir, en nuestra óptica, quienes podían ser portadores de una sensibilidad transcultural (lo que claramente los diferenciaría de los visitantes que desencadenaron el conflicto en Antioquia).

De Judas poco sabemos. El texto nos dice que era profeta, y en cuanto al sobrenombre (o apellido) Barsabás, lo encontramos también en el primer capítulo de Hechos, en la mención de José Barsabás, uno de los dos postulados a completar el círculo de los 12. ¿Hermanos de una familia convertida? El significado del nombre Barsabás es controvertido. Algunos postulan "hijo del Sabbath", otros proponen "hijo del converso" o "hijo del árabe" (por el nombre Saba, nombre de origen árabe). El relato señala que permaneció un tiempo en Antioquia predicando y exhortando, antes de regresar a Jerusalén. Pablo nada dice sobre esa presencia.

El recorrido de Silas es más conocido. El texto de Hechos nos dice que tras su tiempo en Antioquia acompañó a Pablo en sus misiones en el mundo gentil. Su nombre (en su forma latina) es mencionado en las cartas de Pablo, y también en 1Pedro 5,12. En las dos cartas a los tesalonicenses aparece como co-autor, junto a Pablo y Timoteo. Dado la controversia sobre la autoría de 2Tes, se puede pensar que el propio Silvano/Silas haya sido el "deuteropaulino" detrás de su autoría<sup>16</sup>. La otra mención lo señala predicando, junto a Timoteo, en Corinto (2Cor 1,19). El solo hecho de figurar con su nombre latino (al igual que el apóstol) ya señala a un hombre encabalgado en dos culturas, que asume la doble dimensión que significa presentar el Evangelio construido como promesa y pacto en Israel, como una realidad que ha desbordado su molde y se ha vinculado a través de varias lecturas culturales.

### **"Hechos" en la encrucijada de las culturas**

El libro de Hechos es un constructo literario forjado en la encrucijada de las culturas: muestra y oculta, a la vez, las tensiones inevitables que se dan en situaciones de dominios y resistencias culturales, en las luchas por la hegemonía, en los cruces hermenéuticos de las miradas contrapuestas. Es comprensible que, confrontados con la amenaza de la disolución de la identidad en el miasma de las imposiciones imperiales, Santiago y su grupo quisiera rescatar la fuerza de su tradición judía. El evangelio debía ser, para ellos, una fuerza para reafirmar y ampliar el pueblo del pacto, y no prestarse a que su núcleo significativo fuera absorbido por aquellas fuerzas culturales que buscaban justamente, someterlo y destruirlo, desconocerlo y desnaturalizarlo. Por otro lado, los misioneros que habían recorrido el mundo gentil veían el mensaje del Señorío de Jesús una potencia liberadora con capacidad para cuestionar los diversos mecanismos con que los poderes "de este mundo" doblegaban la vida de los indefensos, justificaban sus opresiones, se hacían adorar como

<sup>16</sup> Sobre ese argumento, ver mi comentario a 2Tes en el *Comentario Bíblico Latinoamericano* (Vol. III): Nuevo Testamento, A. Levoratti (ed.), Estella: Verbo Divino, 2003.





divinos. Y no querían que esa potencialidad quedara escamoteada bajo unos ritos que, justificados en la memoria del Israel del Éxodo, nada aportaban a quienes se formaban fuera de ese ámbito. El evangelio que libera no puede quedar sometido a las estrecheces de las tradiciones, al rigor excluyente de la ley.

De alguna manera incipiente, el libro de Hechos insinúa, aún antes de su distanciamiento definitiva, un diálogo entre el judaísmo de resistencia y el naciente cristianismo, refleja sus acuerdos posibles y las sospechas que subsisten. Plantea una lucha por la hegemonía dentro de la Iglesia, que es a la vez un discernimiento en la búsqueda de aquel perfil evangelizador que mejor permita la lucha anti hegemónica frente al Imperio. Refleja los sincretismos inevitables, de uno y otro lado, que aun informan el mensaje cristiano, en sus múltiples variantes. Porque, de alguna manera u otra, nosotros seguimos escribiendo "Hechos" cada vez que se expresa la fe en Jesús Mesías en las nuevas encrucijadas de las culturas.

### **Bibliografía:**

- AGAMBEN, Giorgio: El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos, Madrid: Trotta, 2006.
- BADIOU, Alain: San Pablo: la fundación del universalismo. Madrid: Anthropos, 1999.
- LEVORATTI, Armando (ed.): Comentario Bíblico Latinoamericano (Vol. III): Nuevo Testamento. Estella: Verbo Divino, 2003.
- POUPARD, Paul (ed.): Diccionario de las Religiones, Religiones de la Antigua Grecia, Madrid: Herder, 2003.
- TANNEHILL, Robert: The narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. Vol 2: The Acts of the Apostles. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- TOLÚ, María Laura: El Mono y el Pez. Propuesta de lectura intercultural sobre tres discursos de Pablo en el libro de Los Hechos de los Apóstoles. Tesis de Licenciatura, Instituto Universitario ISEDET, Buenos Aires, 2009.

Néstor Míguez  
Vía Sarmiento



# Areópago: Nuevos Desafíos Teológicos y Misioneros

## Hch 17,16-34

### Resumen

Había en Atenas una institución venerable, el Tribunal del Areópago, que ejercía jurisdicción en cuestiones de religión y de moral. Este cuerpo aristocrático, de venerable antigüedad, recibió su nombre del Areópago, "el monte de Ares" (el dios griego de la guerra), al sudeste de la Acrópolis, donde se reunía tradicionalmente. Su poder tradicional disminuyó con el aumento de la democracia ateniense en el siglo V a.C., pero en tiempos romanos creció su autoridad e inspiraba gran respeto. Ante este cuerpo llevaron a Pablo, no para someterlo a juicio, ni para examinarlo con miras a recibir una licencia como conferencista público, sino para que tuviera una posibilidad de exponer sus enseñanzas ante los expertos.

**Palabras claves:** Idolatría, Discurso, Libertad de conciencia, Resurrección de los muertos, Dios desconocido.

### Abstract

There was a venerable institution in Athens, the Court of the Areopagus, which exercised jurisdiction in matters of religion and morals. This aristocratic body of venerable antiquity was named the Areopagus, "the mount of Ares" (the Greek god of war), southeast of the Acropolis, where it traditionally met. Its traditional power decreased with the increase of the Athenian democracy in the V century CE, but in Roman times its authority increased and inspired great respect. Paul was taken there neither to be tried not to be examined in order to become licensed as a public speaker, but so that he would have the chance to present his teachings to the experts.

**Keywords:** Idolatry, Speech, Freedom of conscience, Resurrection of the dead, the unknown God.

### Introducción

El título de este artículo me fue propuesto a la hora de pedirme un comentario al texto de Pablo en el Areópago, que se encuentra en el libro de los Hechos 17,16-34. El artículo debía profundizar en el discurso que el apóstol Pablo habría pronunciado en ese lugar de Atenas que se llamaba Areópago o el Monte de Ares = la Colina de Marte. Se trata del conocido episodio en que Pablo habría entrado en diálogo con el pueblo filosófico ateniense, lo que quiere decir con el meollo, con el colmo, o sea con la vanguardia revolucionaria del pensamiento crítico-moderno de su tiempo. He aceptado la propuesta, pero no sé si voy a cumplir con el propósito original.

Prescindo aquí de todo debate relacionado con el tema de la relación entre el libro de los Hechos y el corpus paulino, que es el conjunto de 14 libros bíblicos (Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, 1 y 2 Tesalonicenses, 1 y 2 Timoteo, Tito, Filemón, y Hebreos), que supuestamente fueron escritos por Pablo, y que juntos forman una de las cuatro unidades en las cuales el Nuevo Testamento típicamente ha estado dividido para ser transmitido en los manuscritos bíblicos. El libro de los Hechos no forma



parte de este conjunto textual que es el corpus paulino, sino de otro que se llama corpus católico o universal, que además del libro de los Hechos cuenta con los siguientes libros bíblicos: Santiago, 1 y 2 Pedro, 1, 2 y 3 Juan, y Judas. Al igual que los comentarios hechos sobre el tema de "Pablo" en Santiago 2,14-26 y en 2Pedro 3,14-16, también en el libro de los Hechos y, particularmente, en el texto que nos ha de ocupar en este artículo, se trata de una re-presentación secundaria de la figura de Pablo. Por eso será que no siempre es coherente la imagen de este Pablo con el testimonio que él mismo nos ha dejado en sus propias cartas, tanto respecto a su pensamiento teológico como respecto a su quehacer misionero. Asimismo, siempre puede ser que lo que otros vean en uno lo que ellos quieran ver.

El conocido escritor español Miguel de Unamuno, en su libro "Del sentimiento trágico de la vida", sobre el texto que aquí nos interesa, dice lo siguiente:

Cuenta el libro de los Hechos de los Apóstoles que a dondequiera que fuese Pablo se concitaban contra él los celosos judíos para perseguirle. Apedreáronle en Iconio y en Listra, ciudades de Licaonia, a pesar de las maravillas que en la última obró; le azotaron en Filipos de Macedonia y le persiguieron sus hermanos de raza en Tesalónica y en Berea. Pero llegó a Atenas, a la noble ciudad de los intelectuales, sobre la que velaba el alma excelsa de Platón, el de la hermosura del riesgo de ser inmortal, y allí disputó Pablo con epicúreos y estoicos, que decían de él, o bien: ¿qué quiere decir este charlatán (spermologos)?, o bien: ¡parece que es predicador de nuevos dioses! (Hechos, XVII, 18), y "tomándole le llevaron al Areópago, diciendo: podremos saber qué sea esta nueva doctrina que dices, porque traes a nuestros oídos cosas peregrinas, y queremos saber qué quiere ser eso" (versículos 19-20), añadiendo el libro esta maravillosa caracterización de aquellos atenienses de la decadencia, de aquellos lamineros y golosos de curiosidades, pues "entonces los atenienses todos y sus huéspedes extranjeros no se ocupaban de otra cosa sino en decir o en oír algo de más nuevo" (v. 21). ¡Rasgo maravilloso, que nos pinta a qué habían venido a parar los que aprendieron en la Odisea que los dioses traman y cumplen la destrucción de los mortales para que los venideros tenga[n] algo que contar! Ya está, pues, Pablo ante los refinados atenienses, ante los venideros cultos y tolerantes que admiten toda doctrina, toda la estudian y a nadie apedrean ni azotan ni encarcelan por profesar éstas o las otras; ya está donde se respeta la libertad de conciencia y se oye y se escucha todo parecer. Y alza la voz allí, en medio del Areópago, y les habla como cumplía a los cultos ciudadanos de Atenas, y todos, ansiosos de la última novedad, le oyen, mas cuando llega a hablarles de la resurrección de los muertos, se les acaba la paciencia y la tolerancia, y unos se burlan de él y otros le dicen: "¡ya oiremos otra vez de esto!" con propósito de no oírle. Y una cosa parecida le ocurrió en Cesarea con el pretor romano Félix, hombre también tolerante y culto, que le alivió de la pesadumbre de su prisión, y quiso oírle y le oyó disertar de la justicia y de la continencia; mas al llegar al juicio venidero, le dijo espantado (emfobos genomenos): "¡Ahora vete, te volveré a llamar cuando cuadre!" (Hechos, XXIV, 22-25). Y cuando hablaba ante el rey Agripa, al oírle Festo, el gobernador, decir de resurrección de muertos, exclamó: "Estás loco, Pablo; las muchas letras te han vuelto loco" (Hechos, XXV, 24). Sea lo que fuere de la verdad del discurso de Pablo en el Areópago, y aun cuando no lo hubiere habido, es lo cierto que en este relato admirable se ve hasta dónde llega la tolerancia ática y dónde acaba la paciencia de los intelectuales. Os oyen todos en calma, y sonrientes, y a las veces os animan diciéndoos: ¡es curioso!, o bien: ¡tiene ingenio!, o ¡es sugestivo!, o ¡qué hermosura!, o ¡eso hace pensar!; pero así que les habláis de resurrección y de vida allende la muerte, se les acaba la paciencia y os atajan la palabra diciéndoos: ¡dejadlo, otro día hablarás de esto!; y es de esto, mis pobres atenienses, mis intolerables intelectuales, es de esto de lo que voy a hablaros aquí.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Véase Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (Barcelona: Bruguera, 1983; original publicado en 1912) pp. 32-34.





He citado todo lo escrito por Unamuno sobre nuestro texto bíblico porque no encuentro cómo decirlo mejor: “aun cuando no lo hubiere habido”, históricamente hablando, el discurso paulino pronunciado ante un público antiguo de pensadores profesionales en Hechos 17,22-31, “se ve hasta dónde llega” –incluso ahora– la tolerancia de los civilizados y dónde acaba la paciencia de quienes supuestamente sabrían cómo era el mundo en que nos movemos (pero no todos, o no siempre con las mismas facilidades), y en que todos moriremos (pero no todos de la misma manera o por la misma razón). En una novela de otro conocido escritor latinoamericano (Gabriel García Márquez, “El amor en los tiempos de cólera”), uno de los protagonistas, que siempre había tenido un problema con la digestión, divide el mundo entre “los que cagan bien y los que no cagan bien”. También hay los que mueren bien y los que no mueren bien. Y esta diferencia, digamos básica, tendría mucho que ver, por un lado, con la falta de paciencia y, por el otro, con otro tipo de impaciencia, con que se escucha el discurso paulino sobre una resurrección de los muertos. Pues, por el lado primero, ya no hay por qué quejarse tanto, mientras que, por el otro, todavía hay por qué insistir en otro mundo posible.

Por alguna razón u otra, ya había intuido Unamuno que la presentación de Pablo en el libro de Hechos no es siempre fiable, históricamente hablando. Y de hecho es así, y no sólo con respecto a los llamados hechos, por ejemplo si es que Pablo realmente estuvo alguna vez en el sitio que se llama Areópago, hablando con unos filósofos epicúreos y estoicos, o no. Esta imagen de Pablo, como especie de erudito, que va construyendo el libro de los Hechos en varios textos, incluso el que nos toca comentar en este artículo, es de la que tendríamos qué dudar, pues este Pablo que nos da a conocer el libro de los Hechos no siempre tiene coherencia con lo que el mismo Pablo dice sobre su propia persona, en sus cartas propias. En el libro de los Hechos se busca presentar a Pablo como un verdadero “señor” de la palabra; como ya hemos dicho, como un erudito, bien formado, bien leído, una especie de hablador profesional, pues sabe hablar, y hablar bien con todo el mundo, sobre cualquier tema, porque es, básicamente, un hombre noble, desde el punto de vista de esta obra.

En Atenas, ante el Areópago, al igual que antes en Antioquia de Pisidia en su sinagoga (13,16-49); después, despidiéndose en Mileto de los presbíteros de Éfeso (20,18-38) o dirigiéndose en Jerusalén a la muchedumbre judía revuelta en su contra y aclarándole su identidad al comandante de la guarnición romana (21,37-22,29); o explicándose ante el procurador Félix (24,10-21; también los versículos 24-25) y, finalmente, ante el rey Agripa (26,1-32). Pablo es todo un orador, extendiéndose la mano, con los debidos saludos de entrada, bien formales, etc. Parte del porqué del discurso de Pablo en el Areópago es para mostrar esa habilidad intelectual. Habría sido capaz de dialogar con todos, y en casi cualquier situación. Esto, en sí, no estaría mal, por supuesto, siempre y cuando fuera de verdad<sup>2</sup>

Pero lo que dice Pablo sobre su propia persona en sus cartas propias o mejor dicho lo que tiene que reconocer a la hora de contestar las críticas que le fueron echadas en cara, resulta todo lo opuesto a la imagen de Pablo que posteriormente va promulgando el libro de los Hechos. Por ejemplo: Pablo dice claramente en 2Cor 11,6, que “con respecto a todo lo relacionado con la palabra, yo no tengo formación alguna”. Esto es lo que quiere decir la pertinente frase en griego (*ei de kai idiôtês tô logô*). Y esto, como respuesta a la crítica que se había levantado sobre Pablo, que “sus cartas eran cargadas y fuertes, pero su cuerpo presente es débil, y su forma de hablar execrable” (2Cor 10,10). Es decir, literalmente, en

<sup>2</sup> Cf. Hechos 14,12: “A Bernabé le llamaban Zeus y a Pablo, Hermes, porque era quien dirigía la palabra”; también, 23,6-10.





griego, que lo que Pablo decía hablando cara a cara, “no es nada” (*exouthenêmenos*). Y antes de confesar su plena falta de formación retórica, lo único que Pablo puede decir para contestar a la crítica que aparentemente había dado en el blanco, es amenazar de ser “de hecho (en *ergô*)” lo que las cartas eran “por escrito” (*tô logô di’ epistolôn*). O sea, Pablo no busca negar la calificación negativa de su formar de hablar en persona.

De nuevo, Pablo ya había subrayado en otro momento de su correspondencia con los Corintios el hecho de que, cuando estaba presente entre ellos, no había estado “anunciándoles el misterio de Dios con un discurso muy elocuente o cargado de sabiduría” (*ou kath’ hyperojên logou ê sofias*), sino que andaba entre ellos en forma “debilitada y temida, y muy agitada”, de tal manera que “mi forma de hablar y mi mensaje” (*ho logos mou kai to kerygma mou*) no tenían nada que ver con “persuadir” a nadie (en *peithoi[s]* *sofias* [logois]; 1Cor 2,1-4). O sea, el evangelio suyo no habría tenido ningún “argumento” lógico, ni elocuencia retórica (como, por ejemplo, sí los habría tenido, supuestamente, el discurso de Pablo en el Areópago). Por esta razón, no me parece de mucho provecho seguir trabajando la imagen de Pablo que, con frecuencia, se ha fabricado con base a este episodio en el libro de los Hechos (17,16-34), que pone a Pablo en el Areópago, entrando en diálogo con el mundo preparado de su tiempo. Al menos no me parece ser el aspecto del texto que vaya a alimentar “nuevos desafíos teológicos y misioneros”.

Para que lo que quiero decir quede claro, desde mi punto de vista, no hay por qué seguir profundizando en el texto de Hechos 17,16-34 como si el intercambio de perspectivas que se habría realizado en el Areópago fuera resultado de un discurso pronunciado por Pablo a la hora de recibir, digamos el Premio Nobel o porque Pablo fue invitado a dar una ponencia magistral en alguna universidad de renombre antigua. Como si así Pablo hubiera logrado recibir de parte del mundo científico de su tiempo el reconocimiento de algo –y de alguien– merecido de ser escuchado y reflexionado<sup>3</sup>. De nuevo, sin duda alguna, esto es lo que el libro de los Hechos nos quiere transmitir, tanto aquí como en otros textos de la obra, pero no corresponde, históricamente hablando, al caso Pablo, sino a la intencionalidad del autor del libro de los Hechos, quien busca, por un lado, rescatar a Pablo de cualquier “malentendido” y, por el otro, ponerlo en un lugar, digamos, mucho menos atrevido, por no ser tan obrero.

El discurso de Pablo en el Areópago es el segundo de los discursos repletos que nos da a conocer el libro de los Hechos a su nombre. El primero es el que habría dado Pablo en la sinagoga en Antioquia de Pisidia. Todos los otros discursos de Pablo en el libro de los Hechos forman parte del relato de su pasión y muerte anticipada, pues desde la despedida de Pablo en Mileto de los presbíteros de Éfeso, hasta su discurso final ante el rey Agripa, que casi se deja convencer de la verdad cristiana del apóstol, Pablo está encaminado hacia el martirio que le espera como horizonte implícito en Roma. Así que los primeros dos discursos de Pablo en el libro de los Hechos representarían las dos caras de su discurso ‘misionero’. El primero tendría como destinatario principal al pueblo judío y el segundo al pueblo ‘griego’, es decir a los ‘gentiles’.

De nuevo, esto tiene más que ver con la cosmovisión cristiana del libro de los Hechos que con el testimonio de Pablo sobre su propio apostolado. Pues el libro de los Hechos busca mostrar a Pablo como, primero, un judío correcto, que siempre va a la sinagoga, antes de meterse en cualquier otro sitio, dándoles a los judíos de ese lugar la primera oportu-

<sup>3</sup> Aunque quedara claro de antemano que no todo el mundo se iba a dejar convencer. No obstante, el mero hecho de estar ahí exponiendo su verdad ante un público, digamos tan serio, tan ilustre, tan importante, le habría dado al mensaje y a su mensajero un cierto peso, otro valor, el rango que le correspondiera.





tunidad para escuchar y asumir las buenas nuevas que él quiere compartir con ellos; y sólo después de haber sido mayormente rechazado por el pueblo judío, Pablo va donde los demás. Por eso es que en el libro de los Hechos hay una muestra del discurso de Pablo apto para el pueblo judío, y otra que corresponde a su capacidad de interrelacionarse con el resto del mundo. En el libro de los Hechos Pablo se mueve por ambos lados con la misma facilidad, como si Pablo fuera el prototípico misionero universal, tipo pionero del multiculturalismo, o sea bastante cosmopolita y multilingüe (véase Hechos 21,37.40; también 21,39; 22,25-29).

En cambio, Pablo mismo nunca se refiere a ninguna experiencia suya apostólica relacionada con la sinagoga. Ni una vez emplea el sustantivo “sinagoga” (*synagogē*) en sus propias cartas. Y una sola vez usa el verbo correspondiente (*synagō*) –para describir la asamblea cristiana en Corinto (1Cor 5,4)–. No tiene, pues, ningún discurso hecho para la sinagoga y para su gente. Además, dice Pablo en Gál 2,7-9, que el acuerdo que hubo entre él y los hermanos judíos en Jerusalén sobre el evangelio de Pablo y su apostolado en el campo designado, era el siguiente: que todo lo relacionado con Pablo tenía que ver con los que no eran judíos. Pues había un evangelio –el paulino– dirigido a los gentiles, y otro –del cual estaba encargado Pedro– apto para los judíos. Y a diferencia del libro de los Hechos, que termina castigando al pueblo judío por no haber “escuchado” –es decir aceptado– el evangelio que Pablo buscaba compartir con ellos (Hechos 28,28), Pablo en su última carta a los Romanos termina insistiendo en que, a pesar de todo, finalmente “todo [el pueblo de] Israel se salvará” (Rom 11,26) por el misterio que es el proyecto divino para con todos los seres humanos.

O sea, Pablo mismo reconoce más de un evangelio cristiano primitivo. El suyo va dirigido a los pueblos no judíos (del mundo mediterráneo antiguo, que era el único que Pablo conocía). A su vez, Pablo no puede imaginarse que Dios no tenga en cuenta los compromisos ya hechos con el pueblo judío. El propósito paulino no es, pues, separar a los salvados de los malvados, como tiende a presentarlo el libro de los Hechos, sino más bien seguir abriéndose hacia ese insondable misterio, que es el rechazo divino de todo rechazo humano. Es decir el valor que tendría cada forma de vida, incluso la de los gentiles, los difuntos, los olvidados, los desconocidos, y hasta la de los santos, los escogidos, los encerrados, los ensimismados.

Dicho esto, hay un tema que me parece todavía merecido de interés en el discurso que Pablo habría pronunciado en el Areópago. Este es el tema que el escritor del libro de los Hechos pone en la boca de Pablo como contenido de su conversación con los ‘teólogos’ críticos y otros ‘científicos’ del mundo mediterráneo antiguo; o como los ha descrito Unamuno en unas frases muy suyas: con “aquellos atenienses de la decadencia... aquellos lamineros y golosos de curiosidades”; con “los refinados atenienses... los graeculos”. Y no son ellos sólo de aquel tiempo y lugar, como bien nos deja entender Unamuno. También estarían todavía presentes entre nosotros, en nuestro medio, en las iglesias y otros centros de formación teológica y probablemente, al menos de vez en cuando, en cada uno y cada una de nosotros y nosotras, los que nos ocupamos de saber con más precisión exegética, con mayor claridad ideológica, con mejor compromiso pastoral, lo que es o debería ser la voluntad de Dios, el sentido de su palabra, el horizonte alternativo de mundo redimido.

Este tema que el escritor del libro de los Hechos ha puesto en la boca de Pablo como el contenido de su conversación con el mundo intelectual de su tiempo, nos debe inquietar a todos y a todas, pues nos pretende quitar el suelo de la realidad que ya conocemos, haciéndolo mover, para ponernos de nuevo en movimiento teológico. Pues, desde mi punto de vista, el gran desafío que presenta este discurso “paulino”, a estas alturas de la historia cristiana, no sería de orden “apologético”, como si estuviera dirigido por excel-





cia hacia los demás, o sea hacia los otros, los de “afuera”, para persuadirles de la verdad nuestra, sino de orden “dogmático,” dirigido a los creyentes confiados, los que ya sabríamos todo lo que es Dios, lo que es la vida plena, justa, debida, para abrirnos el corazón y hacerlo latir, otra vez, con fuerza y también, quizás, a la fuerza, de espanto, pero finalmente con esperanza, queriendo o no.

Dice el texto que “al escuchar ‘resurrección de los muertos’ se ponían de “risa” (Hechos 17,32) algunos de los que a Pablo en el Areópago le habían estado oyendo, mientras que los demás ponían de lado el tema. Unos cuantos, sin embargo, se la creyeron, según nos dice el mismo texto, entre los cuales estaba alguien llamado Dionisio el Areopagita (17,34). Sobre este hombre, como parte del cristianismo primitivo o como parte del mundo filosófico antiguo, no sabemos nada sino sólo su nombre, que sólo se da a conocer en este contexto. Como dato histórico, pues si lo es, se torna algo muerto al nacer. No obstante, en la historia del pensamiento cristiano posterior, el mismo nombre –Dionisio el Areopagita– llegó a vincularse con los escritos de otro teólogo, ahora desconocido, del siglo quinto o sexto d.C., que es llamado actualmente Seudo-Dionisio el Areopagita. Su obra promueve una forma de reflexionar sobre la naturaleza de Dios que suele ser descrita como hecha, en latín, por “vía negativa”, o en griego como “apofática”. Esto quiere decir que no hay cómo hablar directamente sobre Dios sino sólo negando (después de haber afirmado) todo lo dicho sobre su ser.

Lo que me llama la atención es el hecho de haber vinculado esta forma de reflexión teológica con el discurso de Pablo en el Areópago y en particular con su aspecto más desafiante, el que habría sido el tema de la resurrección de los muertos. Este vínculo se ha realizado mediante el nombre de Dionisio el Areopagita. Este nombre, de nuevo, forma parte sólo del último versículo del texto bíblico y después figura como supuesto autor de la obra ya mencionada.

Esta lectura del texto bíblico me parece llamativa. Me refiero al hecho de haber vinculado el texto mediante el nombre Dionisio el Areopagita con esa forma de pensar, como si fuera la lógica consecuencia de haber aceptado la propuesta de Pablo en su discurso ante el Areópago. Pues los textos de Seudo-Dionisio el Areopagita terminan quitándole cualquier pretensión de certeza a todo el aparato dogmático, categórico, ideológico, que por el contrario sería nuestro llamado conocimiento teológico. También Pablo, al referirse al Dios desconocido en Hechos 17,23 y, aún más importante, al entender este concepto como modo de hablar sobre los muertos, como si ellos todavía fueran capaces de volver a la vida (17,31), estaría profundizando en la misma tradición del pensamiento teológico ‘negativo’. Es más, Pablo mismo estaría iniciando esta tradición de reflexión cristiana, la cual, a nombre del Dios desconocido, nos daría la confianza de esperar que hasta los muertos se pongan a andar, la que va rompiendo con todos los esquemas teológicos bien puestos. Pues la clave de comprensión del discurso de Pablo en el Areópago, desde su invocación inicial al Dios desconocido en 17,22-23 hasta el tema de la resurrección de los muertos en 17,31-32, no sería una cuestión de cómo se va desarrollando esta presentación de la verdad cristiana, ni con respecto a su lógica ni con respecto a cualquiera de sus afirmaciones particulares, sino que tiene que ver, básicamente, con dónde el dedo queda puesto sobre la llaga. O sea, dónde se siente y con frecuencia no se aguanta la ruptura con la razón dominante. O, como bien lo ha descrito, otra vez, Unamuno: “Os oyen todos en calma, y sonrientes, y a las veces os animan diciéndoos: ¡es curioso! o bien: ¡tiene ingenio! o ¡es sugestivo! o ¡qué hermosura! o ¡eso hace pensar!; pero así que les habláis de resurrección y de vida allende la muerte, se les acaba la paciencia y os atajan la palabra”.





Este es el tema que nos inquieta y que nos debe inquietar, pues si bien logramos entenderlo, es motivo de disturbio, ya que no deja descansar ni a los muertos. Ya no nos dejaría olvidarnos de lo pasado. Pues ya no admite que el tiempo lo borre todo, sino que insiste en que todavía tengamos que andar con los muertos puestos en el horizonte del porvenir, en que haya otro día de ajuste, en que no se acabe así sin más nuestra responsabilidad por el mundo en que andamos los que todavía estamos andando.

Profundizar en el Dios desconocido, que sería el Dios no sólo de los vivos sino también de los muertos, los supuestamente desechables, los desaparecidos, los que ya no cuentan para nada, lo ha propuesto hace poco Santiago Guijarro Oporto como “prólogo” en un congreso bíblico dedicado a trabajar el tema de “los rostros de Dios en la Biblia”. Dice Guijarro Oporto:

Al utilizar las expresiones “Dios consabido” y “Dios extranjero”, que tomo del teólogo alemán Peter Hünemann, quiero llamar la atención sobre dos representaciones de la imagen de Dios que se han ido construyendo y formulando en Occidente. La primera de ellas, la del “Dios consabido” es la representación que poco a poco se ha ido imponiendo hasta convertirse en la imagen predominante, aquella que de forma espontánea se evoca en nuestra cultura cuando se habla de Dios. La segunda representación, la del “Dios extranjero” se halla también presente, pero no como quien está en su casa, sino como quien, viniendo de fuera, no tiene aquí su lugar. Es obvio que ambas imágenes representan al Dios cristiano, pero lo hacen de formas muy distintas.

La imagen del “Dios consabido” se ha configurado al amparo de la filosofía. Tiene su raíz en la pretensión de verdad del cristianismo, esa pretensión que impulsó ya a Justino de Neápolis al hablar como filósofo del Dios cristiano; la misma pretensión de verdad que articuló el discurso sobre Dios desde un sistema racional construido sobre la base del pensamiento griego para elaborar el tratado *De Deo*; la misma pretensión que inspiró las reflexiones de San Anselmo o la magna obra teológica de Tomás de Aquino.

La imagen del “Dios consabido” es la del Dios del cosmos que explica la existencia del mundo y su orden. Este es el Dios que aparece en las pruebas (cosmológicas) acerca de su existencia. Es un Dios omnipotente e inmutable, un Dios vuelto sobre sí mismo que no necesita al hombre. Con una feliz expresión, Paul Ricoeur lo ha definido como un Dios “más eminente que vigilante”. El cristianismo ha identificado a este Dios con la realidad que lo determina todo, haciendo de él un Dios universalmente reconocible, el Dios de la “religión” cristiana, la representación de Dios con la que ha llegado a ser la religión dominante. Este es el Dios frente al que se han definido los ateísmos modernos, un Dios frente al cual –como dice Adolphe Gesché– “se comprende perfectamente que uno se convierta en ateo.”

El “Dios extranjero”, sin embargo, se identifica con el Dios de la revelación. Es el Dios de Abraham, el Dios de Moisés, el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo. Esta representación de Dios no tiene como horizonte el cosmos ni los problemas que plantea su existencia, sino al hombre. Es el Dios de la alianza, que sale al encuentro del hombre de forma imprevisible en los avatares de la historia para conversar con él y ofrecerle su salvación<sup>4</sup>.

Como dice la poetisa guatemalteca Julia Esquivel en su poema “Nos han amenazado de resurrección”, el cual todavía me parece, en lenguaje de Unamuno, una “maravillosa caracterización de aquellos atenienses de la decadencia”, todos y todas nos acomodamos al Dios consabido, siempre y cuando dejemos de anhelar la desconcertante irrupción vitalicia del Dios extranjero, quien no se deja sepultar en ningún cementerio –o seminario– teológico, sino que insiste en salir de entre los muertos, desde lo que Seudo-Dionisio el

<sup>4</sup> Véase Santiago Guijarro Oporto, “El ‘Dios consabido’ y el ‘Dios extranjero’: Prólogo teológico para un congreso bíblico sobre Dios (ponencia pronunciada el 3 de septiembre de 2012 en el acto de apertura del 3er Congreso Internacional de la Asociación Bíblica Español en Sevilla, España) pp. 1-3.





Areopagita ha llamado “la Gloria imperceptible de la Oscuridad Divina,” desquiciándonos a todos y a todas con la promesa de llevarnos a una vida más amplia, menos redonda, más plena, menos acaparada. Escribe Esquivel –y yo pongo aquí, a modo de conclusión, sólo unos trozos de su poema, que es más largo – como el mejor comentario que yo conozco sobre lo que Pablo quiso decir desde la Colina de Marte en Atenas:

Lo que no nos deja descansar hermano,  
no es el ruido de la calle,  
no son los gritos de los jóvenes que salen borrachos del "Saint Pauli,"  
no es el barullo de los que pasan agitados  
hacia las montañas.

Lo que no nos deja dormir,  
lo que no deja descansar,  
lo que no deja de golpear  
aquí dentro,  
es el llanto silencioso cálido  
de las indias sin sus maridos, es la mirada triste de los niños  
clavada más allá de la memoria,  
en la misma niña de nuestros ojos  
que durante el sueño  
velan cerrados  
en cada diástole,  
en cada sístole,  
en cada despertar. ...

¡Lo que no nos deja dormir  
es que nos han amenazado de Resurrección!  
¡Porque en cada anochecer,  
fatigados ya de los recuentos  
sin fin desde 1954,  
todavía seguimos amando la vida  
y no aceptamos su muerte!

Nos han amenazado de Resurrección,  
porque hemos palpado sus cuerpos inmóviles  
y sus almas penetraron en la nuestra  
doblemente fortalecida,  
porque en este maratón de la Esperanza,  
siempre hay relevos  
para portar la fuerza  
hasta llegar a la meta  
más allá de la muerte...<sup>5</sup>

Leif E. Vaage  
Emmanuel College  
75 Queen's Park Crescent East  
Toronto, ON M5S 1K7  
CANADA  
leif.vaage@utoronto.ca

<sup>5</sup> Véase Julia Esquivel, *Threatened with Resurrection: Prayers and Poems from an Exiled Guatemalan* (Elgin, IL: Brethren Press, 1982) 58-63.



## El Libro de los Hechos, Lectura Femenina

### Resumen

Se trata de una reconstrucción feminista de los orígenes del movimiento de Jesús, principalmente en el libro de los *Hechos*, iluminados y contrastados con algunos textos de la tradición llamada apócrifa como el libro de los *Hechos de Pablo y Tecla*. Una mirada que rescata el papel jugado por las mujeres en todo este proceso.

**Palabras claves:** Movimiento de Jesús, Los grupos de poder, Propuesta de vida de Jesús, Las luchas de poder internas, Una mirada femenina, Pablo reunión con las mujeres, Conexión entre Lydia y Tiatira, Relación de las comunidades cristianas.

### Abstract

Women played a very important role in the movement of Jesus and in the early days of the formation of the early church. Accompanied the maestro in his roaming, they welcomed him into their homes, supported him with their goods were his disciples and apostles. Also assumed the task of spreading their message and led various communities before the hierarchical institutionalization of the church excluded from these tasks.

**Keywords:** Jesus movement, Power groups, Proposed life of Jesus, Internal power struggles, A feminine look, Pablo meeting with women, Connection between Lydia and Thyatira, Relationship of Christian communities.

### Introducción

Es consenso aceptado que en el libro de *Los Hechos de los Apóstoles*, segunda parte de la obra lucana, se reflejan con bastante exactitud, desde una óptica específica, los movimientos de la expansión y primera organización de la iglesia cristiana. El autor de este extenso relato registra con sumo cuidado el impulso misionero de uno de los grupos que dio forma a las propuestas de vida de Jesús de Nazaret. En un primer momento, la mirada se centra en un conjunto pequeño de *apóstoles*, para luego focalizar detalladamente a Pablo y su actividad expansiva.

Este libro del Segundo Testamento ha sido ya abordado en varias oportunidades tratando de establecer en él las huellas de la presencia femenina en ese mundo cristiano naciente. En América Latina esta perspectiva ha sido trabajada especialmente por Ivoni Ritcher y por Ana María Tepedino. Mi lectura supone estas investigaciones, aunque pretendo señalar algunos aspectos que, a mi juicio, no han sido suficientemente destacados y que son significativos en una mirada femenina.

Igualmente otro de los consensos que hacen parte del conocer común, es el reconocimiento de que la formación del canon se da como fruto de luchas internas por el poder

<sup>1</sup> Carmina Navia Velasco. Cali. Teóloga, poeta y ensayista. Estudios de Literatura y Lingüística en la Universidad del Valle, y de Teología en la Universidad Javeriana. Doctorado Honoris Causa en Literatura de la Universidad del Valle. Ha publicado varios libros de teología entre ellos: *Ensayos bíblico teológicos, miradas femeninas*, Dimensión Educativa, 2005, y de crítica literaria, entre ellos *Guerra y Paz en Colombia, las mujeres escriben*, Premio Casa de las Américas 2004. Profesora de Literatura en la Universidad del Valle y de Hermenéutica Bíblica en la Universidad *Lumen Gentium*, ambas en Cali.

y el reconocimiento entre distintos grupos y tendencias y concretamente entre hombres y mujeres. Así, los textos que son recogidos en el siglo IV por los obispos como los únicos *revelados*, no son ni mucho menos los únicos textos que se produjeron y circularon entre las comunidades seguidoras del profeta palestino, ni los únicos que quisieron mostrar los hechos dados alrededor de su persona y de su movimiento. Sus herederos y herederas espirituales son, han sido y continúan siendo múltiples y diversos. Yo parto para esta lectura de esta conciencia, por ello me parece muy importante realizar una mirada intertextual al libro en cuestión, esa intertextualidad puede ayudarnos en la comprensión de lo que queremos señalar: ¿Qué papel desempeñan y cómo son reflejadas las mujeres en todas estas dinámicas?

### El texto canónico

Ya sabemos y es admitido por la gran mayoría de los investigadores de ambos sexos que las mujeres jugaron un papel muy importante en el movimiento de Jesús y en los primeros tiempos de la formación de la naciente iglesia. Acompañaron al maestro en su itinerancia, lo acogieron en sus casas, lo apoyaron con sus bienes, fueron sus discípulas y apóstoles. Igualmente asumieron la tarea de propagar su mensaje y lideraron comunidades diversas antes de que la institucionalización jerárquica de la iglesia las excluyera de estas tareas. Esta realidad se refleja parcialmente en la obra lucana, tanto en el Evangelio como en los Hechos. Lucas muestra a las mujeres moviéndose en el entorno de Jesús y activas en el entorno de las primeras comunidades y *ekklesias*... En este sentido es importante tener en cuenta lo planteado por Mercedes Navarro:

Estamos acostumbradas a pensar en las mujeres de la antigüedad según unos patrones muy homogéneos, encerradas en sus aldeas y en sus casas y sin movimiento alguno. De vez en cuando, como anécdota y excepción, escuchamos que las mujeres romanas de alta posición económica tenían mayor libertad de movimiento, pero las de Palestina generalmente no veían más mundo que el que tenían diariamente ante sus ojos. Sin embargo, si abrimos los Hechos de los Apóstoles, nos llevaremos una sorpresa porque allí encontramos mujeres de origen judío por doquier. Unas emigradas de Palestina y otras que ya estaban en la Diáspora. Algunas ya instaladas en su país y en su casa, otras, viajeras de lugar en lugar para ganarse la vida y anunciar el evangelio. Las encontramos en Galilea y el Jerusalén, en Roma, en Filipos o en Éfeso. En ciudades más que en pueblos. En las casas y en la calle. Están donde está la vida. Ellas, como portadoras del Evangelio, van dejando su semilla allí donde se encuentran. Y, gracias a ellas, se va extendiendo, fuera del lugar de origen, Palestina, hasta ocupar el mundo entero entonces conocido, aquel a dónde llegaba el imperio romano<sup>2</sup>.

Estando básicamente de acuerdo con las autoras que destacan la presencia femenina en el libro: Creo, sin embargo, que hay claras limitaciones en ello. Voy a detenerme en Hechos 16,11 y siguientes. Se trata de un pasaje bastante conocido y comentado. Pablo llega a Filipos, ciudad significativa de la provincia romana de Macedonia y predica a un grupo de mujeres reunidas en oración un sábado, a las afueras de la ciudad. Encontramos una reseña sucinta pero que arroja datos importantes: Pablo supone que las mujeres se han reunido en las afueras de la ciudad para los rezos. Estamos en territorio de *diáspora judía*, sin embargo, en esta ocasión el narrador no nos dice que Pablo predica en la Sinagoga, sino a orillas de un río, ante un grupo de mujeres. Ivoni Richter en el estudio que citaré más adelante, plantea que la reunión se celebra en una *construcción sinagogal* aunque muchas

<sup>2</sup> Navarro Puerto, 1998, p. 186.



veces no haya sido así reconocido. Mujeres independientes que realizan su oración autónomamente, no con los varones. Después del exilio se instaura la costumbre de orar en las afueras de la ciudad, además la orilla de un río es siempre un lugar propio de mujeres: buscan agua, lavan ropa, se encuentran para compartir estas y otras actividades.

El relato nos dice que Pablo y sus compañeros se encuentran con un grupo de estas mujeres y les anuncian su mensaje. Entre ellas sobresale *Lidia*, mujer autónoma, independiente, comerciante en telas y cabeza de una casa. Lidia se bautiza y con ella toda su casa, lo que da muestras de su liderazgo. Sobre esta mujer se ha escrito mucho: ¿especulación? ¿Deducciones reales? en cualquier caso los datos en el *Libro de los Hechos*, son escasos. Caroline Osiek, Margarte MacDonald y Janet H. Tulloch recogen así este recorrido por *Lidia*:

La categoría social y relativa prosperidad de Lidia han sido objeto de muchos debates, en los que ha sido considerada desde una exitosa empresaria liberta que ofrecía sus servicios a la élite, hasta una miserable trabajadora de un negocio apestoso. [...] Es probable que Lidia tiñera y vendiera sus tejidos, y que la tintorería se ubicara en su casa, situada junto al río, por el agua que esa actividad requería y porque los habitantes de la ciudad no querían una industria de este tipo en medio de sus calles. Así, aceptar su hospitalidad no sería para Pablo y Silas como hospedarse en un hotel de cinco estrellas<sup>3</sup>.

Lo que la narración sí deja claro es su capacidad de decisión y autonomía así como su liderazgo. No consulta su bautizo ni tampoco el apoyo que brinda a los misioneros. Creo que el aporte realizado por Ivoni Richter Reimer en su concienzudo estudio sobre las mujeres en *Hechos* resulta imprescindible. Ella muestra, a partir de su investigación, la posibilidad de que Lidia no sea una mujer rica y, sobre todo, de que el sentido de su *casa* no sea el de una casa-familia:

La casa de Lidia llegó a ser un centro cristiano en Filipos. En esta casa, al igual que en la casa de Tabita y de María, no tenemos ninguna figura de hombre, ejerciendo la función de *pater-familias*. Eso nos indica que estas casas tenían la posibilidad de vivir una vida diferente, dentro de aquel mundo regido por claras estructuras de poder y de dominación patriarcales, en que el hombre era el dueño de la casa y de todo lo que a ella pertenecía: objetos, mujer, criaturas y, en caso de que la hubiere, también la servidumbre. Estas personas le debían sumisión y obediencia ciega. En el mundo de entonces, también la casa de Lidia era una excepción, que mostraba que era posible organizar la vida fuera de los moldes filosófico-políticos dominantes.

Esta casa se tornó un centro cristiano. Es la primera iglesia cristiana en suelo macedónico, hoy europeo. Hch 16,40 habla de los "hermanos" (masculino plural) reunidos en casa de Lidia. A partir de esta afirmación y conociendo el lenguaje inclusivo de Lucas, quedamos sabiendo, por lo tanto, que más tarde también hombres se adhirieron a la fe en Jesucristo, pasando a pertenecer a aquel primer núcleo (casa cristiana). Este crecimiento debe haber sido fruto del trabajo misionero de Lidia y de los de su casa<sup>4</sup>.

Quiero detenerme ahora en dos datos que se nos dejan ver: de un lado la conexión entre Lidia y Tiatira, de otro lado la evolución de la comunidad de *Filipenses*, de la que ella es co-fundadora. Tiatira es una de las iglesias a las que se les envía un mensaje en el capítulo 2 del Apocalipsis. Se trataba de un centro urbano de alta concentración comercial, cerca de la ciudad de Lidia, famoso por sus asociaciones de artesanos, trabajadores y tintorerías. Había en ella un templo dedicado a Sambaté, al frente del cual oficiaba una sacer-

<sup>3</sup> Osiek, MacDonald, Tulloch, 2007, p. 224.

<sup>4</sup> Richter Reimer, sin fecha, p. 40



dotisa-pitonisa. Es fácil pensar que Lidia, la discípula de Pablo, hacía parte de una de las asociaciones de trabajadoras de su ciudad natal, y en un mundo globalizado y permanentemente comunicado como el del imperio romano es igualmente pensable que ella regresara a su tierra con frecuencia y estuviera en relación con las comunidades cristianas del lugar. Se la puede considerar, por lo tanto, ligada no sólo a la comunidad de Filipo sino igualmente a la de Tiatira. Las acusaciones a Jezabel que le hacen a esta iglesia en el Apocalipsis, pueden entenderse como acusaciones generales a las mujeres y a su influencia en esta comunidad.

En las lecturas de este texto hay quienes se orientan a interpretar que la condena va contra la sacerdotisa de Sambaté, pero hay quienes piensan que de lo que se trata es de la alusión a alguna líder de la propia comunidad creyente en el evangelio de Jesús. Yo me inclino por esta última hipótesis porque se le reclama con un lenguaje muy agresivo algunas prácticas (más que creencias) poco ortodoxas. La memoria de Jezabel –como la de tantas mujeres– ha sido injustamente tratada en la tradición judeo-cristiana. Se le ha acusado de desviar de su fe en *YHWH* al pueblo hebreo, sin embargo hay que tener en cuenta que Jezabel era una princesa fenicia, reducida al exilio espiritual y cultural por su matrimonio con Ajab. Nunca llegó a ser una seguidora de la Divinidad hebrea, precisamente, porque no traicionó a sus Dioses nativos. En las constantes relecturas bíblicas, el nombre de Jezabel se va cargando de connotaciones muy negativas y de la agresividad que se refleja en la carta del Apocalipsis.

El estudio que Eleanor Ferris Beach ha realizado sobre la Jezabel bíblica nos puede iluminar:

El cúmulo de vinculaciones sexuales, políticas y religiosas se refuerza en el libro del Apocalipsis, donde una profetisa que reclama el liderazgo del cristianismo es condenada utilizando imágenes sexuales [...]

Sin embargo, una lectura atenta de la Biblia revela que no hay referencias a la conducta sexual de Jezabel, ni vergonzosas, ni de ningún tipo [...]

La reina Jezabel suponía la conexión política entre tres partes activas en aquel momento: la próspera y comercial ciudad-isla de Tiro, gobernada por su padre Ittobaal; la rica región agrícola de Israel, que gozaba de éxitos militares y estaba gobernada desde Samaria, en las tierras altas centrales, por la familia de su esposo Ajab; y el país montañoso del sur, conocido en la Biblia como Judá, gobernado desde Jerusalén por los descendientes del rey David, que contraían matrimonio con mujeres de la casa de Ajab<sup>5</sup>.

La negación que hacen los varones del liderazgo femenino permite pensar que la alusión a una líder en la iglesia de Tiatira es un testimonio de que en esta comunidad (influenciada por Lidia) las mujeres jugaban un papel destacado. De otro lado, la agresividad en el mensaje nos muestra que el problema principal es que se trata del liderazgo femenino contra el que se luchó de manera especial, sobre todo, en el ámbito paulino recogido por Lucas.

Por otro lado, si se lee con atención la carta de Pablo a los filipenses, se ve enseguida la ausencia de mención de Lidia u otras líderes femeninas. La carta está escrita alrededor de los años 60-61 de esta era. Si pensamos que los acontecimientos que nos narra el libro de los *Hechos*, pueden situarse en el año 50, podemos concluir que una década es realmente poco para que las mujeres hayan sido desplazadas totalmente de sus ministerios y liderazgos. Es claro, entonces, que la literatura canónica tiende a silenciarlas siempre que eso

<sup>5</sup> Ferris Beach, 2007, pp. 14 y 16



sea posible. El libro de los *Hechos de los Apóstoles* responde, en su conjunto, a una mirada muy institucionalizada de la iglesia y por tanto anuncia el camino de una jerarquización muy bien estructurada, aunque por supuesto hay testimonios claros de tendencias y discusiones: la presencia de la iglesia de Jerusalén y sus sentimientos de *privilegio*, las tensiones entre los cristianos judíos y las novedades de Pablo, la presencia inocultable de las mujeres. En este terreno, este relato nos da pistas que muy pocos años después se van a perder en la palabra del canon oficial.

Es una obra que se mueve entre las dinámicas comunitarias y la institucionalización progresiva, respondiendo el proceso que se dio:

Se fue configurando así una nueva concepción del cristianismo que se puede denominar eclesiástica por el afán de buscar unas instituciones estables para regular la vida de las comunidades, unos principios de fe claramente definidos y aceptables por todos y una moral en la que privan las buenas obras sobre la libre inspiración individual por parte del Espíritu. Frente al carisma predomina la disciplina<sup>6</sup>.

### Hechos apócrifos

Es claro que el libro del que nos ocupamos entra en juego intertextual con un género muy extendido en diversas iglesias y corrientes del cristianismo primitivo: el de un conjunto muy amplio de *Hechos* generales de los apóstoles o particulares de uno y otro. Se trata de relatos que evocan caminos de distintas comunidades, que se escriben y circulan a lo largo de los siglos II y III y que pretenden ampliar, corregir y complementar la visión de los relatos canónicos o simplemente dialogar con ellos. Estos textos ponen de manifiesto unos imaginarios poblados de múltiples lecturas de unos mismos acontecimientos que se nos han transmitido como de una sola dirección, pero que en general mantienen altos grados de ambivalencia como toda dinámica histórica. En los *Hechos* apócrifos se nos narran las historias y los caminos de evangelización de otros apóstoles no focalizados en el relato de Lucas (Pedro, Andrés, Juan, Tomás, Felipe), se nos informa de sus muertes, martirios... y la presencia de unas mujeres, son mucho más significativas. En los últimos descubrimientos arqueológicos se han encontrado múltiples textos que han sido agrupados bajo esta categoría. Ahora voy a detenerme sólo en tres, porque destacan la participación femenina que me interesa resaltar: *Los Hechos de Pablo y Tecla*, *Los Hechos de Andrés*, *Los Hechos de Tomás*.

El género literario que en su mayoría siguen estos escritos es el de la novela helenística. A través de estas novelas se quiere entrar en diálogo con la doctrina y la revelación, pero principalmente se quiere exaltar el destino de sus propios héroes y heroínas. Rosa Söder propone cinco elementos comunes que compartirían este tipo de narraciones:

Ella empieza identificando cinco elementos "que constituyen la esencia de la novela en la literatura griega: (1) el elemento de la itinerancia; (2) el elemento aretalógico; (3) el elemento de lo maravilloso; (4) el elemento tendencioso –de tipo religioso, filosófico, político y ético–; (5) el elemento erótico que, no obstante, no alcanza su plena elaboración hasta la aparición de la novela sofisticada<sup>7</sup>.

En los relatos que nos ocupan, algunos de estos elementos están marcados radicalmente, en tanto que otros tienen sus propios caminos.

<sup>6</sup> Teja, 1990, p. 25.

<sup>7</sup> Citado por Klauck, 2008, p. 21.



Las tres *narraciones* a las que nos referimos, cumplen algunas de estas características: la itinerancia de los protagonistas, el elemento tendencioso que podríamos definir como lo central de los textos: son escritos fundamentalmente para transmitir un mensaje religioso. La meditación aretológica es preponderante más en unos que en otros, pero siempre está presente. Los milagros escuetos del evangelio se convierten en auténticas expresiones de lo fantástico y maravilloso. Quizás el elemento más ambiguo es el del erotismo porque sólo se presenta indirectamente, como explicaré.

El esquema narrativo-argumentativo que siguen estas obras es el siguiente: uno de los apóstoles realiza su predicación. Una mujer joven queda prendada del mensaje y de la figura misma del predicador; se desarrolla entre ellos una relación de apoyo incondicional, por parte de la joven, y posteriormente una relación denominada de *syneisactismo* (amistad espiritual entre varón y mujer). El enamoramiento de la joven del mensaje de Jesús la lleva a abandonar a su prometido o a su esposo, la lleva a cambiar radicalmente de vida y en ocasiones al martirio. Esta vida transita ahora por los caminos de la virginidad, el movimiento de mujeres que se extiende por doquier en el cristianismo de los primeros siglos. Movimiento que hay que entender más en clave de resistencia cultural femenina que de propuesta patriarcal.

Esta decisión de la joven la enfrenta con su familia y con las autoridades políticas, pues se trata de jóvenes de la nobleza. Sus actitudes traen consecuencias muy serias:

Algunas de las formas más provocadoras y contraculturales en que se vivió este protagonismo de la mujer en los ámbitos eclesiales encontraron una seria crítica desde el exterior (paganos), por considerarlas como desintegradoras de la moral dominante y de las formas políticamente correctas de vivir el matrimonio: la asistencia de mujeres a reuniones fuera de casa (en algunos casos sin el marido), la estrecha fraternidad que se vivía en las comunidades (acompañadas de un intenso lenguaje afectivo o práctica del ósculo de la paz), o la participación activa en asambleas comunitarias y una existencia misionera itinerante son algunas de las expresiones más llamativas y sometidas a cuestionamiento. Es más, desde el interior de la propia comunidad hubo ciertos sectores que aprovecharon estas críticas para exigir a las mujeres cristianas cambios en sus conducta, de cara a tener una mayor aceptación social y una más fácil tarea proselitista y misionera<sup>8</sup>.

El erotismo, propio de estas novelas, habita el texto en las descripciones y reclamaciones por parte del varón abandonado, especialmente en *Los Hechos de Tomás* que se desarrollan en la India y que recrean el amor de Migdonia y su pareja anterior con lenguaje y descripciones de un alto grado de sensualidad. Pero, igualmente y sobre todo en el caso de Tecla hacia Pablo, se percibe en medio de su amor fraterno-espiritual algunas notas evidentes de enamoramiento que permiten a la joven *encarnar* más cercanamente sus ideales.

En cada una de estas *novelas* se forma una pareja: Andrés y Maximila, Tomás y Migdonia, Pablo y Tecla. La joven se bautiza, renuncia a su medio e inicia una vida militante al servicio de la causa del evangelio. A partir de este momento se desarrollan las distintas aventuras, mientras todo el ambiente se empapa de la predicación cristiana y se exaltan las virtudes de los protagonistas. *Los Hechos de Andrés* se supone se escribieron alrededor del año 150; los de *Tomás* fueron más tardíos, a finales del siglo III; los más tempranos son los de *Pablo y Tecla*, que posiblemente sirvieron de inspiración a los posteriores.

<sup>8</sup> Rivas 2008, p. 38.



El objetivo es señalar la excelencia del mensaje cristiano que justifica la renuncia al tipo de vida heredado y previsto, que exige la renuncia a los bienes y que transforma los afectos. Este objetivo adoctrinador prima sobre el conjunto de la escritura, pero a partir de él se desarrollan elementos muy semejantes a los del género literario definido como *novela griega*, que florece en el territorio cultural en el que nos movemos entre los siglos II y IV: *Leucita y Clitofonte*, *Quéreas y Calírroe*, o las *Etiopicas* de Heliodoro. En general, estas novelas podemos calificarlas como de *amor y aventuras*. Igualmente los *Hechos Apócrifos*. La pareja que forman el apóstol y su *acompañante* (seguidora, discípula, compañera de desventuras y, por supuesto, apoyo incondicional) se va a ver sometida a todo tipo de caminos intrincados para cumplir con su destino, que esta vez no es amarse mutuamente sino el cumplir el destino de *misionar* por la causa de Cristo.

La mujer asume un papel protagónico, y sus decisiones la colocan en la primera línea de los líderes comunitarios. Su papel en estos relatos no es negado sino por el contrario exaltado. Tecla, Maximila y Migdonia llegan a ser imprescindibles para Pablo, Andrés y Tomás. Igualmente cada una de estas mujeres a su manera se convierte en apóstol y testigo asumiendo una disposición para el martirio, elemento central, tanto de la realidad como del imaginario cristiano del momento. El contraste con los textos canónicos en los que apenas se registra la presencia de las mujeres y su papel se deja ver pero no se profundiza, parece estar marcado definitivamente por la necesidad de una ortodoxia que refleja las luchas de poder alrededor de los roles que *deberían* asumir las mujeres en la naciente iglesia. Por ello, estas forman narrativas parcialmente elusivas se convierten así en parte del mensaje a transmitir: una disciplina de acción en la cual las mujeres que apoyan o lideran deberían ser más o menos marginalizadas.

No deja de ser sospechosa la pérdida por siglos de la literatura extra canónica. Lo que sí resulta hoy muy claro es la necesidad de realizar una mirada bíblica que abarque el ámbito cultural en que las y los cristianos nacen, porque desde ese ámbito vamos a iluminar mucho mejor los movimientos de los grupos y las comunidades que forman inicialmente el movimiento de Jesús y derivan después en la iglesia cristiana.



## Notas y Bibliografía

- FERRIS Beach, Eleanor. *Las cartas de la reina Jezabel*. Ediciones Sígueme, Salamanca 2007.
- NAVARRO Puerto, Mercedes. *Los Apóstoles y sus hechos. Mujeres en los Hechos de los Apóstoles*. En: AA.VV. *Relectura de Lucas*, editorial Desclée de Brouwer – Bilbao 1998.
- OSIEK, Carolin; MacDONALD, Margaret Y.; TULLOCH, Janet H. *El lugar de la mujer en la iglesia primitiva*. Ediciones Sígueme, Salamanca 2007.
- RICHTER REIMER, Ivoni. *Vida de las mujeres en la sociedad y en la iglesia. Una exégesis feminista de los Hechos de los Apóstoles*. (Traducción de P. Miguel Roig, SVD). Cito un material policopiado. Existe una publicación del texto en: Cuadernos Teológicos de ISEDET, Biblia 3.

## Bibliografía complementaria

- Nuevo Diccionario Bíblico Ilustrado, Clie, "Hechos de los Apóstoles", p. 472, 475, "Pablo", p. 860.
- Diccionario Ilustrado de la Biblia, Caribe, "Roma Imperio", p. 562-563; "Hechos, Libro de los", p. 274.
- Biblia de Estudio, Mundo Hispano, "Introducción al Libro de los Hechos de los Apóstoles", pp. 1166, 1188-1189.
- RVR 95 Edición de Estudio, "Hechos de los Apóstoles", pp. 1397-1399.
- Nuevo Comentario Bíblico, "Hechos de los Apóstoles", Introducción.
- Nuevo Diccionario Bíblico, Certeza, "Hechos, Libro de los", pp. 586-587.
- Unger, Merrill F, Nuevo Manual Bíblico de Unger, Editorial Portavoz, pp. 439, 456-458.
- Robertson, Estudios sobre el Nuevo Testamento, pp. 9, 12-14.
- M. Henry, Comentario Bíblico, pp. 1546-1547.
- Diccionario Manual de la Biblia, Vida, pp. 93, 102.

Carmina Navia

# Comunidad del Espíritu-Comunidad de Conflictos

## *Relectura de los conflictos en Hechos a partir de la teoría del conflicto*

### Resumen

Probablemente nunca como en estos tiempos, las iglesias enfrentan conflictos al interior de las mismas. El secularismo o mentalidad moderna es vista por algunos como la peor amenaza, mientras otros abrazan sin crítica sus postulados. En medio de estos dos extremos, un vasto número de cristianos y cristianas se preguntan si el rumbo seguido por las iglesias institucionales es el correcto, si no habrá necesidad de una profunda renovación. Esta crisis no deja de lado ninguno de los aspectos del culto cristiano: la manera como se celebra la fe (la liturgia), el modelo de lectura bíblica que se adopta en la iglesia, la relación entre la fe que se vive en los templos y el mundo de desigualdad que se consolida aun en los países de más honda raíz cristiana.

Las iglesias primitivas enfrentaron, ya desde sus inicios, conflictos graves. Cada tiempo tiene los suyos. La Iglesia de Jerusalén y las primeras iglesias paulinas nos dejaron el testimonio de su conflictividad interna en el libro de los Hechos de los Apóstoles. Hay una realidad que se hace presente en el libro de los Hechos: cuando el evangelio es anunciado con fidelidad, aparece el conflicto. En el conflicto, las comunidades y las personas maduran y crecen. Dentro del conflicto suelen fortalecerse la fe, la esperanza y el amor. Por eso este libro del Nuevo Testamento puede ser una inspiración para quienes, hoy, se ven desanimados ante la cantidad de desafíos que las iglesias cristianas tienen que enfrentar.

**Palabras Claves:** Forjador de comunidades, Víctimas de la violencia, Conflictos, Diáspora, Distanciamiento social.

### Abstract

Probably never before in these times, churches face conflicts within them. Secularism or modern mentality is seen by some as the greatest threat, while others embrace uncritically the thesis. In between these two extremes, a vast number of Christians wonder if the course followed by institutional churches is correct, if there is no need of a major renovation. This crisis does not neglect any aspect of Christian worship: how faith (liturgy), the model assumes that Bible reading in the church, the relationship between faith lived in temples and celebrated the world of inequality strengthens countries even deeper Christian roots.

The early church faced, and since its inception, serious conflicts. Each time has its own. The Jerusalem church and the early Pauline churches left us the assurance of its internal conflict in the book of Acts. There is a reality that is present in the book of Acts: When the Gospel is announced with fidelity, the conflict appears. In the conflict, communities and people mature and grow. Within the conflict often strengthened faith, hope and love. So this New Testament book can be an inspiration for those who, today, are discouraged by the amount of challenges that Christian churches have to face.

**Keywords:** Smith communities, Victims of violence, Conflicts, Diaspora, Social distancing

<sup>1</sup> César Moya es colombiano y pastor menonita. Está radicado en Ecuador donde apoya procesos de formación bíblica y teológica y a víctimas del conflicto armado en Colombia.



## Introducción

Se concibe al Espíritu como forjador de comunidades sin conflictos, ni internos ni con otros grupos fuera de ellas. Esta relectura pretende demostrar que el accionar del Espíritu llevó a la comunidad de creyentes del primer siglo a entrar en conflictos por causa de la justicia y el respeto a las identidades culturales. No obstante, los conflictos eran sostenidos con quienes promocionaban y llevaban a cabo proyectos que atentaban contra la vida y dignidad de los más débiles.

Nuestra relectura tiene como punto de partida los reclamos desde las víctimas de la violencia en diferentes lugares de América Latina. Ellas sostienen un conflicto con sus victimarios, sean estos personales, institucionales, estatales o no estatales. Igualmente, esta relectura tiene en cuenta la vivencia de algunas comunidades cristianas en contextos conflictivos, así como los conflictos internos que viven algunas de ellas por razones de identidad cultural.

Para lograr nuestro propósito analizaremos los conflictos narrados en Hechos de los Apóstoles dialogando con algunos aspectos de la teoría social del conflicto<sup>2</sup>: el contexto en el que se da el conflicto, los actores implicados (personas, grupos, instituciones, etc.) y sus aliados, el origen del conflicto, la dinámica o trayectoria del mismo, el objetivo que se persigue con el conflicto y las relaciones de fuerza, entre otros aspectos. Y dado que el libro de los Hechos es una narración cronológica conformada por más de veinticuatro discursos que forman casi un tercio del libro –siguiendo la costumbre de los historiadores griegos–, analizaremos la disposición del material dentro del texto: qué subdivisiones sugiere, cuál es el efecto persuasivo, y en qué medida funciona la retórica<sup>3</sup> con el fin de lograr su propósito.

Iniciaremos con algunos preliminares para ubicarnos en el contexto conflictivo de Hechos. Luego analizaremos tres conflictos dentro de lo que es llamado el ciclo de Pedro, esto es Hechos 1,1-15:35<sup>4</sup>. Dos de ellos con grupos externos a las comunidades cristianas primitivas: los judíos (Hch 2,1-47) y los representantes de los poderes (Hch 3,1-5,42); el otro, entre las comunidades de Jerusalén y Antioquia (Hch 15,1-35).

## 1. Preliminares

### 1.1 Ubicación histórica de la narración

Hechos fue escrito posiblemente en Éfeso, entre los años 80 y 90 cuando se institucionalizan los diferentes modelos de iglesia, pero su contenido se refiere al periodo apos-

<sup>2</sup> Incluye tres teorías: 1) las funcionalistas: sostienen que el sistema social es un conjunto de individuos que cooperan mancomunadamente para lograr un fin; 2) la marxista: sostiene que el conflicto es una lucha de clases; él es el meollo del proceso social de la sociedad capitalista; 3) la sociología del conflicto: sostiene que el conflicto es una situación en la que coexisten unos fines o unos valores inconciliables o exclusivos unos de otros. Para ampliar estos conceptos consúltese, entre otros, Fisas Armengol en *Introducción al estudio de la paz y de los conflictos*. Barcelona: Lerna, 1987, pp. 165-171; Raymond Aron, *Paz y guerra entre las naciones*. S.L.: Alianza, 1985; J.B. Duroselle, *Historia universal contemporánea*. S.L.: Universitat de Catalunya, 1982; Julie Freund, *Sociologie du conflit*. S.L.: PUF, 1983; Adam Curle, *Conflictividad y pacificación*. London: Herder, 1967; John Macionis y Ken Plummer, *Sociología*. Madrid: Prentice Hall, 1999.

<sup>3</sup> Como retórica sagrada la Biblia contiene: 1) un carácter exclusivamente revelador o evangélico, no un carácter probativo; 2) sus afirmaciones son inmediatas, sin mediaciones ni contemplaciones; 3) son afirmaciones pertenecientes al campo de la imaginación y de la metáfora; 4) lo que afirman tiene carácter absoluto y urgente; 5) sus pronunciamientos están al margen del tiempo. Véase George A. Kennedy, *Retórica y Nuevo Testamento: la interpretación del Nuevo Testamento mediante la crítica retórica*. Traducción de Federico de Carlos Otto. Madrid: Cristiandad, 2003, pp. 21-22.

<sup>4</sup> A partir de Hechos 15:36, llamado el ciclo de Pablo, hay un conjunto coherente en la narrativa, lo que no sucede en la primera parte de libro donde hay una variedad de relatos. Véase Agustín George y Pierre Grelot editores, *Introducción Crítica al Nuevo Testamento*. Barcelona: Herder, 1992, p. 496.





tólico (30-70 d.C.). El autor trata de reconstruir un periodo de cuarenta años, desde la resurrección de Jesús hasta la organización de las iglesias. Durante este tiempo el movimiento de Jesús se caracteriza por la animación del Espíritu, el empuje misionero y las comunidades domésticas<sup>5</sup>. Así, los conflictos mencionados en el libro corresponden al periodo cuando Roma dominaba el Mediterráneo<sup>6</sup> y la cultura greco-romana prevalecía<sup>7</sup>. Al final de esta época se dio la persecución de Nerón (años 60), la caída de Jerusalén y la destrucción del templo (año 70). Este último acontecimiento condujo a los judíos a responsabilizar a los cristianos de las desgracias sufridas y de estar perdiendo prosélitos paganos<sup>8</sup>.

## 1.2 Terminología conflictiva

La narración pone en evidencia la existencia de conflictos. Así se deduce de varios términos: *ἀναστατώ* (anastatoo), “agitar una revuelta” (Hch. 21,38); *ἀπειλέω* (apeileo) «amenazar” (Hch. 4,17); *ἀτιμάζω* (atimazo), “afrentar” (Hch. 5,41); *διαμάχομαι* (diachomai), “contendían” (Hch. 23,9); *διαλέγομαι* (dialegomai) “discutir” (Hch. 17,2,17; 18,4,19; 19,8,9); *ἐπί* (epi, en caso acusativo) “contra” una persona, en este caso Jesús (Hch. 4:27); *ἐπιβάλλω* (epiballo) “echar mano”, “apresar” (Hch. 4,3; 5:18); *ἐφίστημι* (ephistemi) “asaltar” (Hch. 17,5); *ἐπιούστασις* (episustasis), “aglomeración” “alboroto”, “tumulto”, “motín” (Hch 24:12); *θεόμαχος* (teomachos) “luchar contra Dios” (Hch 5:39); *μάχομαι* (machomai), “que reñían” (Hch 7:26); *ζήτημα* (zetema), “debate” (Hch15:2); *ζήτησις* (zetesis) “cuestión”, “disputa” (Hch 25:20); *παροξυσμός* (paroxusmos) “contención” (Hch 15:39); *προσαπειλέω* (prosapeileo), “amenazar más” (Hch 4:21); *στάσις* (stasis), “sedición”, “insurrección” (Hch 19:40; 24:5), “discusión” (Hch 15:2), “disensión” (Hch 23:7); *συζητέω* (suzeteo), “disputar” (Hch 6:9;9:29); *συζήτησις* (suzetesis), “contienda”, “discusión” (Hch 15:7; 28:29); *σχίζω* (schizo), “partir”, “abrir rompiendo”, “dividir” (Hch 14:4); *τάραχος* (tarachos), “disturbio” (Hch 19:23), “alboroto” (Hch 12:18)<sup>9</sup>.

## 1.3 El distanciamiento social

En su estrategia narrativa Lucas anticipa los conflictos que enfrentarían los y las creyentes en Cristo con el judaísmo de la diáspora (Lc 6:22-26). Estos conflictos se inician en Hechos 2 y se intensifican posteriormente con un distanciamiento social que culmina con las denuncias de que es objeto el movimiento de Jesús ante los funcionarios no judíos (Hch 13:45; 18:6; 19:9; 28:21s)<sup>10</sup>. Tal distanciamiento se debe, en primer lugar a que las primitivas comunidades cristianas eran concebidas como movimientos sectarios que renunciaron a conquistar “el mundo”<sup>11</sup>; estos grupos ya no pertenecían al judaísmo. Y, en segundo lugar, a las medidas contra quienes se alejaban de la corriente principal del judaísmo de la diáspora, es decir, de las normas judías y del control de las sinagogas para imponer sus reglas;

<sup>5</sup> Pablo Richard, *El movimiento de Jesús antes de la iglesia: una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles*. San José: DEL, 1998, pp. 15-18.

<sup>6</sup> Joaquín González Echegaray, *Los Hechos de los Apóstoles y el mundo romano*. Segunda edición. Estella: Verbo Divino, 2010, pp. 33-68.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 149-177.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 8-9.

<sup>9</sup> Horst Balz y Gerhard Schneider, *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento Vol. I y II*. Salamanca: Sígueme, 1996. Véase también W.E. Vine, *Diccionario expositivo de palabras del Nuevo Testamento*. Traducción de S. Escuin. Barcelona: CLIE, 1984.

<sup>10</sup> E.W. Stegemann y W. Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*. Estella: Verbo Divino, 2001, p. 471.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 330.





siendo así, habría que entender que el conflicto que surgió era un conflicto entre grupos minoritarios en el seno de la sociedad pagana<sup>12</sup>.

Teniendo en cuenta la teoría del conflicto, se puede concluir que el conflicto entre las comunidades cristianas y el judaísmo de la diáspora se debió a: 1) la protección de cada grupo, tanto el judío como el cristiano. Los judíos consideraban las comunidades cristianas como un movimiento de rebelión contra Roma (Hch 17:6) y no querían ser confundidos con éstas. Ellos eran considerados desde las revueltas judías como rebeldes y como gente dispuesta siempre a hacer la guerra; 2) la competencia entre los grupos para atraer personas influyentes en las ciudades (Hch 13:6ss). Los creyentes en Cristo incursionaron en un ámbito que pertenecía al judaísmo. Por eso los judíos se distanciaron de los cristianos y los acusaban de blasfemia (Hch 13:45; 17:6); 3) el perjuicio que traía para la identidad religiosa y étnica propia del judaísmo de la diáspora la enseñanza y el comportamiento de los cristianos (Hch 6:11,13s y 21:28). Éstos enseñaban cosas contrarias al lugar sagrado y a la ley, criticaban el templo (Hch 7) y la Torá, rechazaban imponer la circuncisión a los gentiles creyentes en Cristo, involucraban a los gentiles en la historia de la salvación de Israel y consideraban el tiempo presente como de salvación. Las convicciones cristianas eran una falta de lealtad al destino del judaísmo. Por eso, el cristianismo era entendido como un movimiento contra Israel, especialmente después de la catastrófica derrota de los judíos a mano de los romanos<sup>13</sup>. Tales diferencias fueron más visibles a partir de la Asamblea de Jerusalén (Hch 15), desarrollándose una cristiandad judía y otra gentil con entendimientos diferentes. Estas diferencias incrementaron el ánimo antijudío en la iglesia gentil. La Didaché muestra las diferencias de perspectiva entre estas dos ramas de seguidores de Jesús<sup>14</sup>.

#### 1.4 Unidad y conflicto

Desde el inicio de la narración de Hechos, Lucas deja entrever su propósito. El capítulo 1 actúa como una bisagra entre el evangelio de Lucas y Hechos. Es la continuidad entre la historia de Jesús y la historia de la iglesia. Continuidad entre el grupo de los doce y la iglesia de Pentecostés (Hch 1:15-26). Su narrativa expresa preocupación por el tema de la unidad (Hch 1:14; 2:1,46; 4:24; 5:12; 8:6), tanto que los sumarios (Hch 2:44,46; 4:32), la historia de Cornelio (Hch 10-11) y el conflicto surgido en la iglesia de Antioquia (Hch 15:1-29) convergen en Jerusalén. Pareciera ser que la intención del autor es preparar a sus lectores para mostrar una comunidad cuya unidad es puesta a prueba en medio de los conflictos. Este aspecto de la unidad también se constituye en un coadyuvante para los conflictos de la comunidad, tanto con los judíos como con los representantes de los poderes y otros grupos cristianos de procedencia gentil.

#### 1.5 El Espíritu y el conflicto

En la narrativa de Hechos, el Espíritu juega un papel preponderante. Él guía continuamente los acontecimientos relatados desde el día de Pentecostés. Con este énfasis en él se reseñan más de 100 conflictos de diversa índole<sup>15</sup>. La mayoría de estos conflictos tienen

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 480-481.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 482-485.

<sup>14</sup> Véase Geza Vermes, "From Jewish to Gentile: How the Jesus Movement Became Christianity", *Biblical Archeology Review*, November-December 2012, Vol. 38, No 6. pp. 53-59.

<sup>15</sup> Javier Saravia, *El camino de la iglesia a partir de Hechos de los Apóstoles*. Colección Biblia 14. Tercera edición. Quito: Vicaría Sur de Quito, EDICAY-Iglesia de Cuenca y Centro Bíblico Verbo Divino, 1993, p. 117.





como punto de partida la crucifixión de Jesús. Así, la comunidad de creyentes confronta permanentemente a quienes considera responsables de la muerte de su líder, algunas veces los judíos, otras veces los representantes de los poderes. Desde el inicio de la narración Lucas deja ver esta intención: “[a Jesús] prendisteis y matasteis por manos de los inicuos, crucificándole” (Hch 2:23); “a este Jesús que vosotros crucificasteis” (Hch 2:36); “Y matasteis al Autor de la vida [Jesús]” (Hch 3:15); “Jesucristo de Nazaret, al que vosotros crucificasteis” (Hch 4:10); “...Jesús, al cual vosotros matasteis colgándole de un madero” (Hch 5:30). Claro está que todas las menciones a la crucifixión van acompañadas de la proclamación de la resurrección.

## 1.6 Los discursos de carácter judicial

Los principales conflictos narrados en Hechos, contienen discursos que siguen el esquema propio de los de carácter judicial en aquella época<sup>16</sup>. Inician con un exordium que contiene el saludo, siguen con el cuerpo del discurso, recordando la crucifixión y resurrección de Jesús, y terminan con una parénesis invitando a la conversión (Hch 2:14-41; 3:11-26; 5:27-32; 10:34-35; 13:14-41). Los discursos tocan los temas del ministerio terrestre de Jesús, la crucifixión y la responsabilidad de los interlocutores, la resurrección de Jesús por el poder de Dios, el significado de tal evento y el anuncio de la remisión de pecados. Esto se corresponde con el anuncio de Jesús (Lc. 24:46-49).

## 2. El conflicto con los judíos: no a la impunidad (Hch 2:1-47)

### 2.1 La comunidad antes de Pentecostés

Antes del evento de Pentecostés, la comunidad de discípulos parece estar reclusa en Jerusalén (Hch 1:12), encerrada en el aposento alto (Hch 1:13), muy preocupada de sí misma y de sus sucesores (Hch 1:24,25). Pareciera ser una comunidad resignada a la pérdida de su maestro, sin ánimo para denunciar la injusticia de su crucifixión ni para confrontar el orden social y político en el contexto palestino de aquel momento.

### 2.2 Pentecostés: poder para enfrentar el conflicto

Con la llenura del Espíritu, la comunidad del crucificado-resucitado siente valor para enfrentar su primer conflicto con los judíos. Este primer conflicto se desarrolla en el contexto de la fiesta de Pentecostés. Esta fiesta se convertía en un espacio estratégico para llamar la atención del mundo de aquella época, con el fin de reclamar justicia por la muerte de Jesús. A la fiesta asistían aproximadamente 180.000 personas de las cuales 125.000 venían de fuera de Palestina. Durante la semana de la fiesta tanto la ciudad de Jerusalén como el templo eran concurridos por judíos devotos así como por prosélitos desde cada nación de la dispersión<sup>17</sup>.

Con el evento de Pentecostés la comunidad del crucificado-resucitado, la víctima no fatal, se llena de poder para confrontar la situación de injusticia. Ella experimentó la poderosa presencia de Dios con “viento recio” (Hch 2:2) y “lenguas de fuego” (Hch 2:3), como en el Antiguo Testamento, y la llenura del Espíritu Santo. Esta experiencia la sacó del anonimato y de la pasividad en la que quedó con la muerte de su líder. Comenzó a anunciar

<sup>16</sup> George y Grelot, *op.cit.* 1992, p. 459.

<sup>17</sup> Joachim Jeremías, *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*. Cuarta edición. Madrid: Cristiandad, 2000, pp. 89-123.





y denunciar en otros idiomas, y quienes les escuchaban le entendían; algunos preguntaban “¿qué quiere decir todo esto?” (Hch 2:12), pero otros los acusaban diciendo “están llenos de mosto” (Hch 2:13)<sup>18</sup>. Hasta aquí puede decirse que había un conflicto latente, aunque no manifiesto públicamente, entre la comunidad y los judíos.

### 2.3 Dinámica del conflicto

La acusación por parte de algunos de los judíos de que la comunidad cristiana estaba embriagada hace que Pedro, representante de la comunidad víctima, enfrente directamente el conflicto. Es la gota que rebosó el vaso. Aunque su saludo a la audiencia parece respetuoso –siguiendo aquella vieja técnica de ser suave con la persona pero duro con el problema–, Pedro inicia su discurso retórico refutando tal acusación y releendo el texto de Joel 2:28-32. Pero su discurso no termina allí. Inmediatamente acusa a los judíos de haber consentido en la muerte de Jesús (Hch 2:23). El discurso de Pedro (Hch 2:22-36), que va dirigido a los israelitas, incluye una alusión a la vida pública de Jesús (Hch 2:22), a su muerte (Hch 2:23), su resurrección (Hch 24-32), su exaltación, el derramamiento del Espíritu (Hch 2:33-35) y su constitución como Señor y Mesías (Hch 2:36).

Ante este discurso retórico de carácter judicial<sup>19</sup>, donde hay refutación y acusación, la respuesta del pueblo no va dirigida a sus autoridades sino a Pedro y los otros apóstoles. La respuesta de los judíos al discurso se dio con una pregunta “¿qué haremos?” (Hch 2:37). Ésta es una indicación de que el discurso pronunciado por Pedro tuvo efecto. Entonces Pedro les exige que se arrepientan<sup>20</sup> –del crimen que consintieron contra Jesús–. Pero tal arrepentimiento debe ser público, expresado simbólicamente en el bautismo y unido a la promesa del Espíritu de vida (Hch 2:38). Es un regalo que incluye a judíos y gentiles (Hch 2:39) y sus descendientes. La parénesis de Pedro es que se salven de la generación perversa (Hch 2:40), las autoridades de Israel: los gobernantes, los ancianos y los sumos sacerdotes del templo. Esto nos da a entender que para la comunidad del crucificado el conflicto era tanto con el pueblo judío como con las autoridades.

### 2.4 Transformación social del conflicto

Esta confrontación con el discurso de Pedro hace que el conflicto entre la comunidad del crucificado y los judíos que consintieron en su muerte, pase de latente a manifiesto. Es decir, de ser un conflicto que no era reconocido socialmente a primera vista y que había estado camuflado, pasa a ser un conflicto nombrado y reconocido como tal, que se disputa públicamente y que trae consciencia a los de afuera de la comunidad del crucificado. Asimismo, dejó de ser un conflicto reprimido, es decir, un conflicto que no confronta el contexto por considerar que tal acción es peligrosa para el grupo y podría producir su desintegración. También dejó de ser un conflicto eludido, que evitaba la confrontación por miedo a los costos que habría que pagar por ello, tal como se deduce de la situación pasiva de la comunidad antes de Pentecostés.

Ahora bien, la situación posterior al conflicto es la adhesión de aquellos judíos arrepentidos a la comunidad del crucificado-resucitado. La comunidad víctima fue capaz de abrirse al victimario-ofensor –una vez éste dio muestras de arrepentimiento, lo cual inclu-

<sup>18</sup> A pesar de que la embriaguez era común en los griegos, hubiera sido una acusación grave en la Palestina Judía, donde ésta se veía como acto detestable y pecaminoso. Craig S. Keener, *Comentario del contexto cultural de la Biblia. Nuevo Testamento*. Traducido por Nilda Bedford de Gaydou y otros. Cuarta edición. El Paso: Mundo Hispano, 2008, p. 325.

<sup>19</sup> Es decir, en el discurso el autor trata de persuadir al auditorio para que emita un juicio sobre acontecimientos sucedidos en el pasado. Kennedy, *op.cit.*, 2003, p. 44.





ye el deseo de restaurar y restituir a quienes había causado daño. Ahora juntos, víctima y ofensor, trabajan por construir comunidad y velar por el bienestar común, no solo para los que están dentro de ella sino para el resto del pueblo. Es lo que se puede deducir del primer resumen en Hch 2:42-47, aunque parezca un ideal<sup>21</sup>.

Este conflicto que hemos identificado entre la comunidad del crucificado y algunos de los judíos es de carácter social y político y siguió una trayectoria particular. Inicialmente hay desconfianza de parte de cada grupo representado, la comunidad del crucificado, transformada por el Espíritu en el Pentecostés, y la comunidad judía. Esta desconfianza comienza a derribarse mediante el diálogo y la búsqueda en común de la justicia. Se escucharon mutuamente. Pedro pronunció un discurso. Los judíos preguntaron. Aunque se relatan pocas intervenciones, en la realidad el diálogo pudo ser más extenso. Lo importante para nuestra relectura es que ese diálogo tuvo en cuenta el respeto a la culturas: “les escuchaban hablar cada uno en su propia lengua” (Hch 2:8), a pesar de que eran galileos y hablaban arameo. No hay una imposición, hay un diálogo, pero un diálogo de culturas que tienen un mismo objetivo, la preservación y defensa de la vida. Más que una glosolalia es un entendimiento de las otras culturas. La resurrección de Cristo ha generado un deseo de justicia en sus discípulos y un deseo de arrepentimiento –y conversión–<sup>22</sup> en los ofensores. Ésta es la proclamación que llevan a cabo de ahora en adelante “a este Jesús que vosotros crucificasteis, Dios le ha hecho Señor y Cristo” (Hch 2:36), la cual se vuelve un discurso muy antiimperialista romano donde el *κύριος* era el César.

## 2.5 Estructura narrativa del conflicto

Veamos la estructura de la narración de este conflicto:

- a. 2: 1 La vieja comunidad, la víctima, encerrada en sus posiciones
- b. 2:2-11 Pentecostés: la comunidad víctima se abre a entender a otros
- c. 2:14-40 La confrontación: discurso de Pedro (víctima) y reacción de los judíos (ofensores) –diálogo víctima-ofensor–
- b'. 2:41 Un nuevo Pentecostés: los ofensores se abren a entender a la víctima “¿Qué haremos?”
- a'. 2: 42-47 La nueva comunidad: víctimas y ofensores en proceso de restauración restitución y buscando la justicia

Como nos damos cuenta, en el centro de la narración del conflicto aparece la confrontación no violenta, pero al final hay una transformación social, una nueva comunidad.

## 2.6 Conclusión: de la impunidad a la búsqueda de justicia

Un conflicto que pudo seguir un camino destructivo y violento terminó siendo transformador tanto para la comunidad del crucificado, la comunidad de la víctima, como para

<sup>20</sup> El término usado en Hechos 2:38 es *μετανοείτε* (de *μετανοέω*) que significa el apartamiento consciente del pecado, el cambio de mentalidad y de todo el enfoque vital interior, sin el cual no es posible una auténtica conversión. Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Vol. I. Salamanca: Sígueme, 1998, pp. 331-337.

<sup>21</sup> Para algunos comentaristas los sumarios de Hch. 2:42-47 y 4:32-35 no deben ser considerados como algo real sino como un ideal frente a problemas que se querían superar. Rafael Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*. Estella: Verbo Divino, 2009, p. 201. Aun así, dado que este es un análisis narrativo, lo consideramos muy valioso en el resultado de la resolución del conflicto entre la comunidad del crucificado y los judíos.

<sup>22</sup> En Hch 2:38 no se menciona, a la par de *μετανοέω*, el término *ἐπιστρέφω* como sí sucede en otros pasajes (Hch 3:19, 9:35, 9:40). Allí *ἐπιστρέφω* significa convertirse, y supone una transformación total de la existencia humana bajo la dirección del Espíritu Santo. Véase Horst Balz y Gerhard Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento Vol. I*. Salamanca: Sígueme, 1996, pp. 248-259.





el ofensor, una parte del pueblo judío. Terminó siendo un conflicto constructivo. La comunidad víctima perdió el temor a reclamar por justicia. El ofensor, directo o indirecto, perdió el miedo a reconocer el daño causado y tuvo disposición para el arrepentimiento –y la conversión–. El conflicto tiene un final que brinda esperanza no sólo para la víctima, la comunidad cristiana, sino para el ofensor, los judíos, y por ende para el resto de la sociedad.

Lo que parecía incompatible y de intereses mutuamente excluyentes ahora se concretiza. Por un lado, la memoria histórica y el contar la verdad desde su perspectiva de parte de la víctima (“ustedes lo crucificaron”) y, por otro lado, la disposición al arrepentimiento –y la conversión– de parte del ofensor (“¿Qué haremos?”), posibilitan la formación de una comunidad cuya meta en común es la defensa, promoción y el respeto a la vida así como el trabajo por la justicia. Estos valores comunes a los dos grupos les llevan a considerar una vida sin exclusiones, sin individualismos y de bienestar común, no sólo con los de adentro sino con los de afuera (Hch 2:42-47).

El mismo Espíritu que llevó a Jesús a entrar en conflicto con sus familiares, con los escribas, los fariseos, las autoridades estatales, las multitudes, y hasta con sus mismos discípulos, es el que ahora impulsa a la comunidad a perder el temor en sus reclamos por justicia. Y este mismo Espíritu es el que actúa en el victimario para reconocer su error y buscar la restauración a quienes les ha causado daño.

### **3. El conflicto con los representantes de los poderes: concientización del pueblo y desobediencia civil (Hch 3:1-5:42)**

#### **3.1 El excluido: sujeto activo en la transformación del conflicto**

Desde el inicio, la narración manifiesta una inconformidad con la injusticia económica. La persona con “capacidades especiales” está sentada en una de las principales puertas del templo, “la Hermosa”<sup>23</sup>. Según algunos comentaristas, esta puerta estaba cubierta con bronce y excedía en valor a las puertas enchapadas con plata y oro<sup>24</sup>. El hombre cojo, abandonado, pobre y excluido, aparece en la narración para llamar la atención en medio de un sistema social, económico y religioso excluyente (a las personas con defectos físicos no se les permitía entrar al templo por ser consideradas impuras). Él es quien toma la iniciativa para encontrarse con Pedro y Juan “cuando vio a Pedro y Juan” (Hch3:3). Él representa al pueblo de Israel que está cojo por la práctica de la ley y por el templo; al pobre y desvalido, al abandonado por el sistema estatal; al pueblo que mantiene un conflicto latente con el sistema. En otras palabras, la visualización del conflicto con los representantes de los poderes se inicia con él.

El cojo interpela a la comunidad cristiana que aún mantiene prácticas judías excluyentes contra los considerados impuros. El excluido logra la solidaridad y acompañamiento en su dignificación de parte de la comunidad del crucificado sólo cuando ésta adquiere conciencia de la situación de otros y otras y no sólo de la injusticia por la muerte de Jesús. De la narración se deduce que hay una competencia de intereses entre los actores del conflicto con respecto al excluido; las autoridades, y el mismo pueblo, por mantenerlo en su condición de marginación; la comunidad del crucificado-resucitado, por ayu-

<sup>23</sup> No hay datos que confirmen la existencia de una puerta con ese nombre. Su nombre puede deberse a su decoración interior. Josep Rius Camps y Jenny Read-Heimerdinger, *El mensaje de los Hechos de los Apóstoles en el código Beza*. Traducción de José Pérez Escobar. Estella: Verbo Divino, 2009, p. 198.

<sup>24</sup> Citado por Chalmer E. Faw, *Believers Church Bible Commentary*. Acts. Scottsdale, Pa. and Waterloo, En: Herlad Press, 1993, p. 61.





darle a recuperar su dignidad. Es decir, la comunidad de creyentes, representada, de acuerdo a la narración, por Pedro y Juan, es impulsada por el Espíritu a abrirse a otros casos de injusticia. Este encuentro con quienes claman por justicia se convierte en detonante del conflicto.

### 3.2 La comunidad del crucificado-resucitado: concientizadora del pueblo

La narración nos sorprende con la acción de Juan y Pedro con aquella persona sentada a la puerta del templo. No le proveen una moneda<sup>25</sup>. Lucas hace una conexión entre salud y cautividad social y económica “no tengo oro ni plata pero lo que tengo te doy; en el nombre de Jesucristo de Nazaret, levántate y anda”<sup>26</sup> (Hch 3:6). Lo que la comunidad le provee es una concientización frente al sistema injusto que la ha tenido postrada por cuarenta años y le ha quitado su dignidad. De esta manera, la expresión de Pedro “levántate y anda” significa mucho más que una sanidad física<sup>27</sup>. Ello significa un cambio de mentalidad frente al sistema social y económico que margina y excluye, lo cual se refleja en el resumen de Hechos 4:32-34. Al mismo tiempo, esta opción por la persona excluida lleva a su liberación “y saltando” (Hch 3:8) y a la confrontación al sistema que la tiene así. La acción también trae consecuencias para el culto del templo<sup>28</sup>. No hay mención del ritual de purificación que según la ley judía toda persona curada debía tener antes de participar del templo. Pedro y Juan son responsables de ello y por el bienestar de quien había sido excluido, entrando en conflicto con quienes están en el poder.

### 3.3 Dinámica del conflicto con los judíos

Viendo el interés del pueblo no sólo por la sanidad física sino por la concientización y dignificación de quien había sido excluido, Pedro aprovechó la ocasión para glorificar a Dios por lo sucedido y demandar del pueblo justicia por la muerte del crucificado (Hch 3:12b-15) mencionando el hecho de no haber aceptado la libertad que proponía Pilatos y haber preferido cambiarlo por un homicida. Después hace la conexión con la responsabilidad de los gobernantes en el hecho dando una justificación tanto para los unos como para los otros por lo acontecido: la ignorancia (Hch 3:17), relacionada con la falta de la búsqueda de la verdad, tal como sucede hoy con los crímenes que quedan en la impunidad. Y hace la conexión entre el acontecimiento de la crucifixión con lo dicho por los profetas (Hch 3:18), pero no menciona un texto en particular.

El discurso de Pedro, portavoz de la comunidad, no termina ahí sino que invita al pueblo judío a arrepentirse y convertirse (Hch 3:19) de su maldad (Hch 3:26). Esta demanda está en relación directa con el crimen de Jesús e implicaría que una serie de acciones acompañaran tal arrepentimiento y conversión para superar la impunidad. De esta forma habría esperanza para quienes se arrepintieran (Hch 3:17-26). Pedro acude a lo que dice la Biblia hebrea (Sal 2:1-2) para referirse a lo que los profetas después de Moisés profetizaron sobre estos días (Hch 3:24-26). La demanda de la comunidad del crucificado-resucitado al

<sup>25</sup> Sin embargo, la estructura diferente de la oración que se presenta en el códice Beza hace pensar que el significado más apropiado de “limosna” sea “buena obra” y no “dinero”. Camps y Read-Heimerdinger, *op.cit.*, 2009, pp. 191, 198, 200.

<sup>26</sup> En griego *εγειραι και περιπατε*. El primer término, *εγειραι*, literalmente hace referencia a despertar, estimular, excitar, despertarse, moverse, levantarse, alzarse. *εγειρω* también hace referencia a resucitar personas muertas (13 veces en el NT) y a la resurrección escatológica (20 veces en el NT). Balz, *op.cit.*, vol. I, 1996, p. 1127. El segundo término, *περιπατε*, figurativamente se refiere a caminar, vivir. Balz, *op.cit.*, vol. II, 1996, p. 898.

<sup>27</sup> En esta dirección en Beza el verbo usado por Pedro y Juan al ver al mendigo (*εμβλεσω*) puede tener el sentido de “reparar”. Camps y Read-Heimerdinger, *op.cit.*, 2009, p. 200.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 203.





pueblo judío en este conflicto era arrepentimiento, lo cual debería llevar implícito no sólo el deseo de cambio sino de restauración y restitución.

No obstante, como nos damos cuenta, en Hechos 3 el conflicto por la muerte de Jesús, que tenía la comunidad de creyentes con esta otra parte del pueblo judío, no se resolvió. No hay en la narración del capítulo 3 una expresión de disposición al arrepentimiento de parte del pueblo como sí la hubo en Hechos 2:37, “¿Qué haremos?”. Más bien, el conflicto escaló y atrajo la atención de las autoridades judías.

### 3.4 Dinámica del conflicto con las autoridades

El discurso de Pedro es interrumpido por los sacerdotes, el jefe de la guardia del templo y los saduceos, representantes del poder religioso, militar y político del Estado, respectivamente (Hch 4).

La guardia –policía– del templo estaba conformada por levitas encargados de conservar los recintos sagrados ordenadamente y puros. Si la multitud intentaba un motín, ellos podían avisar a las autoridades. Los saduceos y el sumo sacerdote estaban molestos por la enseñanza impartida por la comunidad del crucificado al pueblo y el anuncio de la resurrección (Hch 4:2), lo cual rechazaban (Hch 23:8). Esa enseñanza debía ser de concientización. De ahí que todas las autoridades se sintieron amenazadas y enojadas por ser acusadas de la muerte del Mesías “por manos de inicuos” (Hch 2:23; 2:36; 3:14-15). El contexto de Hechos nos lleva a pensar en que el conflicto con el Estado, tal como sucede hoy en día, también se dio por la concientización que trajeron algunos y algunas al resto del pueblo acerca de los crímenes estatales que quedaban en la impunidad<sup>29</sup>.

Pedro y Juan, miembros de la comunidad del crucificado, fueron arrestados (Hch 4:3). Y es entonces cuando sucede lo inesperado. Siguiendo el orden de la narración, a la par del arresto de los representantes de la comunidad del crucificado, muchos de los que habían escuchado el discurso de Pedro exigiendo arrepentimiento, habían creído (Hch 4:4) en su testimonio.

Luego viene el juicio. Allí otros actores se involucran en este conflicto: los que conformaban el Sanedrín o Supremo Concilio. Lucas los llama “los gobernantes, los ancianos y los escribas” (Hch 4:5). Esta corte tenía amplios poderes, funcionaba como la autoridad final en asuntos religiosos y manejaba muchos asuntos políticos locales. Quien presidía la asamblea era el sumo sacerdote con antiguos sumos sacerdotes, miembros de familias privilegiadas y notables juristas. Tanto los saduceos como los fariseos tenían fuerza en el Sanedrín (Hch 5:34-40; 23:6-10)<sup>30</sup>. Todos ellos eran oponentes del movimiento de Jesús.

Llama la atención que no hay una demanda al arrepentimiento de parte de la comunidad cristiana hacia las autoridades, como sí la hay en el conflicto con los judíos –¿Será que no lo veían prudente?–. Lo que sí se presenta es una hostil confrontación. Es en este contexto que se da el primer testimonio de Pedro ante las autoridades “gobernantes del pueblo y ancianos de Israel...” (Hch 4:5-12). Como nos damos cuenta es un contexto de alta jerarquía: en Jerusalén (nombre de la ciudad santa), en el Sanedrín (Hch 4:15) y con las más altas autoridades: jefes, ancianos, escribas y todos los sumos sacerdotes.

<sup>29</sup> Muchos de los testimonios de familias colombianas víctimas del conflicto armado, que llegan a Ecuador en busca de refugio, van en esta dirección.

<sup>30</sup> Faw, *op.cit.*, 1993, p. 65.





### 3.5 El equilibrio de poder

Sin embargo, la oposición de las autoridades políticas y religiosas al movimiento de Jesús no se debía a una religión. Para ellas el problema estaba en el poder (“¿con qué potestad, con qué poder, o en qué nombre, habéis hecho vosotros esto?”) (Hch 4,7). Es decir, ¿con qué poder el cojo ha logrado curarse completamente? ¿Con qué poder el cojo ha sido salvado? Sí, salvado no sólo de su afección física sino de todas las consecuencias de padecer este problema físico: la exclusión y la marginación. ¿Cuál ha sido el poder que ha producido esta salvación? ¿Ha sido el poder de los apóstoles? (Hch 3:12) ¿Ha sido el nombre de Jesús? ¿Quién ha suscitado la fe en este cojo para que se levante? (Hch 3:16).

Pedro ya había dicho que la autoridad era en el nombre de Jesús (Hch 3:12-16) y ahora habla con valentía a la alta corte (Hch 4:8). De manera respetuosa y calmada razona con ellos acerca de la buena acción que él y Juan tuvieron con aquella persona con capacidades especiales y desesperanzada, y vuelve a acusarlos de la crucifixión de Jesús (Hch 4:10). Él cita las Escrituras que ellos conocen (Sal 118:22). Luego enfatiza que sólo en el nombre de Jesús hay salvación (Hch 4:12). Este reclamo enfático de Pedro sorprende al Sanedrín y lo deja impresionado de la valentía y coraje de éstos, aparentemente, iletrados e ignorantes hombres (Hch 4:13)<sup>31</sup>.

El conflicto entonces era más de carácter político que religioso. La respuesta de la multitud a la acción liberadora de la comunidad del resucitado era subversiva a las autoridades, especialmente si venía de personas sencillas (Hch 4:13). El mayor problema para el Concilio era cómo tratar con el testimonio de esta comunidad del crucificado porque ella era conocida en el pueblo (Hch 4:16). Por eso le ordenaron el silencio. Esto llevó a la primera confrontación abierta entre los cristianos y las autoridades estatales (Hch 4:19-20). Entonces les ordenan no hablar más en “el nombre”. Pedro reacciona cuestionando “si es justo delante de Dios obedecer a vosotros antes que a Dios” (Hch 4:19). Las autoridades no querían que “el milagro” tuviera más repercusión en el pueblo. Entonces los amenazaron (Hch 4:21), pero tuvieron temor de la reacción de la gente y como no tenían razón para castigarlos los soltaron (Hch 4:21-22). Esa comunidad tenía poder.

### 3.6 Transformación del conflicto: desobediencia civil

A pesar de las amenazas los apóstoles siguieron predicando en el nombre de Jesús (Hch 4:29-30), sabiendo que esto escalaría el conflicto con las autoridades de Jerusalén. En otras palabras, siguieron la desobediencia civil. Para ellos la vida y la justicia no podían ser negociadas. Sin embargo, tal desobediencia civil fue acompañada de oraciones y una espiritualidad comunitaria (Hch 4:24-30). En su espiritualidad comunitaria ellos también experimentaron la poderosa acción de Dios (Hch 4:31), como un nuevo pentecostés. Ellos citan una porción del Salmo 2 para hacer referencia a Herodes y Pilato, representantes de los judíos y los romanos, respectivamente, responsables de la muerte de Jesús. Interpretan que según el Salmo 2 los romanos fueron quienes atentaron contra Jesús, lo sentenciaron y lo ejecutaron, mientras que los judíos fueron quienes lo acusaron contra los romanos. Así, el crimen de Jesús es cometido por ambos grupos étnicos: judíos y gentiles<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Pero Pedro y Juan no son analfabetos. Ellos tuvieron clases en la sinagoga. Faw, *op.cit.*, 1993, p. 66. Además, la literatura selecta de ese entonces se transmitía oralmente. Por eso Pedro y Juan respondieron con una frase propia del discurso de defensa griego de Sócrates “debemos obedecer a Dios antes que a las autoridades”. Detlev Dormeyer y Florencio Galindo, *Comentario a los Hechos de los Apóstoles. Modelo de nueva evangelización*. Estella: Verbo Divino, 2007, p. 118.

<sup>32</sup> Faw, *op.cit.*, 1993, p. 68.





En medio de este conflicto con las autoridades, Lucas interpone el relato acerca de los bienes compartidos en la comunidad cristiana, como una alternativa social (Hch 4:32-5:11). Es decir, junto al acto de la salud es puesto un estilo de vida liberador de la comunidad, con implicaciones sociales y económicas tendientes a eliminar la pobreza<sup>33</sup>. Después de esto el movimiento continúa su crecimiento aún más fuerte. Lucas describe una reacción en masa de la gente, con conversiones y con sanidades (Hch 5:12-16). Esto genera nuevamente conflicto con las autoridades (Hch 5:17) que se llenan de celos y los mandan a encarcelar (Hch 5:18), rompiendo el estado provisional de paz y usando una violencia ilegal contra los representantes de la comunidad<sup>34</sup>. Algunos comentaristas consideran que este relato es una variante de Hch 4:1-31<sup>35</sup>. Acá, sin embargo, lo consideraremos como una transformación del conflicto que menciona un actor especial en el Sanedrín, Gamaliel.

Los apóstoles desafían a las autoridades y escapan de la cárcel y siguen enseñando y ministrando como lo hacían antes (Hch 5:19-21). La sorpresa, en comparación con el relato del cap. 4, es que un ángel –un mensajero– (¿un amigo de los apóstoles?)<sup>36</sup> es quien los libera de la cárcel (Hch 5:19). Aparece el mandamiento de seguir predicando (Hch 5:20). Las autoridades son sorprendidas cuando se enteran que han escapado (Hch 5:21-b-23). Pero es claro que los guardias de la prisión están involucrados en el asunto. Esta negligencia pudo haberles causado la muerte a mano de las autoridades romanas, tal como lo hizo Herodes Agripa en otra oportunidad (Hch 12:19).

Como los de la comunidad del crucificado-resucitado siguen enseñando (Hch 5:25), las autoridades mandan arrestarlos por medio de la guardia del templo. Pero deben hacerlo sin violencia a causa de la popularidad de los apóstoles ya que “temían ser apedreados por el pueblo” (Hch 5:26)<sup>37</sup>. El sumo sacerdote los acusa de estar desafiando con sus enseñanzas el templo (5:27-28), pero sobre todo que la enseñanza llevaba en sí la acusación contra las autoridades de haber matado al Mesías, tal como lo han hecho antes (Hch 2:23, 36; 3:13-15; 4:10). La indicación más clara de cómo sentían las autoridades la enseñanza está en Hch 5:28 “queréis echar sobre nosotros la sangre de ese hombre”<sup>38</sup>. Esto les llevaría a un duro castigo y a ser arrestados de nuevo. Delante del Sanedrín ellos se defendieron de las prohibiciones y aprovecharon para nuevamente acusar y responsabilizar a las autoridades estatales por la muerte de Jesús. Los apóstoles repitieron su desafío de Hch 4:19-20 pero de una forma más radical, tomada del principio socrático<sup>39</sup>, “es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres” (Hch 5:29). Y son capaces de repetir la acusación a pesar de las consecuencias (Hch 5:30). Es decir, por razones de conciencia los apóstoles desobedecieron a las autoridades. El conflicto continúa, pero se ha transformado, de los judíos pasó a las autoridades.

<sup>33</sup> Para una explicación de estos textos véase Pablo Richard, *op.cit.*, 1998, pp. 59-65.

<sup>34</sup> Dormeyer y Galindo, *op.cit.*, 2007, p. 142.

<sup>35</sup> Faw, *op.cit.* 1993, p. 72.

<sup>36</sup> *Ibid.* p. 72.

<sup>37</sup> Contra la violencia innecesaria el pueblo suele defenderse con piedras (Hch. 21:27 y 22:23). Dormeyer y Galindo, *op.cit.*, 2007, p. 143.

<sup>38</sup> Esta acción era considerada la maldición sobre un asesino a sueldo (Dt. 27:25). Los miembros del Sanedrín consideran que los apóstoles los están maldiciendo y viéndolos como asesinos pagados secretamente. Sin embargo, la respuesta de los apóstoles lleva implícita una fórmula de fe que no acusa de asesinos a sueldo. Por lo tanto, esto no daba lugar para que las autoridades los condenaran. Dormeyer y Galindo, *op.cit.*, 2007, pp. 147-148.

<sup>39</sup> “Obedeceré antes a Dios que a vosotros”. Citado por Dormeyer y Galindo, *op.cit.*, 2007, p. 117.





### 3.7 El rol conciliador

Tal como suele suceder en los conflictos entre grupos, aparece en escena ahora un personaje de perfil conciliador, que pertenece al grupo de las autoridades: Gamaliel, un doctor de la ley respetado por todo el pueblo. Él disuade al Sanedrín de matar a Pedro y Juan –el martirio sería una manera de premiar a los enemigos políticos–. Entonces ordena soltarlos mientras direcciona al concilio e invoca en su discurso la voluntad de Dios (Hch 5:38-39). Esta acción de Gamaliel libra a los apóstoles de una falsa acusación y de haber sido entregados al prefecto romano quien los habría condenado a la pena de muerte. De esta manera el Sanedrín aprueba el consejo de Gamaliel ya que no se debe contradecir el principio socrático de que la fe está por encima de cualquier interpretación particular de la ley<sup>40</sup>. Otra vez los apóstoles son puestos en libertad, pero antes son azotados y nuevamente se les ordena que no hablen en el nombre de Jesús<sup>41</sup> (Hch 5:40), tal como sucedió en Hch 4:21. Y entonces Lucas termina con otro resumen: ellos siguen enseñando por el templo y por las casas (Hch 5:42).

### 3.8 Estructura narrativa del conflicto

Veamos la estructura manifiesta en la narración de este conflicto. En la primera parte se aprecia la transición del conflicto de los judíos hacia las autoridades:

- a. 3:1-10 Concientización mutua: encuentro entre las víctimas –el cojo y la comunidad del crucificado.
- b. 3:11-26 La confrontación: reacción de los judíos (ofensores) y discurso de Pedro (representante de la víctima).
- B. 4:1-22 La confrontación: reacción de las autoridades (victimarios) y discurso de Pedro (representante de la víctima).
- a'. 4:23-5:16 Fortalecimiento de la comunidad víctima y su crecimiento numérico.

Como nos damos cuenta es una estructura que está resaltando continuamente la confrontación entre víctima y victimario, teniendo como marco de referencia la comunidad. Ahora veamos la estructura del conflicto directo con las autoridades:

- a. 4:23-5:16 Fortalecimiento de la comunidad víctima y su crecimiento numérico.
- b. 5:17-32 La confrontación: reacción de las autoridades (victimarios) y discurso de Pedro (representante de la víctima).
- c. 5:34-39 Propuesta conciliadora: Gamaliel y aceptación de las autoridades.
- b'. 5:40-41 La confrontación: reacción violenta de las autoridades vs aceptación de los costos por parte de la comunidad.
- a'. 5:42 Continúa la conscientización y la desobediencia civil.

En este caso la estructura sigue resaltando la confrontación entre víctima y victimario, pero el marco de referencia es la conscientización y la desobediencia civil, dejando en el centro la propuesta conciliadora de Gamaliel.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 148.

<sup>41</sup> Esta prohibición carece de todo sentido. Era una política religiosa de la ciudad de Roma frente a nuevos cultos. Ante esto se formaban asociaciones religiosas con estatutos propios. Pero los cristianos no formaron ninguna asociación civil de Jesús. De esta manera permanecían fuera del control del Estado. De ahí la insistencia de los del Sanedrín en callarlos. *Ibid.*, pp. 151-152.





### 3.9 Conclusión: del sometimiento a la desobediencia civil

La comunidad del crucificado prevaleció pese a la oposición política. El conflicto con las autoridades no se resuelve, como sí sucede en el primer conflicto con los judíos reunidos el día de Pentecostés. La narración termina dejando el conflicto abierto con los representantes de los poderes político, militar y religioso, el cual, como se puede ver en los siguientes capítulos, se mantiene, bien sea con Pedro o con Pablo en la segunda parte de Hechos. En este conflicto es clave reconocer la desobediencia de la comunidad cristiana frente al Estado cuando éste ordena el silencio para mantener el crimen en la impunidad. Podría decirse que hay una resistencia no violenta que es revolucionaria. La comunidad del crucificado no responde con violencia en el conflicto con las autoridades pese a recibir maltratos y azotes de parte de ellas. Son conscientes que su desobediencia tenía costos que ellos estaban dispuestos a asumir, aunque algunos comentaristas prefieren ver a Lucas como evitando el conflicto de la comunidad con el Estado<sup>42</sup>, cosa que no sucede en otros textos del NT como Romanos 13 y Apocalipsis 13.

## 4. El conflicto entre las comunidades cristianas: las identidades culturales (Hch 15:1-35)

Con base en la narrativa de Hechos<sup>43</sup> nos dedicaremos ahora a analizar el conflicto surgido entre las comunidades de Jerusalén y Antioquia por el asunto de la circuncisión y cómo tratan de resolverlo. La mayoría de los comentaristas se refieren al encuentro entre los representantes de las comunidades como “el Concilio de Jerusalén”. Sin embargo, no se trata de una reunión de todas las iglesias de aquella época<sup>44</sup>. Un repaso rápido del contexto de cada comunidad nos ayudará a entender las raíces del conflicto.

### 4.1 La comunidad de Jerusalén

Jerusalén fue sede de la primera comunidad cristiana<sup>45</sup>. A diferencia de otras ciudades no tenía la importancia estratégica de otras ciudades donde se asentó el cristianismo, y su población era inferior a ellas (70.000 en el tiempo de Herodes). Sin embargo, su importancia radica en el significado que tenía para el judaísmo desde la época de David, quien la convirtió en la capital de su Estado y en la ciudad santa, símbolo de la presencia de Dios y del pueblo elegido, lo cual lo distinguía de los demás. Luego, con el destierro se comienza a idealizar a Jerusalén: es “el centro de la tierra” (Ezequiel 38:12; Jubileos 8:12, 16; Henoc 26:1), es “la ciudad santa” (Is 52:1); por lo tanto, se esperaba que todos los pueblos acudirían a ella en los tiempos mesiánicos para reconocer al Dios de Israel. Estas esperanzas escatológicas eran conocidas por los judíos piadosos en el siglo I. Éstas son las razones por las cuales los discípulos de Jesús, quienes son judíos, van a asentarse en ella.

Para el tiempo de Hechos Jerusalén era el centro del judaísmo y todos los judíos tenían que visitarla periódicamente. Esto se debía más que todo a la presencia del templo -el

<sup>42</sup> El propósito de Lucas es sugerir normas de prudencia para los cristianos todavía bajo la amenaza de la persecución. George y Grelot, *op.cit.*, 1992, p. 476.

<sup>43</sup> Existen dos versiones de este acontecimiento Hechos 15:1-35 y Gálatas 2:1-10 y las diferencias entre ellas son notables. Lo común a las dos narraciones es que hay una preocupación por la comunión entre las iglesias, Bernabé y Saulo van acompañados por otros a Antioquia, la cuestión es planteada por un grupo de judeocristianos que no se identifican con los líderes de Jerusalén, se decide que no es necesario que los gentiles se circunciden, no se impuso nada más a la Asamblea de Jerusalén excepto una colecta a favor de los pobres de esta ciudad (Gal. 2:10). Aguirre, *op.cit.*, 1988, pp. 33-37. Véase también Faw, *op.cit.*, 1993, pp. 169-170.

<sup>44</sup> Aguirre, *op.cit.*, 1988, p. 33.

<sup>45</sup> Rafael Aguirre, *La iglesia de Jerusalén*. Bilbao: Descleé de Brouwer, 1989.





“segundo templo”- construido por Herodes para ganarse el favor del pueblo. Sin embargo, el templo tenía importancia no sólo religiosa sino económica y política; allí se recogían los impuestos, funcionaba una especie de banco central y se reunía el Sanedrín.

La comunidad de Jerusalén fue iniciada por quienes estuvieron con Jesús, aunque Jesús no pretendió fundar una institución religiosa ni constituir un grupo de elegidos separados del resto del pueblo, sino convocar a Israel para que aceptase el Reino y se preparase para su manifestación plena. Jesús tampoco puso en marcha un movimiento misionero hacia los gentiles, aunque sí tuvo contacto con ellos, pues su escatología era centrípeta y no centrífuga, tal como la concebían los profetas. Con la muerte y resurrección de Jesús los discípulos, también judíos, vuelven a reunirse, siguen dirigiéndose a Israel y continúan el movimiento escatológico de Jesús. Por esto hacen de Jerusalén el centro de la comunidad pero como un movimiento intra-judío de renovación.

La iglesia como tal es el resultado de un proceso histórico que tiene su momento decisivo en Jesús, presupone la convocatoria de Israel y la venida del Espíritu Santo. La iglesia se consolida como entidad diferenciada del pueblo judío sólo cuando éste rechaza la predicación de los discípulos y las discípulas de Jesús. Es una iglesia de marcado carácter escatológico y de práctica comunitaria (Hch 2:42-47; 4:32-35; 5:12-16), aunque con desafíos en su administración económica (Hch 5:1-11). Su liderazgo está en manos de los doce apóstoles, pero se destaca el papel de Pedro, quien aparece reiteradamente como el portavoz del grupo.

#### 4.2 La comunidad de Antioquia

La iglesia de Antioquia<sup>46</sup> tenía su sede en la ciudad del mismo nombre la cual fue fundada por Seleuco Nicanor I en el año 300 a.C. En el 64 a.C. pasó a estar bajo Roma y desde el 27 vino a ser la capital de la provincia imperial de Siria y sede administrativa política y militar. Durante el periodo romano la ciudad tenía más de 500.000 habitantes procedentes de diversas etnias: griegos, sirios, cretenses, chipriotas, judíos, fenicios, árabes, persas, egipcios e indios. Eso se debió a las relaciones políticas y comerciales. De esta manera juntaba diversas procedencias culturales y religiosas, aunque predominaba el idioma griego, especialmente entre las clases media y alta, mientras en las zonas rurales predominaba el arameo. Eran famosos los juegos olímpicos y su arquitectura era helénica. Había sincretismo como en todo el Mediterráneo, mitología griega y cultos autóctonos.

La comunidad judía aparece en Antioquia desde la fundación misma de la ciudad constituyéndose en una de las poblaciones más numerosa, 45.000 habitantes. La comunidad judía de Antioquia era un politeuma, es decir, tenía personalidad jurídica y podía seguir sus propias leyes y preservar su identidad religiosa, aunque vivía en distintos barrios y tenía varias sinagogas. La primera parte del siglo I fue testigo de su auge lo cual se reflejaba en los donativos al templo de Jerusalén. De esta manera era atractiva a los paganos, muchos de los cuales se volvían prosélitos, “temerosos de Dios”, sin necesariamente circuncidarse. Ellos se constituyeron en los precursores del cristianismo en esa región y al mismo tiempo en propagadores del helenismo.

En Antioquia por primera vez los discípulos y las discípulas recibieron el nombre de cristianos (Hch 11:26), una identidad propia diferenciada del judaísmo. La iglesia de Antioquia fue fundada por judeo-cristianos helenistas que huyeron de Jerusalén, según lo que nos informa Hch 8:1-3. Aunque los cristianos de Jerusalén eran de procedencia judía,

<sup>46</sup> Rafael Aguirre, *La iglesia de Antioquia de Siria*. Bilbao: Descleé de Brouwer, 1988.





unos tenían cultura semítica y otros helenística lo cual era fuente de tensiones (Hch 6:1-6). Sin embargo, las diferencias también se daban por cuestiones económicas. Los helenistas gozaban de mejor situación económica que los semíticos. También había diferencias en la manera de entender la ley y el templo. La persecución (Hch 8:1-3) afectó sólo a los helenistas quienes traspasaron los límites judíos y llegaron a Antioquia (Hch 11:19-20) y predicaron el evangelio a los no judíos.

En la iglesia de Antioquia sus figuras claves son conocidas como profetas y maestros. También se les llamó apóstoles (Hch 14:4,14). Uno de los destacados es Bernabé, un levita chipriota con recursos económicos y generoso con la iglesia de Jerusalén (Hch 4:46). Se le cita primero que a Pablo en uno de los viajes (Hch 13:2-3) lo que indica su papel preponderante. Por una u otra razón, llegó a Antioquia (Hch 11:21b-22; 25-26), asumió el rol de mediador (Hch 9:27; Ga. 2:11-14) y junto con Pablo fue a misionar la iglesia de Antioquia (Hch 13-14).

### 4.3 Principales diferencias entre las comunidades

Hay características contrastantes entre las dos iglesias: 1) la iglesia de Antioquia era carismática, sin elementos institucionales. La de Jerusalén seguía el modelo judío (Hch 11:30; 15:6); 2) Antioquia aceptaba a paganos sin que tuvieran que hacerse judíos ni circuncidarse; 3) Antioquia era misionera mientras que Jerusalén era el embrión del Israel escatológico; 4) Antioquia era liberada de la ley y separada de la sinagoga mientras que Jerusalén era una secta judía; 5) Los miembros de Antioquia provenían del judaísmo helenista y la gentilidad y también de algunos judeo-cristianos rigurosos. Los de Jerusalén eran judeo cristianos hebreos; 6) La situación económica de Antioquia era mucho más favorable que la de Jerusalén.

Con un perfil marcado por la identidad cultural e intereses particulares de cada comunidad es de suponerse que el conflicto era inminente. Sin embargo, son capaces de encontrar una salida al mismo, como lo veremos más adelante.

### 4.4 Dinámica del conflicto

El conflicto se inicia por la enseñanza que algunos de los de Judea, provenientes de la iglesia de Jerusalén, daban a los de Antioquia en cuanto a que debían circuncidarse conforme al rito de Moisés para ser salvos (Hch 15:1). Pablo y Bernabé, líderes de la iglesia de Antioquia tuvieron una discusión con ellos. Luego, la iglesia de Antioquia decide enviar a Pablo y Bernabé junto con otros a hablar con los apóstoles y ancianos de la iglesia de Jerusalén acerca de la cuestión (Hch 15:2). Cuando llegaron a Jerusalén fueron recibidos por la iglesia, los apóstoles y los ancianos (Hch 15:4), lo cual demuestra que tenían aceptación. En medio de este recibimiento fariseos creyentes reafirman la enseñanza que se estaba dando "es necesario circuncidarlos y mandarles que guarden la ley de Moisés" (Hch 15:5).

Luego los apóstoles y los ancianos se reúnen para tratar el asunto (Hch 15:6). Después de mucha discusión Pedro inicia su discurso (Hch 15:7-11) tratándolos como hermanos y mencionando su experiencia (Hch 10) del llamado de ir a los gentiles, porque Dios no hace acepción de personas. El discurso de Pedro sigue las partes del discurso judicial<sup>47</sup>: exordium, pide la palabra y anuncia la tesis (Hch 15:7), narratio, información básica y proposición de lo que pretender probar (Hch 15:8-10); argumentatio, argumentos de la prue-

<sup>47</sup> Kennedy, *op. cit.* pp. 51-52.





ba (Hch 15: 10-11) con una pregunta retórica “¿Por qué tentáis a Dios poniendo sobre la cerviz de los discípulos un yugo que ni nuestros padres, ni nosotros hemos podido llevar?” (Hch 15:10). No hay exhortatio, pero aparece en la decisión final de la asamblea (15:28-29)<sup>48</sup>. Este argumento de Pedro tenía dos implicaciones. La primera es que los mismos judíos habían tenido problemas para cumplir con la ley y por lo tanto no era realista esperar que los gentiles la cumplieran. Segundo, exigir cumplir la ley a quienes no eran judíos haría que fuera mucho más difícil la aceptación del evangelio, no tanto por el rito en sí sino por el dolor y el trauma de la circuncisión. De este modo, Dios tendría que hacer una obra en quienes aceptaran seguir este rito. Como vemos Pedro era pragmático. Pero el texto no nos dice nada respecto de lo que significaba la práctica de la circuncisión.

Ante el discurso de Pedro toda la multitud calló (Hch 15, 12), señal de asentir o reflexionar sobre lo escuchado. Después oyeron a Bernabé y Pablo acerca de lo que Dios hizo por medio de ellos entre los gentiles. Pero no se describe el testimonio, seguramente para no dar la sensación de un compromiso ante cualquier resolución que se llegare a tomar. Luego viene el último discurso, el de Santiago (Hch 15:13-21), cuya palabra debería tener un gran peso en la audiencia por ser el hermano del Señor, —el liderazgo de la iglesia de Jerusalén había pasado a manos de Santiago debido a las ausencias permanentes de Pedro—. Él es un creyente respetado entre los conservadores por su estricta piedad. Santiago se refiere a Pedro por su nombre hebreo Simón, quizás para resaltar su procedencia semítica. El discurso de Santiago sigue el mismo esquema del de Pedro: exordium (13), narratio, interpreta la narración de Pedro (Hch 15: 14), argumentatio, confirma la narración con palabras de los profetas para reafirmar que el evangelio debe extenderse (Hch 15:15-19), exhortatio, la propuesta con tres prohibiciones de la ley sin incluir la circuncisión (Hch 15:20)<sup>49</sup>: idolatría, prostitución y carne no desagrada. Sin embargo, estas exigencias no vienen de la profecía. Parece que se omitió una parte importante del discurso donde seguramente debió haberse debatido estas propuestas. Puede ser que Lucas quiso disminuir la tensión del conflicto. Termina esta parte mencionando la unidad “entonces pareció bien...” (Hch 15:22).

La propuesta de Santiago fue bien acogida por los apóstoles, los ancianos y la iglesia de Jerusalén (Hch 15:22) como una solución al problema suscitado. Y eligen a otros para que acompañen a Pablo y Bernabé para dar a conocer a la iglesia de Antioquia la decisión tomada: Judas, por sobrenombre Barsabás, y Silas, líderes de la comunidad (Hch 15:23). Esto no fue hecho por votación sino por consenso. Tanto Judas como Silas deberían ser cristianos bien respetados y buenos intérpretes de un punto de vista más amplio, incluyente, acerca de la salvación. Estos cuatro deben llevar una carta a los gentiles cristianos, tal como es citada por Lucas (Hch 15: 23-29). Esta carta, que debe ser el resumen de una más larga, sigue el esquema de los discursos de Pedro y Santiago: exordium, el saludo (Hch 15:23), narratio, la confusión en Antioquia, Siria y Cilicia por quienes enseñaban sin tener autoridad (Hch 15:24); argumentatio, restablecimiento de la unidad y envío de una comisión (Hch 15:25-27); exhortatio, no imponer más cargas que las tres prohibiciones (Hch 15:28-29). Esto demuestra la influencia griega en la construcción del discurso no sólo oral sino escrito. La mención de Siria y Cilicia puede indicar que la decisión, que según la narración involucra al Espíritu, abarcaba a las otras iglesias gentiles como la de Galacia y Panfilia (Hch 13:4-14:25; 16:4). Este proceder desde Jerusalén da a entender que se quiso

<sup>48</sup> Dormeyer y Galindo, *op.cit.*, 2007, pp. 371-372.

<sup>49</sup> Faw, *op.cit.*, 1993, p. 164.

<sup>50</sup> Dormeyer y Galindo, *op.cit.*, 2007, p. 372.





evitar una ruptura en la iglesia. Siendo facilitadores de las diferencias entre los dos grupos, los apóstoles lograron una base para la evangelización ilimitada y la supervisión de la iglesia de Jerusalén sobre las iglesias satélites. El crecimiento de la iglesia con personas de diferente procedencia produciría inevitablemente este tipo de conflictos.

La parte final de la narración acerca de cómo se implementa la solución propuesta menciona que los enviados a Antioquia reunieron a la congregación y le entregaron la carta (Hch 15:30). La reacción de la congregación de Antioquia al leer la carta es de regocijo (Hch 15:31). Judas y Silas debieron explicar lo que esta decisión significaría de ahí en adelante. Ellos invirtieron tiempo animando y fortaleciendo a los creyentes (Hch 15:32). La restauración de la comunidad por lo que había sucedido requirió de acompañamiento por un buen tiempo. Luego de este periodo Judas y Silas son despedidos en paz para regresar a su comunidad de origen (Hch 15:33), aunque Silas se quedó más tiempo (15:34)<sup>51</sup>. Por su parte Pablo y Bernabé continuaron enseñando en Antioquia (Hch 15:35).

#### 4.5 Estructura narrativa del conflicto

Veamos la estructura de la narración de acuerdo a la dinámica del conflicto y sus correspondientes relaciones:

- a. 15:1-2a Confrontación por la circuncisión
- b. 15:2b-3 Comisión de Pablo y Bernabé
- c. 15:4-6 Reacción de los apóstoles, ancianos e iglesia interpelados por los fariseos que insisten en la circuncisión
- d. 15:7-11 discurso de Pedro
- e. 15:12 reacción de la asamblea
- d'. 15:12-21 Discursos de Pablo y Bernabé y Santiago
- c'. 15:22 Reacción de apóstoles, ancianos y asamblea
- b'. 15:22-30 Comisión de Judas y Silas
- a'. 15:31-33 Respeto a la identidad cultural y despedida en paz

En este esquema se ve claramente que hay dos grupos en conflicto, sin embargo toda la atención se presta a lo dicho por uno sólo de los actores involucrados: los apóstoles, mientras que de los fariseos que insisten en la circuncisión no se dice más sobre ellos, ni hay explicaciones sobre su futuro. En el centro aparece la reacción de la asamblea, el silencio.

#### 4.6 El rol de los líderes

El esquema anterior nos deja ver la influencia de los líderes de la iglesia en la solución de este conflicto. Los discursos de Pedro, Pablo, Bernabé y Santiago son centrales. Ellos son líderes altamente visibles y reconocidos por las respectivas comunidades cristianas; Pedro y Santiago en Jerusalén, y Pablo y Bernabé en Antioquia. Ellos son los voceros de las comunidades y defienden sus intereses. Como tal, ellos deben mantener sus criterios frente a sus adversarios y sus propias comunidades. Por eso cada planteamiento que hagan representa un riesgo para sus ministerios y las metas de su comunidad. Ellos tienen un significativo y exclusivo poder e influencia sobre sus comunidades debido a la credibi-

<sup>51</sup> Algunos manuscritos omiten este versículo 34: p. 74 X A B E P ψ, entre otros. Véase Kurt Aland, Mathew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger y Allen Wikgreen editores. *The Greek New Testament*. New York: 1975, p. 478. Dentro de las versiones de la Biblia que omiten este versículo están: Nueva Versión Internacional, Biblia de Jerusalén, Biblia de las Américas y *New Revised Standard Version*.





lidad en cuanto a cómo se plantean los problemas y los procesos en la toma de decisiones. Digamos que ellos tienen una cuota de poder en sus comunidades. Por su lado los fariseos también tienen su cuota de poder. A pesar de ser cristianos buscan tener el dominio de la enseñanza en las comunidades.

Judas, apodado Barsabás, y Silas aparecen como líderes de nivel intermedio. Ellos están conectados tanto con los líderes superiores como con las comunidades. Su posición no está basada en el poder político, ni lo buscan. No son muy visibles pero tienen flexibilidad de movimiento y acción. Ahora bien, el hecho de estar en niveles medios y altos permite tener acceso a la información y mayor capacidad en la toma de decisiones que afectan a toda la comunidad.

La posición de Pablo y Bernabé parece laxa en el proceso de buscar soluciones. No hay propuestas de parte de ellos, solamente sus experiencias vividas en medio de los gentiles, lo cual debió influenciar en la toma de la decisión por parte de la Asamblea. Asimismo, el tema de la unidad sigue prevaleciendo en Lucas, tal como lo dijimos al inicio de este escrito. De ahí que el conflicto es permanentemente suavizado, aunque no desconocido.

#### 4.7 Competencia por el poder

Ahora bien, el conflicto surge por la competencia de recursos entre fariseos y apóstoles. Cada uno quiere tener el control y el dominio del movimiento de Jesús en toda la geografía donde hay comunidades cristianas. Lo anterior está unido a una lucha por el poder bajo el tema de la salvación; los fariseos acuden a la amenaza de que quien no se circuncide no puede ser salvo. Los apóstoles insisten en no imponer cargas. A la vez esta lucha por el poder está en relación con una lucha por la autonomía de cada iglesia. Cada una de ellas, de acuerdo a su identidad cultural y su trasfondo histórico desea seguir su propio gobierno. Unido a lo anterior también hay una lucha ideológica y religiosa. Estar en Jerusalén, la capital religiosa y política judía tenía un significado escatológico, tal como lo mencionamos al inicio de este apartado, lo cual no era así para las iglesias de la gentilidad.

#### 4.8 Conclusión: respeto a la identidad cultural

La causa del conflicto entre las dos comunidades se puede resumir en las diferentes identidades culturales. Esto tiene que ver con etnia, religión, ideología, cosmovisión, idioma, economía y ubicación geográfica, entre otros aspectos. Es decir, el conflicto se constituye en una competencia por ser esto y no lo otro. Por ser judío y no gentil. Por ser fariseo y no apóstol. Por ser de Jerusalén y no de Antioquia. Esto hace que la identidad de cada grupo se fortalezca, pero también hace que se viva con la tensión de que la identidad se vea amenazada de generación en generación llevando a conflictos violentos.

Este conflicto, por lo menos parcialmente, se superó. Sin embargo en ello tuvo que ver mucho el capital político de la iglesia de Jerusalén representada en los apóstoles, especialmente Pedro y Santiago, quienes aparecen como los líderes que hablan y que son escuchados respetuosamente por los demás y siguiendo sus recomendaciones. Es una solución que viene desde una persona, Santiago, aunque la discusión sobre ella no aparece en la narración. Ni el mismo Pablo, quien de acuerdo al testimonio bíblico tiene una posición diferente respecto al consumo de carne sacrificada a los ídolos (1 Co. 8), reacciona a la propuesta.

No debemos olvidar el trasfondo en que surgieron las dos iglesias y sus características mencionadas anteriormente. De ahí que el respeto a la identidad cultural de los genti-





les vino a ser un punto de quiebre para la solución de conflicto, aunque en las otras decisiones planteadas por Santiago queda el sin sabor de una imposición, que aparentemente sobraría y no tendría que ver con el problema planteado acerca de la circuncisión.

### **Conclusión general**

La iglesia del primer siglo estuvo marcada por conflictos de diferente índole, los cuales fueron parte fundamental para su consolidación, desarrollo e identidad. En Hechos de los Apóstoles estos conflictos se narran a partir del Pentecostés cuando el Espíritu Santo viene sobre la comunidad del crucificado-resucitado. Esta experiencia transforma la comunidad: pasa de estar encerrada en sí misma y pasiva ante la injusticia de la crucifixión a estar comprometida en la búsqueda de la verdad –no impunidad-, en la exigencia de arrepentimiento y conversión, la recuperación de la dignidad del excluido, la promoción y defensa de la vida y la transformación social. Este compromiso le exige en varias oportunidades desobedecer civilmente.

Aunque una parte de los judíos reconoce su responsabilidad y deseo al cambio, no sucede así con las autoridades. El conflicto con ellas se mantiene en el resto de Hechos, aunque en una baja intensidad, de acuerdo al propósito de Lucas de suavizar el conflicto. Asimismo, los conflictos por cuestiones culturales fueron algo normal dentro de la iglesia del primer siglo. La solución a ello fue el respeto mutuo a las diferencias de identidad.

Queda el desafío para las comunidades cristianas de hoy frente al abandono de los más débiles de nuestros pueblos por parte del sistema y los crímenes, contra quienes levantan sus voces y reclaman por justicia, a manos de quienes detentan el poder, dentro de ellos el Estado y sus aparatos. Requerimos de comunidades cristianas llenas del Espíritu, que se empoderen y caminen junto a las víctimas en sus reclamos de justicia para superar la impunidad y estén dispuestas a correr con los costos. Requerimos de comunidades que respeten las diferencias culturales siempre y cuando éstas no atenten contra la dignidad y la vida de las personas. Es un imperativo la construcción de comunidades conscientes de las injusticias, que creen conciencia en otros y otras, y que trabajen por la interculturalidad.

César Moya  
Pasaje Payamino N 300 y Seis de Diciembre  
Apartado Postal 1704-10349  
Quito, Ecuador.



# Ministerios y Carismas en Hechos de los Apóstoles

## *Entre tensiones y la irrupción del Espíritu en la misión*

### Resumen

En este artículo se considera la incidencia del Espíritu Santo en la vida de las primeras comunidades judías y helenísticas, y su accionar mediante los carismas y ministerios para legitimación de la vida y la solidaridad de las comunidades diversas en el contexto de la misión inclusiva de los gentiles.

**Palabras claves:** Ministerio, Carisma, Don, Espíritu Santo, Comunidad, Solidaridad.

### Abstract

This article considers the impact of the Holy Spirit in the life of the first Jewish and Hellenistic communities, and the Spirit's action through the charismas and ministries for the legitimization of the life and solidarity of those diverse communities in the context of the inclusive mission to the Gentiles.

**Keywords:** Ministry, Charisma, Gift, Holy Spirit, Community, Solidarity.

## 1. Introducción

Te invito a participar en una aventura fascinante por la vida de las primeras comunidades del Nuevo Testamento descritas en el libro de Hechos de los Apóstoles<sup>1</sup>; una obra teológica bien elaborada desde la calidez de un pastor<sup>2</sup>, que muestra el testimonio de las primeras comunidades, diversas y plurales (Hch 8,4-8.25;10,44-48;11,21); aquellas que una vez identificadas con el seguimiento de Jesús, asumieron este camino (9,2), pero después de la muerte y resurrección de su líder se enfrentaron a nuevos contextos (Lc 24,52-53; Hch 1,1-8). Las comunidades viven experiencias de las más fraternas y solidarias (2,42.47; 4,34-35), como las más tensas (6,1-10) y conflictivas (13,15).

Hechos de los Apóstoles es un caminar de las comunidades desde el acontecimiento fundante de Jesús de Nazaret, que a través de su Espíritu se expanden proclamando el *kerigma*; y confrontándose con comodidades paralizantes que posibilitan ciertas seguridades y nuevas preguntas frente a nuevos escenarios. Estamos ante un avance ineludible según el autor (2,47; 5,14-16; 6,7), pero no por ello fácil y libre de complicaciones (5,1-11;

\* Es ecuatoriano, Pastor de la Iglesia TEAMO de la ACyM en Guayaquil; licenciado en Teología, Ciencias Humanas y Religiosas, Máster en Teología Práctica; actualmente cursa la Maestría en Estudios Teológicos de la Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia.

<sup>1</sup> Con relación a Hechos de los Apóstoles "el texto Alejandrino está representado principalmente por los papiros P45 (s. II), P74 (s. VII) y por los mss. Sinaítico (S), Vaticano (B), Alejandrino (A), Ephraemi Rescriptus (C) y otros muchos. Teológicamente el libro "resalta las figuras de Pedro y Pablo y por el contrario presenta negativamente el pueblo judío. El texto difundido en Oriente y Occidente se remonta a mediados del s. II". Aguirre Rafael-Rodríguez Antonio, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 2009, p. 284.

<sup>2</sup> Según Antonio Rodríguez Carmona "en general hay que decir que Lc y Hch no es la obra de un estilista, sino la de un pastor. Para Lc, la lengua está al servicio de la fe, y sólo teniendo en cuenta ésta pueden explicarse adecuadamente todos los recursos de su estilo. El autor conoce todos los recursos estilísticos semitas y helenistas, además domina las técnicas que ayudan a una presentación viva de los materiales como los que facilitan una adecuada comprensión de ellas". Aguirre Rafael-Rodríguez Antonio, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 2009, pp. 291-292.

6,1-2). Es un avance en la animación del Espíritu y su poder recreador en la vida comunitaria.

En este marco de las múltiples experiencias comunitarias que muestra Hechos de los Apóstoles<sup>3</sup>, nos enfocaremos en los *ministerios* y *carismas*, para considerar cómo éstos se manifiestan en las comunidades en medio de sus luchas, ideologías, visión teológica, y cómo actúa el Espíritu irrumpiendo en la historia para impulsar la misión.

## 2. Aproximación a los ministerios y carismas en Hechos de los Apóstoles

Iniciaremos haciendo un acercamiento a la comprensión de los términos *ministerio* y *carisma* según el uso en el NT.

### 2.1 Ministerios<sup>4</sup>

La palabra “ministerio” viene del latín (*ministerium*), que a su vez viene del griego *diaconía* (*diakonia*), que significa *servicio*. Las palabras que se usan en el NT para referirse a servicio y sus relaciones son: *diakonéo* (*diakonew*): *servir*; *diaconía* (*diakoniz*): *servicio, función*; *diakónos* (*diakonos*): *servidor*; *hyperetes* (*uphrthz*): *servidor*.

El significado fundamental del verbo *diakoneo* es *servir a la mesa*, que tiende a referirse como *ganarse el sustento*. Este servicio connota una dependencia personal que podría considerarse como algo indigno o deshonesto en un hombre libre. Pero, llegando al sentido genérico de servir, como *servicio al bien común*, como se usa en la polis de Platón, o a una divinidad, se trata de una actividad o una tarea digna del hombre libre.

Como sustantivo, *diakonía* significa *servicio, ministerio, función*. *Diakonos* designa a la persona que lleva a cabo aquellas actividades. En el griego profano, *diakonos* es *el que sirve a la mesa*. Posteriormente se usó para referirse a los banquetes culturales, en relación al servicio sagrado. El griego desarrolla diversos matices en cuanto al servicio religioso; primeramente con referencia al servicio voluntario en la comunidad política donde se usará la palabra *leitourgéo* (*leitourgéw*); luego, para referirse al ministerio cultural del sacerdote, se usará *latreío* (*latreów*). Llama la atención que *diakoneo* aparece con poca frecuencia en los sinópticos y en Pablo, en cambio, *diakonía* es usado a menudo por Pablo y por Hechos (6,2), en el sentido de asistir a personas concretas.

*Diakonía* se usa 34 veces en el NT; en Hch 6,1 (para referirse al suministro de alimentos), 6,4; 20,24; 21,19 (designa la tarea de predicación de la Palabra o el servicio del mensaje); en 11,29; 12,25 (referente a las obras de caridad, colectas), y en 1,17.25 (servicio de los apóstoles). *Diakonos*, se usa 29 veces en el NT, para designar al que sirve a la mesa (Mt 22,13), a un servidor en sentido amplio (Mt 20,26), y en sentido auxiliar (Ef 6,21; Col 4,7). Luego se usa, especialmente por Pablo, con un sentido cristiano: servidor de la nueva alianza (2Cor 3,6); servidor de justicia (2Cor 11,15); servidor de Cristo (2Cor 11,23; Col 1,7; 1Tim 4,6); servidor de Dios (2Cor 6,4); servidor del evangelio (Ef 3,7; Col 1,23; 1Cor 3,5); servidor de la comunidad (Col 1,25; Flp 1,1; Tim 3,8). El término designa al diácono que

<sup>3</sup> Interesantemente el título del libro ‘Hechos de Apóstoles’, no habla de todos los “hechos” de los apóstoles, más bien nos habla del testimonio de las primeras comunidades y su expansión en el imperio por la animación del Espíritu a través de sus principales líderes, resaltándose a Pedro y a Pablo.

<sup>4</sup> Al hablar de ministerios (en plural), se supera aquella oscura tradición de reserva exclusiva del ministerio, a quienes recibían el sacramento de orden (ministerio sacerdotal) en la tradición católica, y ordenación al ministerio pastoral, en la tradición protestante y evangélica. La Reforma protestante impulsó el sentido del sacerdocio universal de todos los creyentes, y el Vaticano II animó a “devolver a todo cristiano y cristiana la posibilidad de la tarea ministerial que corresponde a la Iglesia entera y no solo a los “ordenados”, por lo que se debe hablar de ministerios. Considérese en Juan J. Tamayo, *Nuevo diccionario de Teología*, Editorial Trotta, Madrid, 2005, p. 595.



ejerce el diaconado en la comunidad, y en Rom 16,1 a la diaconisa. También se usa el término *hyperetes* en lugar de *diákonos* (Lc 1,2; Hch 26,16 y 1Cor 4,1).

Para K. Hess en la comprensión de diakonía, "es fundamental en el NT la comida de hermandad y el suministro diario (Hch 6,1). Ante lo que hay que pensar en la fracción del pan en las casas, los ágapes, en que ricos subvenían a las necesidades de los pobres (1Cor 11). En las comunidades domésticas, por ejemplo, la familia de Estéfanos se ha dedicado a la *diakonía* (1Cor 16,15). Se trata de un servicio que pone todo a disposición de los demás, elemento fundamental de la *koinonía* y en la solidaridad (2Cor 9,13; Hch 2,44; 4,34). Sin embargo, este servicio debe ser realizado en justa libertad (Hch 5,4). Esta *diakonía* (servicio, ministerio) se extiende a otras comunidades que necesitan ayuda (Hch 11,29; 12,25; 2Cor 8,3; 9,1). No sólo abarca el dinero y los bienes, sino también el cuerpo y la vida (2Cor 8,5), se convierten en una fuerza que afecta todo el organismo del cuerpo de Cristo (Ef 4,12). Por ello, a las funciones carismáticas las llama Pablo servicios (*διακονιών*) (1 Cor 12,5). Pero el término diakonía puede designar también un carisma determinado (Rom 12,7)"<sup>5</sup>.

## 2.2 Carismas

La palabra carisma vine del latín *charisma* y del griego *chárisma* (don) y *cháris* (gracia), que se traduce como *agradecimiento*, *benevolencia*, *beneficio*. En general, los términos de la raíz griega *char* indican lo que produce agrado. Pertenece a la familia lingüística indo-germana al igual que el latín *caritas* y el castellano *caridad*; *chará* (cara), que significa *alegría*. *Cháris* expresa una actitud, tanto de los dioses como de los hombres, por ejemplo, los indultos de los emperadores. También puede indicar la causa corporal de la inclinación benevolente: el encanto, el atractivo. En los mitos aparecen personificaciones de la *cháris*; como el caso de *Cháris* la bellísima esposa de Hefesto (Vulcano para los latinos). De allí que el sustantivo *carisma* (*cárisma*), se refiera al don otorgado por benevolencia<sup>6</sup>. En la literatura profana que surge después del cristianismo aparece en Aleifrón (s. II) con el significado de *don concedido por benevolencia*.

El verbo *carizomai* se traduce como *dar gratuitamente*, *complacer a uno*, *perdonar*. Este verbo es común desde Homero y se usa con el sujeto divino y en la acepción de *regalar por gracia*. Desde las relaciones interhumanas quiere decir: *dispensar a uno algo agradable, ser bueno, amable, benevolente, dar gusto a alguien*<sup>7</sup>. En el ámbito ético-jurídico está el sentido de *donar* (absolver), *condonar*, *perdonar*. También el verbo *charito* se expresa como *favorecer*, *agraciar*, *tratar con benignidad*, comúnmente referido a favores divinos.

El concepto *cháris* aparece unas 155 veces en el NT, 100 en las Cartas Paulinas, y 17 en Hechos de los Apóstoles. Siguiendo a H. H. Esser<sup>8</sup>, en Hechos de los Apóstoles gracia es *aquella fuerza que sale de Dios o del Cristo exaltado*, y que acompaña la actividad de los apóstoles (Hch 6,8; 11,23), posibilitando el éxito de la misión (14,26; 15,40; 18,27). Se trata de una fuerza que llega en *la palabra de gracia* (20,24.32). La acepción *favor de los hombres* es perceptible donde Dios es el generador (2,47; 4,33). Como favor humano se usa en 24,27; 25,3.9. También aparece la antítesis paulina (*ley-gracia*) en la asamblea apostólica al contraponer yugo (Mt 11,28) y gracia en 15,10-11.

<sup>5</sup> Lothar Coenen-Erich Beyreuther-Hans Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. IV, Editorial Sígueme, Salamanca, 1987, pp. 214-215.

<sup>6</sup> William Barclay, *Palabras griegas del NT-su uso y su significado*, CBP, El Paso, Texas, 1996, pp. 48-49.

<sup>7</sup> Horst Balz-Gerhard Schneider, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. II, Editorial Sígueme, Salamanca, 2002, pp. 2062-2066.

<sup>8</sup> Lothar Coenen-Erich Beyreuther-Hans Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. II, Editorial Sígueme, Salamanca, 1990, pp. 236-244.





Consideración especial, al hablar de los carismas, merece la palabra *dóron* (*dōrón*) *regalo, obsequio*; *doreá* (*dwrea*) *regalo, don*. *Dóron* viene de la misma raíz del verbo *didomí, dar, regalar*. Como sustantivo, *dorema* en el griego ático era *el regalo, obsequio*, y *doreá, regalo, don, concesión*. Su acusativo, *doreán* es utilizado en sentido adverbial con el significado de *gratuitamente, gratis, sin merecerlo*. En el NT *dóron* se usa para designar *el don humano y el divino* (Hch 2,38). En Hechos es el Espíritu Santo, el don por excelencia, el que confirma la inclusión de los gentiles (10,45).

En Hechos no se utiliza el término carisma para referirse a las capacidades especiales, dado que es un uso más paulino, significando *capacidad gratuita personal concedida por el espíritu*. Se podría decir que es un uso especial y que se diferencia del general (Rom 5,15; 6,23). Lo vemos tanto en Rom 12 y 1Cor 12, donde Pablo desarrolla el significado de capacitación como servicio espiritual para la vida de la comunidad, tanto interna como externa, resaltándose la diversidad de los carismas. La vida de la comunidad es, por lo tanto, una vida de servicio. Todo *cárisma* se da para ser administrado (1Pe 4,10), y los *cárismata* comprenden dones de palabras y dones de acción, y éstos últimos de describen como *diakonein*<sup>9</sup>.

### 3. Luchas de las comunidades entre ministerios y carismas

En Hechos de los Apóstoles encontramos comunidades que se enfrentan a nuevas experiencias y que desarrollan su fe en Jesús bajo la guía del Espíritu. Su nueva situación de vida, como los nuevos escenarios del seguimiento se convierten en invitaciones para recrear y re-imaginar otras formas de vivir la fe. Lo que exigirá nuevas miradas y rupturas, con las que no siempre fue fácil conllevar; de allí que la tensión y las luchas de poder fueron muy notorias en las primeras comunidades. Sin embargo, nunca están solas, la animación del Espíritu las acompaña. A continuación se consideran diversos ámbitos de tensión entre las comunidades.

#### 3.1 Del templo al oikos

Una de las primeras cosas que observamos en las comunidades es que el lugar donde desarrollan su *koinonia*, ya no es la exclusividad del templo, sino las casas (*oikos*). La primera reunión de la comunidad de Jerusalén se realiza en una casa y no en el templo (1,13-14). Encontramos acontecimientos significativos que suceden en las casas: la manifestación del Espíritu en medio de la comunidad, irrumpiendo en un espacio no sagrado, según la teología del templo (2,1-13; cf. los vv.1-2); la experiencia *koinónica* de compartir el pan con alegría (2,46), lo que se hacía en el templo, pero también en las casas; de igual forma el anunciar y enseñar la buena noticia de Jesucristo (5,42); las reuniones de la comunidad se hacían en las casas (8,3); como también la conversión de Pablo, su llamamiento y bautismo en el Espíritu Santo (9,10-18). El episodio que nos muestra el autor de Hechos para entender las tensiones por la inclusión de los gentiles, está enmarcado en la hospitalidad (casa) de Simón curtidor, profesión considerada impura (9,43), pero que es el nexo para abrir la puerta de inclusión de los extranjeros al don del Espíritu (10,9-17). El evangelio, la buena noticia entra en la casa de un incircunciso (10,1-11,18; Cf. 10,22-48). Cuando Pedro es liberado de la prisión, después de reflexionar se dirigió a la casa de María, la madre de Juan Marcos (12,12-17).

<sup>9</sup> Gerhard Kittel, *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Libros Desafío, Grand Rapids, Michigan, 2002, p.155.





Los *oikos* en que las primeras comunidades comenzaron a reunirse no deben ser considerados sólo como un cambio del espacio físico o de otros caminos de las comunidades frente a nuevos contextos. Sobre todo se trata de nuevos lugares teológicos en el mover del Espíritu, donde nuevas relaciones con lo divino comienzan a desarrollarse, no libre de luchas y tensiones, pero que en medio de ellas los ministerios y carismas fluyen como parte de lo divino y de lo humano. El carisma ya no es exclusivo del cumplimiento de la ley ni de una cobertura de la teología del templo; irrumpe en las casas donde las comunidades de seguidores de Jesús empiezan a desarrollar el ministerio de los unos con los otros, la diakonia.

### 3.2 Comunidades judías y el judaísmo

Otra de las tensiones que observamos se da entre la iglesia de Jerusalén y el templo. Llama la atención cómo se inicia la persecución contra la iglesia, según Hch 8,1; a lo que es oportuno preguntarse: ¿por qué los apóstoles no fueron perseguidos por el sanedrín de la misma forma que los cristianos helenistas? Entre las posibles respuestas, una pudiera ser el hecho que no todas las comunidades hicieron una ruptura con el templo, símbolo del judaísmo, y mantuvieron su fidelidad al mismo (2,46), y si “*a diario acudían fielmente e íntimamente unidos al templo*”, significa que iban a las oraciones de la mañana y de la tarde (3,1); cumplían con las purificaciones rituales (11,2), los sacrificios, ayunos y observancias del sábado (15,1).

Lo que indicaría que eran comunidades fieles a la ley judía con la diferencia de que habían reconocido en Jesús al Mesías. En Hechos 15 se puede comprender mejor las posturas de la comunidad de Jerusalén, que era fiel a las normas de alimentación judía, influenciada por aquellos que habían abrazado la fe (15,5-6.19-20).

Sobre esta comunidad se manifestaba el carisma de Dios; pero sorprende como los ministerios y carismas se expresan en contracorriente con la visión teológica de las comunidades. Ante la persecución, si bien los apóstoles no la padecen, surge el ministerio de los diáconos de trasfondo helenístico (Esteban y Felipe), quienes sufrirán el fuego de la persecución que, al mismo tiempo, repercutirá en la expansión de la Buena Nueva al mundo extranjero. Esteban, “*hombre lleno de fe y del espíritu*” desarrolla un ministerio apologético, que toca la teología sagrada del templo, convirtiéndose en el primer mártir (7,57-60). Lo que en la teología del autor es motivo de la persecución contra la iglesia de Jerusalén, a su vez hace posible ir por “*el país anunciando la buena noticia*” (8,4).

Pero si esto resulta extraño, más llama la atención ver a Felipe, otro de los diáconos, pasar de un ministerio dedicado a servir las mesas en la repartición de las viudas (6,1-6), a un ministerio evangelizador expresado en la liberación de los poseídos, la sanidad y la proclamación del kerigma (8,5-13). Luego el Espíritu guía a Felipe a ejercer un ministerio didáctico con el funcionario etíope (8,26-40).

### 3.3 Comunidades helenísticas en tensión

Pero, serán las comunidades helenísticas las que se enfrentarán a la tensión y la lucha desde sí mismas y su relación con las comunidades judías<sup>10</sup>, al punto que será necesario que las comunidades helenísticas actúen con independencia. Según comenta Ildo Bohn Gass:

<sup>10</sup> Gerd Theissen, *La redacción de los evangelios y la política eclesial-Un enfoque socio-retórico*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 2002, p. 133.



Las primeras comunidades de Jerusalén, conocidas como iglesias de la circuncisión (Hch 10,45; 11,2), no tuvieron una vida larga. Duraron menos de cuarenta años. En el 70, cuando las tropas romanas destruyeron el templo de Jerusalén, muchos cristianos murieron en la guerra o huyeron para otros lugares. Es posible que después de la guerra algunas comunidades se reorganizaran, pero la iglesia de Jerusalén había perdido totalmente su importancia en el contexto de las demás comunidades. Con el fin de las iglesias de Jerusalén, el cristianismo perdió una referencia importante. Y comunidades de otras ciudades del imperio comenzaron a adquirir mayor importancia, como fue el caso de Antioquia y Éfeso<sup>11</sup>.

En la teología de Hechos, el protagonismo de las comunidades helenísticas es fundamental para el desarrollo del programa misional (1,8)<sup>12</sup>. Por ello el autor va dando pinceladas de cómo se produce la expansión, que no se da necesariamente por las buenas relaciones y acuerdos mutuos entre las comunidades diversas; sino a través de constantes crisis y rupturas.

Según Hechos, la misión de los doce apóstoles era continuar con la práctica de Jesús: liberar, sanar, anunciar el Reino de Dios y bautizar (Hch 2,38-41; 3,1-26; 5,12-16; 6,2-4). En contraste, los siete diáconos de las comunidades helenísticas, deberían dedicarse sólo al servicio de las mesas, como parte de una administración que permitiría a los apóstoles tiempo para *"el ministerio de la palabra y la oración"* (6,1-6). Sin embargo, una silenciosa insurrección a la dedicación ministerial se da ante diversos contextos por parte de los diáconos, pues ellos también ministran con sanidad (6,8; 8,6-7,13), hacen liberación de demonios (8,7) y anuncian el Reino de Dios (6,10; 8,4.12.35; 11,19-21), bautizan (8,12.38) y organizan las comunidades (11,19-23). ¿Qué representan estos textos para el autor? Evidentemente se trata del programa misional trazado, pero ¿qué implicaciones tuvo el cumplimiento de la misión para comunidades diversas, como las judías y helenísticas? Es oportuno lo que Gass comenta sobre las diferencias de estas comunidades:

Las comunidades de Jerusalén eran fieles a las tradiciones de Israel y el templo. Los helenistas, por el contrario, eran críticos al santuario y a la ley (6,8-15; 7,44-50). Con esta forma de vivir el evangelio de Jesús tuvieron riñas, sobre todo con quienes controlaban la ley en el templo. Se trata del Sanedrín, compuesto por ancianos, sacerdotes, escribas, entre otros (6,12.15; 7,1). Según Hechos, el libro teológico de los cristianos helenistas de los años 80, no es casual que el primer mártir del movimiento cristiano primitivo sea del grupo de los helenistas (7,54-60). Su práctica es de apertura a otras etnias, al acceso universal a la Buena Nueva del Nazareno. Para que esto fuera posible, resultaba fundamental derrumbar barreras que impedían o dificultaban la caminata. En el judaísmo oficial, el principal obstáculo era el sistema legalista impuesto por el templo. En ese sentido, en sus denuncias proféticas, los helenistas van directo al grano, de la misma forma que había hecho Jesús<sup>13</sup>.

¿Cómo interactúan los ministerios y carismas en esta tensión entre comunidades judías y helenísticas? Parecería que los carismas siempre respaldan a los sujetos dominados. Cuando la misión de Jesús se identificó con la tradición profética (Lc 4,18-21), fue ungido por el Espíritu para anunciar, proclamar y dar libertad a los oprimidos. Cada vez que las comunidades se conectan con ese Espíritu, el carisma liberador les asiste para animar sus luchas. Los ministerios que surgen se antepone al exclusivismo y toda institucionalización, se declaran en insurrección ante el control y permiten que la comunidad

<sup>11</sup> Ildo Bohn Gass, *Una introducción a la Biblia-las primeras comunidades cristianas*, Editorial Caminos, La Habana, 2009, p. 86.

<sup>12</sup> Etienne Charpentier, *Para leer el Nuevo Testamento*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 2001, p. 111.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 87.



desarrolle todo su potencial al servicio de la vida y la inclusión. Desde estas observaciones se podría decir que los carismas y ministerios no se pueden controlar bajo el poder del dominio; ellos siempre optan por la fuerza de la vida y el poder del amor.

#### 4. Ministerios y carismas como legitimación del Espíritu

Ahora consideramos: ¿De qué manera actúan los ministerios y carismas en Hechos de los Apóstoles? ¿A favor o en contra de quién están los ministerios y carismas? O se trata simplemente de una historia de las comunidades cristianas en que todo sucede porque *fue la voluntad de Dios*. Si en Hechos se manifiesta el Espíritu del Señor, sin duda es un Espíritu que actúa: habla (8,29), arrebatada (8,39), guía (10,19), toma opciones (10,45), envía (13,4) e impide (16,6). Lo que muestra que el Espíritu Santo no es neutral. Por consecuencia, sus acciones estarán sujetas a intereses, como la de hombres y mujeres controlados por él (6,5; 11,24).

##### 4.1 El Espíritu en las comunidades que siguen a Jesús

En Hechos, el Espíritu se manifiesta sobre la comunidad expectante de Jerusalén, a pesar de que no logran comprender plenamente el nuevo orden del reinado de Dios (1,6); sobre ellos vino el Espíritu Santo, y un nuevo lenguaje comenzó a actuar (2,4). Así, la gracia se manifestó en ellos, hacia ellos y ante los demás (2,42-47). La sanación de un hombre parálítico aparece como testimonio del poder del nombre de Jesús de Nazaret (3,7,11), lo que permite la gracia de anunciar a Jesús ante el Consejo (4,10) y el carisma se manifiesta sobre la comunidad (4,31-37).

En medio de los carismas y la *diakonía*, también surge la fuerza de las pasiones humanas (5,1-11). La gracia se manifestaba por medio de señales y prodigios (5,12-16), y los apóstoles no dejaban de enseñar y anunciar las buenas nuevas de Jesucristo (5,42).

Nadie dudaba que el carisma del Espíritu se manifestara en la comunidad de Jerusalén<sup>14</sup>, pero, será a partir de lo sucedido en 5,1-11 y 6,1-2 que se observa interesantes contrastes, pues en sus ya acostumbrados resúmenes el autor se detiene a mencionar que *“el mensaje de Dios se difundía, en Jerusalén crecía el número de los discípulos y muchos sacerdotes abrazaban la fe”* (6,7); Esteban, *“lleno de gracia y poder, hacia grandes milagros y señales entre el pueblo”* (6,8); al punto que fue necesario una confabulación, muy parecida con lo que se hizo a Jesús de Nazaret para tener de qué acusarlo, pues *“no conseguían contrarrestar la sabiduría y espíritu con que hablaba”* (6,10-15). El autor pone en boca de Esteban la denuncia a los líderes del Consejo y los declara: *“duros de cabeza, infieles de corazón, cerrados a la verdad, siempre resisten al Espíritu Santo; y son iguales a sus padres”* (7,51); y antes de ser apedreado, *“lleno del Espíritu Santo, fijando la vista al cielo, vio la gloria de Dios y a Jesús a la derecha de Dios”* (7,55).

##### 4.2 Esteban y Felipe como carismas y ministerios

El ministerio de Esteban ha sido legitimado por el Espíritu, concediéndole el carisma para anunciar la Buena Nueva y convertirse en el primer mártir (7,59-60). En la misma sintonía que Esteban aparece Felipe proclamando a Jesucristo, anunciando la buena noticia del reino de Dios en Samaria (8,4-8). Nota llamativa será el hecho de que los judíos helé-

<sup>14</sup> Rafael Aguirre M- Antonio Rodríguez C, (eds), *La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los apóstoles en el siglo XX*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 2003, p. 285.



nicos, que fueron limitados en sus funciones ministeriales, serán los que toman la posta en la expansión del evangelio (6,8; 8,5-13)<sup>15</sup>.

Pero, ¿será esto avalado por Dios? ¿Qué señal hay para que creamos?, argumentaría cualquier judío devoto de la comunidad. Dos líderes de la iglesia de Jerusalén serán los encargados de constatar si se trata de un asunto de Dios o de los hombres, y el Espíritu en medio de ellos dará testimonio de la inclusión de los samaritanos a la nueva comunidad, mediante la legitimación del Espíritu (8,14-17). El Espíritu guía a Felipe hacia un extranjero, considerado como árbol seco, el etíope eunuco, para que experimente la gracia del evangelio y se le dé a conocer las Escrituras (Is 56,3; Cf. Hch 8,26-20).

Nuevamente, el ministerio de Felipe, en el accionar del Espíritu a favor de los excluidos. Bien haríamos, como Pablo Richard, en titular a la sección 6,1-11,30 como Hechos de los helenistas<sup>16</sup>.

### 4.3 Pablo y Pedro como paradigmas misioneros

La conversión de Saulo y de Pedro serán acontecimientos fundantes para la obra misionera en el programa de extensión del evangelio (1,8). Saulo de Tarso se convertirá en *"instrumento elegido para difundir mi nombre entre paganos, reyes e israelitas"* (9,15); mientras que Pedro experimentará la conversión del sistema legal judío que excluía lo que consideraba impuro: *"Ustedes saben que a cualquier judío le está prohibido juntarse o visitar a personas de otra raza. Pero Dios acaba de enseñarme que no se debe considerar profano o impuro a ningún hombre"* (10,28.34-43). En estas conversiones estratégicas para la misión, el Espíritu Santo legitima su accionar a través de los ministerios y carismas.

A Pablo lo llama al ministerio (9,17-18) y a Pedro le concede el carisma de anunciar el evangelio<sup>17</sup> y descubrir el misterio de Dios: la gracia del Espíritu no hace distinción de personas (10,44-48; 11,18).

### 4.4 Inclusión de los extranjeros

La inclusión de los paganos se consolidará con el establecimiento de nuevos centros misioneros. Después de que la comunidad de Jerusalén se calmó al conocer que Pedro *"había entrado en casa de incircuncisos y había comido con ellos"* (11,2), pudieron dar gloria a Dios, diciendo: *"Dios también ha concedido a los paganos el arrepentimiento que conduce a la vida"* (11,18); serán los judíos de las comunidades helenistas, como los chipriotas y cirneos, quienes al llegar a Antioquia *"se pusieron a hablar a los griegos anunciándoles la buena noticia del Señor Jesús"* (11,20).

En este contexto, el carisma se manifiesta legitimando las acciones independientes de los nuevos misioneros, al afirmarse que: *"la mano del Señor los apoyaba, de modo que un gran número creyó y se convirtió al Señor"* (11,21). Para el autor de Hechos, es necesario que esto no sólo se constate para las nuevas comunidades helénicas; es esencial que las comunidades judías se convenzan de que el carisma irrumpe en medio de toda imposibilidad e

<sup>15</sup> Izett Samá-Abel Moya-Alejandro Dausá, *Los caminos originarios. Diversidad en las comunidades neotestamentarias*, Editorial Caminos, La Habana, 2006, pp. 175-77.

<sup>16</sup> Pablo Richard, *Los orígenes del cristianismo en Antioquia*: RIBLA, Quito, RECU, vol. 29, 1998, p. 32.

<sup>17</sup> En la Carta gnóstica de Pedro a Felipe (VIII 132,10-140,27), Pedro solicita a Felipe: "Pero tú estás separado de nosotros y no deseas que vayamos juntos y aprendamos como orientarnos para poder anunciar la buena nueva" 132. De ser este Felipe, el diácono de Hch 6,5, se evidenciaría la tradición de una separación entre Felipe y Pedro, considerando que Felipe inició la proclamación con los samaritanos y Pedro requirió del trato del Espíritu para comprender la inclusión de los gentiles. Véase en A. Piñero- J. Montserrat-F. García, *Textos Gnósticos (Biblioteca de Nag Hammadi II), Evangelios, Hechos, Cartas*, Editorial Trotta, Madrid, 2007, p. 250.



incomprensión humana: *“La noticia llegó a oídos de la Iglesia de Jerusalén, que envió a Bernabé a Antioquia”* (11,22). Además, el carisma es disfrutado por hombres y mujeres llenos del Espíritu, capaces de permitir que el carisma los convoque al ministerio: *“Al llegar y comprobar la gracia de Dios, se alegró y, como era hombre bueno, lleno de fe y de Espíritu Santo, exhortó a todos a ser fieles al Señor de todo corazón. Un buen número de personas se incorporó al Señor”* (11,23-24).

#### 4.5 El Concilio: *“Decisión del Espíritu Santo y nuestra...”*

Un nuevo desafío surge para las nacientes comunidades gentiles, que en la libertad del Espíritu se van expandiendo a través de la labor misionera de Pablo y Bernabé: ya no se trataba si los paganos podían gozar del carisma, ahora se trata de la salvación. ¿Es posible que los gentiles puedan ser salvos sin circuncidarse? Será este nuevo reto teológico el que dará lugar al primer Concilio, donde representantes de ambas comunidades expondrán *“lo que Dios había hecho por medio de ellos”* (15,4). La asamblea no estuvo libre de discusiones (15,2), y criterios divididos (15,5), pero fue la oportunidad para que aquellos testigos de la gracia de Dios manifestada en los paganos, expongan su experiencia. Así se pudo reconocer: *“al contrario, nosotros creemos que tanto ellos como nosotros hemos sido salvados por la gracia del Señor Jesús”* (15,22).

En el episodio de Hechos 15, el autor enfatiza que la resolución del Concilio ha sido consecuente con la decisión *“del Espíritu Santo y nuestra...”* (15,28). En la teología de Hechos de los Apóstoles, el Espíritu Santo, en consecuencia con el espíritu de Jesús, lleva a cabo la misión a través de la comunidad de discípulos y discípulas. No es neutral en las decisiones. El Espíritu a través de sus carismas y ministerios opta por la inclusión, por la participación, por comunidades alternativas, no reguladas por el poder sino por el servicio, que disfrutan del carisma que incluye a todos y todas mediante la fe. El Espíritu por medio del ministerio (lo que Dios hace por medio de ellos) y los carismas, promueven comunidades vivas, abiertas a los nuevos desafíos y a una constante actualización del mensaje de Jesucristo en su historia.

### 5. Lectura ministerial y carismática de Hechos 11,19-30

Ahora nos detendremos en Hechos 11,19-30 para considerar los ministerios y carismas en la naciente comunidad de Antioquia donde los discípulos fueron llamados por primera vez cristianos. El registro de la Iglesia en Antioquia se encuentra en el contexto de la tensión generada por la visita de Pedro a casa de un pagano (11,2-3). Pedro entendió *“que no se debe considerar profano o impuro a ningún hombre”* (10,28.32-34). A pesar del testimonio de lo sucedido en la casa de Cornelio (10,45), Pedro, como uno de los líderes de la iglesia de Jerusalén, deberá explicar a la comunidad la razón de su impureza, por *“haber entrado en casa de incircuncisos y comido con ellos”* (11,3-17). La respuesta de la comunidad de Jerusalén es registrada por el autor como algo que trajo calma y generó alabanza a Dios: *“Al oír el relato se calmaron y dieron gloria a Dios diciendo: Dios también ha concedido a los paganos el arrepentimiento que conduce a la vida”* (11,18).

En este marco, la iglesia de Antioquia aparece como el nuevo giro en la empresa misionera, que tras la inclusión de los paganos, ahora representantes de las comunidades helenistas, toma la iniciativa en la misión y en un nuevo liderazgo emergente que nace desde el mover del Espíritu.





### 5.1 Antioquia de Siria

Se trata de la tercera ciudad más importante del Imperio, después de Roma y Alejandría, y es clave en la narración de Hechos<sup>18</sup>, pues el autor hace una descripción altamente positiva de esta comunidad<sup>19</sup>. Antioquia (Antakya en la actual Turquía), situada a unos treinta kilómetros, río arriba, fue fundada en el 300 a.C. por Seleuco Nicátor, primer gobernador de la dinastía seléucida, quien le dio el nombre en honor a su padre Antíoco. Llegó a ser capital de la monarquía seléucida, y se convirtió en una ciudad de gran importancia. Cuando Pompeyo reorganizó Asia occidental en el 64 a.C., hizo de Antioquia una ciudad libre, que muy pronto se convirtió en un lugar determinante para la administración de la provincia romana de Siria. La ciudad contaba con más de medio millón de habitantes de una diversidad de razas y culturas, pues era ruta de paso a Occidente de la producción de Siria y de las tierras del Este, lo que le permitió constituirse tanto en centro comercial como en capital política, y por su situación entre el mundo urbanizado del Mediterráneo y del desierto oriental, se la consideraba la más cosmopolita de las ciudades helenísticas.

Según Josefo, la colonización judía comenzó desde la fundación de la ciudad, al punto que en los inicios de la era cristiana los prosélitos del judaísmo eran muy numerosos<sup>20</sup>. En Hechos 6,5 se hace mención a Nicolás, prosélito de Antioquia, como uno de los diáconos, dedicado a la atención de las viudas. A más de esto, la ciudad tenía fama de laxitud moral por el creciente culto a Artemisa y Apolo en Dafne, a poca distancia, donde la antigua adoración siria de Astarté y su consorte, con su prostitución ritual, se llevaba a cabo bajo nomenclatura griega, de allí que para distinguir a esta Antioquia de otras ciudades se la conocía como Epidafne<sup>21</sup>.

### 5.2 Los evangelizadores helenistas

“Los que se habían dispersado durante la persecución ocasionada por Esteban llegaron hasta Fenicia, Chipre y Antioquia, anunciando el mensaje solamente a los judíos (Hch 11,19). Se trata de la incursión de la buena noticia al mundo urbano. Entre los misioneros había hombres de Chipre y Cirene, quienes optaron por anunciar a los griegos la buena noticia del Señor Jesús (Hch 11,20), en contraste con lo que hasta ese momento se hacía.

### 5.3 El carisma en la comunidad

El autor de Hechos explica exitosamente la respuesta de conversos en Antioquia: “*un gran número creyó y se convirtió al Señor*” (v. 21), porque “*andaba con ellos la mano del Señor*” (Hch 11,21; 13,11). La idea de la mano del Señor, explica el favor de Dios sobre los suyos, una manera de decir ‘Dios está con ellos y ellos están con Dios’ (2Sam 3,12; Lc 1,66; Hch 13,11). El éxito de la empresa se dio por la disposición de estos hombres para romper con las barreras culturales y religiosas de su época. De esta forma el carisma se expresaba con un nuevo paradigma, la evangelización de los griegos.

<sup>18</sup> Joaquín Gonzales Echegaray, *Los Hechos de los Apóstoles y el mundo romano*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 2002, p. 82.

<sup>19</sup> Pablo Richard, *Los orígenes del cristianismo en Antioquia*: RIBLA, Quito, RECU, vol. 29, 1998 p. 38.

<sup>20</sup> F.F. Bruce, *Hechos de los Apóstoles-Introducción, comentario y notas*, Editorial Nueva Creación, Grand Rapids, Michigan, 1998, p. 265.

<sup>21</sup> Según Tácito, *Anales* 2.83.3, 1Mac 11,41-51.





#### 5.4 Testimonio del carisma

Lo acontecido en Antioquia (conversión de los griegos) llegó a oídos de la iglesia de Jerusalén. Esta comunidad aparece como paradigma institucional que insiste en pretender ser el medio legitimador del carisma de Dios. En el episodio anterior, el autor muestra a Pedro rindiendo cuentas de lo sucedido en la casa de Cornelio (11,2-3), por lo que la iglesia de Jerusalén se tranquilizó y glorificó a Dios diciendo: “Dios también ha concedido a los paganos el arrepentimiento que conduce a la vida” (11,18). La iglesia estaba asimilando el mover del don del Espíritu con la nueva comunidad (11,17), por esto, la iglesia de Jerusalén envió a Antioquia a uno de sus mejores líderes, Bernabé (4,36), quien al llegar “comprobó la gracia (*charis*) de Dios” (11,23).

Bernabé no dio el carisma, sólo lo reconoció: “se gozó (*alegró*) y animaba (*exhortaba*) a todos a permanecer unidos al Señor con firme propósito” (11,23). Y en coherencia con su actitud, dice el autor que “era un hombre bueno, lleno del Espíritu Santo y de fe” (11,24). Bernabé pudo identificar la gracia y estimularla desde la gracia que había en él. En síntesis: “una considerable multitud se agregó al Señor” (11,24).

#### 5.5 Ministerios originados por los carismas

La gracia siempre interpela, se hace invitación a participar en ella y con ella (1Cor 15,10). Después de animar a la naciente comunidad gentil, Bernabé se dirigió a Tarso en busca de Saulo. Si la iglesia de Jerusalén lo había enviado a Antioquia, ¿tendría Bernabé la autorización de la iglesia para ir a Tarso en busca de Saulo? Hasta ese momento, Saulo no gozaba de plena confianza por parte de la iglesia judía (9,22-25), y al parecer su nueva vocación de predicador no tenía éxito alguno entre los suyos (9,26-30; Gal 1,18; 2,11). El texto no informa quien avala a Bernabé para buscar a Saulo, lo que parece incidir es la gran necesidad que había en la nueva comunidad, ya que “cuando lo encontró, lo trajo a Antioquia” (11,26), donde por un año “juntos en aquella iglesia enseñaron a la numerosa comunidad”.

En Antioquia, el carisma de Dios se había manifestado sobre la naciente comunidad; un hombre como Bernabé, lleno del Espíritu Santo, de bondad y de fe, pudo interpretar esa gracia como una oportunidad ministerial para Saulo. Los ministerios surgen de la gracia, y la gracia siempre tiene oportunidades ante cualquier aparente fracaso.

#### 5.6 Cristianos “por primera vez”

El autor de Hechos presenta la nota originaria en la comunidad, que después de ser animada e instruida, surgirá una nueva manera de definir a los seguidores de Jesús el Señor, que hasta el momento habían sido definidos como “hermanos”, “creyentes”, “discípulos”, “santos”<sup>22</sup>. Será otra forma de definir a los seguidores de Jesús: “por primera vez a los discípulos se los llamó cristianos” (11,26b)<sup>23</sup>. Lo de “cristianos” (Χριστιανούς) parece referirse a un apodo que los gentiles de Antioquia crearon del título Cristo (ungido) como nombre propio. El denominador “cristianos” puede darse por considerar la proclamación de Jesús, el Cristo por parte de la comunidad<sup>24</sup>. Los “documentos primitivos contradicen la posibilidad que pudiera tratarse de una autodeterminación de la Iglesia, dado que en el NT, este apelativo aparece únicamente en labios de personas extrañas a las comunidades

<sup>22</sup> Ivo Stormiolo, *Cómo leer los Hechos de los Apóstoles-El camino del evangelio*, Editorial San Pablo, Bogotá, Colombia, 2009, p. 239.

<sup>23</sup> Para Jürgen Roloff la acuñación de este nombre “marca la separación de la comunidad con respecto al ámbito de la sinagoga y, consecuentemente, la pérdida de los privilegios que poseía el judaísmo durante el imperio romano”. Jürgen Roloff, *Hechos de los Apóstoles*, Ediciones Cristiandad, Madrid. Traducido por Dionisio Mínguez, 1984, p. 245.

<sup>24</sup> Juan J. Tamayo, *Nuevo diccionario de Teología*, Editorial Trotta, Madrid, 2005, p. 211.



(Hch 26,28; 1Pe 4,16)<sup>25</sup>. Como autodeterminación aparece sólo a principios del s. II con Ignacio de Antioquia (Ef 11,2; Rom 3,2; IgnMagn.10,3)<sup>26</sup>.

### 5.7 Carismas, ministerios y comunidad movidos a la solidaridad

Pero, en Antioquia no sólo nace una nueva comunidad, una nueva oportunidad ministerial o una nueva denominación para los seguidores de Jesús, el Cristo (cristianos); sino también *una nueva forma de entenderse como comunidad*. Hch 11,27-30 muestra como la nueva comunidad gentil asume el protagonismo en contextos de sobrevivencia. De Jerusalén bajaron a Antioquia unos profetas (*προφήται*) (v. 27)<sup>27</sup>. Uno de ellos, llamado Agabo, “movido por el Espíritu Santo” (v. 28) anunció una gran hambre “por toda la tierra (*οικουμένην*)”. El autor constata que ésta sobrevino en tiempos del imperio de Claudio. FF. Bruce comenta que “una serie de malas cosechas y la consiguiente escasez en diversas partes del imperio –Roma, Grecia y Egipto, así como en Judea– marcaron el principado de Claudio (41-54 d.C.)”<sup>28</sup>.

Ante el anuncio profético, que el autor constata su cumplimiento, se centra la atención en la reacción de la comunidad antioqueña: 1) su determinación para compartir desde sus propios recursos, cada uno, su *diakonía* (*διακονίαν*), para los hermanos que vivían en Judea (v. 29); 2) delegaron a Bernabé y Saulo, como sus representantes ante los ancianos de Judea (v. 30). El autor resalta en esta nueva comunidad la manifestación de los carismas (un profeta inspirado por el Espíritu), la necesidad histórica (gran hambre) que surge como llamado al ministerio (diakonia) donde cada uno participa movido por la solidaridad para servir a sus hermanos. La comunidad cristiana de Antioquia ha interpretado los carismas, no sólo como algo recibido por la pura gracia, sino como una invitación a ser carismas para los demás, por medio de sus ministerios. Ha logrado discernir que no han sido solo receptores del carisma, sino que, como comunidad carismática han llegado a ser carisma para los demás.

## 6. Ministerios y carismas hoy

Por todo lo considerado en este breve acercamiento a los ministerios y carismas en Hechos de los Apóstoles, resulta liberador descubrir que el Espíritu Santo sigue moviéndose en nuestras tierras para invitarnos a la solidaridad y la promoción de la vida a través de sus carismas y ministerios. En medio de las luchas y tensiones de las diversas comunidades eclesiales, no libres de la pretensión de exclusividad, auto interpretándose como comunidades legitimadoras del carisma, se continúa resistiendo a la inclusión de todo mover renovador del Espíritu.

En esta tensión de exclusión e inclusión de las comunidades, los carismas y ministerios siguen optando a favor de la vida y la diversidad.

¿Una comunidad eclesial por antigüedad puede ser legitimadora de los carismas y sus ministerios? ¿Puede una comunidad que ha experimentado la gracia, circunscribir la gracia a su jurisdicción teológica? ¿Solo los hombres son portadores del carisma y el minis-

<sup>25</sup> También en Seutinio, Vita, Cl. 25,4; Tácito, Ann. XV 44.

<sup>26</sup> Jürgen Roloff, *Hechos de los Apóstoles*, Ediciones Cristiandad, Madrid. Traducido por Dionisio Mínguez, 1984, p. 244.

<sup>27</sup> El texto occidental añade: “Había allí una gran alegría. Mientras nosotros nos habíamos reunido, uno de ellos [...]”. Lo que indicaría que estamos ante la inclusión del autor, cuando emplea el plural “nosotros” (cf. 16,10), Francesc Ramis, *Hechos de los Apóstoles*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 2009, p. 190, véase además el aparato crítico de la BJ, Hch 11,27.

<sup>28</sup> FF. Bruce, *Hechos de los Apóstoles-Introducción, comentario y notas*, Editorial Nueva Creación, Grand Rapids, Michigan, 1998, p. 271.



terio sacerdotal y pastoral? ¿Hasta qué punto la visión hegemónica de una comunidad deslegítima otras formas de ser comunidad? ¿Qué teología está libre de su influencia etnocentrista?

El mover del don del Espíritu no puede ser retenido por ninguna comunidad eclesial. El autor de Hechos da testimonio de la libertad del mover del Espíritu ante toda intención institucionalizadora y de resistencia humana para coartar su accionar. Antes bien, el mismo Espíritu ayuda a la comunidad que se interpreta legitimadora a liberarse de este gran mal. Por ello, identificar las diferencias entre las primeras comunidades con respecto al mundo de los excluidos, es un instrumento contra los intentos por homogenizar su historia en detrimento de la reflexión de las primeras comunidades<sup>29</sup>.

Ninguna comunidad, donde se ha manifestado el carisma del Espíritu, puede limitarlo a su jurisdicción; el carisma no acepta control, dominio o dogmática administración eclesial. Los ministerios y la fuerza de sus carismas actúan en todos los seres humanos que mediante la fe en Jesús participan de la gracia.

Los ministerios y carismas no se condicionan al sexo, cultura, raza ni condición social: “*¡Con que también a los gentiles les ha dado Dios la conversión que lleva a la vida!*” (11,18). Grave pretensión de cualquier comunidad sería intentar limitar los ministerios y carismas a un determinado grupo que se considere como los escogidos, haciendo distinción de personas (10,34-35).

Los carismas y ministerios se ejercitan en la diversidad, pues la hegemonía contribuye al poder, control y opresión de los diferentes. Cuando la hegemonía se impone, todo lo diferente y distinto resulta una amenaza o herejía ante lo establecido. En los Hechos no encontramos una sola comunidad, sino *comunidades diversas*, diversos cristianismos, con posibilidad de crear y actualizar su fe desde sus propias culturas y vivencias a través de los carismas. La igualdad está basada “en la común dignidad cristiana, por la variedad de carismas y ministerios (1Cor 12, 4-11)”<sup>30</sup>.

¿Qué comprensión del misterio y los carismas está libre de sus propios etnocentrismos? Ninguna. Como sujetos históricos siempre propendemos a apropiarnos del Misterio desde nuestras mediaciones socio-culturales y religiosas. Las comunidades judías se resistían a creer que las comunidades helénicas podían vivir su fe en Jesús, sin la mediación del judaísmo. El Espíritu, con su paciente pedagogía se encargó de que esta comunidad pueda reconocer que la gracia comenzó a manifestarse: “*es decisión del Espíritu Santo y nuestra...*” (15,28). Hoy también existen muchas resistencias ante las maneras diversas de ser comunidad, de vivir la fe y expresarla; también hoy se excluyen a personas por considerarlas no elegidas por Dios; pero seguros estamos que el Espíritu sigue tratando con nosotros.

Anhelamos que como Esteban, Pedro, Felipe y Bernabé, surjan hombres y mujeres llenos de Espíritu Santo, de bondad y de fe, para ser capaces de ver el carisma actuando, de alegrarse de lo que Dios hace entre las comunidades más diversas y excluidas, a través de ellos, donde nuevos ministerios nacen como respuesta de gracia al carisma manifestado y a las necesidades humanas, a las cuales podamos responder con la solidaridad y el carisma por excelencia, que es el amor.

<sup>29</sup> Izett Samá-Abel Moya-Alejandro Dausá, *Los caminos originarios. Diversidad en las comunidades neotestamentarias*, Editorial Caminos, La Habana, 2006, p. 109.

<sup>30</sup> Juan J. Tamayo, *Nuevo diccionario de Teología*, Editorial Trotta, Madrid, 2005, p. 120.



## Bibliografía

- AGUIRRE R-RODRÍGUEZ A, (eds), Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 2009.
- \_\_\_\_\_, (eds), La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 2003.
- BALZ-Horst- SCHNEIDER Gerhard, Diccionario Exegético del Nuevo Testamento, vol. II, Editorial Sígueme, Salamanca, 2002.
- BARCLAY, William, Palabras griegas del NT –su uso y su significado, CBP, El Paso, Texas, 1996.
- BOHN GASS, Ildo, Una introducción a la Biblia –las primeras comunidades cristianas, Editorial Caminos, La Habana, 2009.
- BOVER J.M. Y JOSÉ O'CALLAGHAN, Nuevo Testamento trilingüe, edición crítica, BAC, Madrid, 1998.
- BRUCE, F.F., Hechos de los Apóstoles –Introducción, comentario y notas, Editorial Nueva Creación, Grand Rapids, Michigan, 1998.
- CHARPENTIER, Etienne, Para leer el Nuevo Testamento, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 2001.
- COENEN L.-BEYREUTHER E.-BIETENHARD H, Diccionario Teológico del Nuevo Testamento, Vol. IV, Editorial Sígueme, Salamanca, 1987.
- \_\_\_\_\_, Diccionario Teológico del Nuevo Testamento, vol. II, Editorial Sígueme, Salamanca, 1990.
- GONZALES ECHEGARAY, Joaquín, Los Hechos de los Apóstoles y el mundo romano, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 2002.
- KITTEL, Gerhard, Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento, Libros Desafío, Grand Rapids, Michigan, 2002.
- PIÑERO A.-J. MONTERRAT-F. GARCÍA, Textos Gnósticos (Biblioteca de Nag Hammadi II), Evangelios, Hechos, Cartas, Editorial Trotta, Madrid, 2007.
- SAMÁ IZETT - MOYA ABEL - DAUSÁ ALEJANDRO, Los caminos originarios. Diversidad en las comunidades neotestamentarias, Editorial Caminos, La Habana, 2006.
- STORNILO, Ivo, Cómo leer los Hechos de los Apóstoles –El camino del evangelio, Editorial San Pablo, Bogotá, 2009.
- RAMIS, Francesc, Hechos de los Apóstoles –Guía de lectura del Nuevo Testamento, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 2009.
- RICHARD, Pablo, Los orígenes del cristianismo en Antioquia: RIBLA, Quito, RECU, Vol. 29, 1998:1.
- ROLOFF, Jürgen, Hechos de los Apóstoles, Ediciones Cristiandad, Madrid, Traducido por Dionisio Mínguez, 1984.
- THEISSEN, Gerd, La relación de los evangelios y la política eclesial –Un enfoque socio-retórico, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 2002.
- TAMAYO Juan José., Nuevo diccionario de Teología, Editorial Trotta, Madrid, 2005.
- Nuevo Testamento Trilingüe, José María Bover-José O'Callaghan.
- Biblia del Peregrino-América Latina, Alonso Schökel.
- Nueva Biblia de Jerusalén, Desclée De Brower.
- Biblia de estudio Dios habla Hoy, Sociedades Bíblicas Unidas.
- Primera lectura de la Biblia, por Alonso Schökel y Juan Mateos.

Ángel Manzo Montesdeoca  
 Guayaquil-Ecuador  
 manzo\_angel@hotmail.com

## Una mirada "Carismática" a Hechos 2\*: *El pentecostés traducido en expresiones gestuales*

### Resumen

La cosmogonía bíblica ve en el cuerpo una creación divina. La teología pentecostal concede una gran importancia al cuerpo, tanto en términos de lenguaje metafórico cristiano, ya que "Cristo es la cabeza del cuerpo" (y el cuerpo es la Iglesia), como en el compromiso ritual del creyente para santificar su cuerpo, "presentándolo a Dios como sacrificio vivo". Ese mismo "cuerpo-sacrificio" es la sangre que trabaja y sufre, pero también es el ente que baila, salta y canta, mostrando, en la religiosidad explícita de sentido pentecostal, los nexos que hacen que la fe la razón de ser de los "comportamientos consagrados" (C. Geertz). Gestos culturales que reflejan la herencia cultural de la "matriz religiosa brasileña" (J.L. Bittencourt). En esta breve reflexión compartiremos algunos puntos de una etnografía realizados durante la maestría, donde observamos que las formas expresivas recurrentes en ciertos pentecostalismos revelan el cuerpo como frontera semántica, donde los sentidos se ven afectados por lo sagrado y la práctica ritual legitimada en la sinestesia del grupo, que ancla sus convicciones en las manifestaciones de los dones espirituales, no exclusivamente, sino de manera especial en el texto de Hechos 2.

### Abstract

According to biblical cosmogony, the body is a divine creation. The Pentecostal theology attaches great importance to the body, both in terms of metaphorical Christian language, since "Christ is the head of the body" (and the body, the Church) as the ritual commitment of the believer to sanctify your body, "presenting it to God as a living sacrifice." This same "body-sacrifice" is the blood that works and suffers, but it is also the one who dances, jumps and sings showing, in explicit religiosity of the Pentecostal performance, the connections that make faith the reason for the "established behaviors" (C. Geertz). Cultic gestures that reflect the cultural heritage of the "Brazilian religious matrix" (J.L. Bittencourt). In this brief reflection we shared some points of an ethnography carried out during our Master Degree, where we observed that the recurrent expressive forms in certain Pentecostalism reveal the body as semantic border, where the senses would be affected by the Holy, and the ritual practice legitimized the synesthesia of the group, which anchors their beliefs about the manifestations of the spiritual gifts - not only, but especially - in the text of Acts 2.

### Introducción

En sus textos relativos al universo pentecostal, Leonildo Campos puntualiza que "no hay pentecostalismo en lo singular" (1995, p. 27). De hecho, más allá de la cuestión de la pluralidad y la diversidad en las relecturas y reapropiaciones hermenéuticas que hacen de las manifestaciones pentecostales –de los grandes y medios centros en todos los rincones de Brasil– un verdadero nido de teologías e ideas religiosas, parece interesante y digno de

<sup>1</sup> Doctorado y Maestría en Ciencia de la Religión por el Programa de Pos-graduación en Ciencia de la Religión de la UFJF. Miembro de los grupos de investigación "Antropología de las Fronteras Conceptuales" (UFJF), "Religión, Modernidad y Ecología" (PUC-MG) y "Núcleo de Estudios en Protestantismos y Teologías" – Neptotes (UFJF). Bolsista da Capes. E-mail: jr.albuquerque@gmail.com

puntualización destacar la manera cómo tales teologías vienen a visualizarse en el espacio propiamente ritual de la experiencia religiosa del sujeto. De esta forma, surge una inquietud: ¿Es la fuerza de la cultura –y su matriz religiosa– la responsable de plasmar una religiosidad donde el cuerpo asume, dialécticamente, la doble función de (1) liberarse del pecado por vías disciplinares de una ascesis moral (que prescribe y establece la represión del cuerpo bajo la tutela de una herencia puritana que se extendió del protestantismo al pentecostalismo) y, al mismo tiempo, (2) liberarse de aquel mismo estilo represivo del viejo protestantismo que limitaba el cuerpo a la acción pasiva (de la recepción de sermones), restringida a “sentarse (solamente) para oír” y “levantarse o recogerse (solamente) para orar”?

Hago referencia a la fuerza de la cultura en el sentido de concebirla como un patrón de significados que es donde las experiencias encuentran su razón de ser en la transmisión histórica de la significación de las cosas, en la concepción heredada, esa significación incorporada en símbolos, a través de los cuales los hombres comunican sus conocimientos. Siendo esa misma concepción el significado de los símbolos (GEERTZ, 2008), parece legítimo sugerir (o lo que es lo mismo afirmar) que una matriz religiosa brasileña (BITTENCOURT, 1994; 2003) atraviesa la historia, haciendo del tiempo y del espacio de las experiencias religiosas de los sujetos, en su dinámica de lugar (RABELO, 2005), auténticos dinamos a producir, cada día, un nuevo reajuste interpretativo de la narración bíblica de manifestación de Pentecostés, sobre todo los textos del libro de los Hechos de los Apóstoles. Reajuste que promueve la fusión cotidiana de nuevas miradas teológicas, nuevos trazos que hacen girar el engranaje social de la planta productora de nuevos sentidos [religiosos] de vida, de nuevos símbolos, de nuevos pentecostalismos.

Por cuenta de la riqueza misma de ese manantial simbólico representado por la lectura bíblica Pentecostal, mi intención, en los párrafos siguientes, es intentar exponer parte de la experiencia vivida en la investigación de campo, así como la expresiva y pronunciada interconexión establecida entre la orientación teológica pentecostal –específicamente sobre el entendimiento “nativo” de Hechos 2– y el proceso de re significación cultural que ahora es asumido por los creyentes, en los momentos carismáticos de sus cultos.

### “Y todos fueron llenados del Espíritu Santo...”<sup>2</sup>

La lluvia fuerte que caía en Juiz de Fora un jueves no impidió que se realizara la reunión llamada “Monte Santo”<sup>3</sup>. Por el contrario, una multitud de paraguas y sombrillas en la puerta del templo señalaban que más que un encuentro pentecostal, había una fiesta del Espíritu. Normalmente contribuyen para que una fiesta sea efectivamente pentecostal que se señale la presencia de Dios en la impresión de los presentes, con algunos elementos

<sup>2</sup> *Ipsis litteris* de Hechos 2:4. Cf. Biblia de Estudio Pentecostal, 1995 (Edición revisada y corregida; Véase las Referencias Bibliográficas).

<sup>3</sup> Se trata de un culto mensual de la Iglesia Evangélica Preparatoria (IEP), celebrado generalmente el último jueves de cada mes. La temática de esas reuniones es básicamente carismática: oraciones (curación y liberación, principalmente) y ministraciones de dones espirituales (revelaciones, visiones, profecías, etc.). La IEP es una iglesia de Minas Gerais, con algunas características del pentecostalismo clásico brasileño, fundada por un ex-ministro de las Asambleas de Dios. A pesar de algunos –pocos, pero inevitables– elementos simbólicos característicos de las iglesias de la segunda ola, descritas por Preston (1993-1994), esta iglesia resguarda –en la vehemencia instituida en su RI y seguida a rajatabla por los creyentes– el barniz original del pentecostalismo clásico de las AD, sobre todo hasta los años 1980. Para profundizar, véase nuestra disertación de maestría: “Dá glória e receba!: A expressão mítico-ritual nos corinhos de fogo no culto [neo]pentecostal”, disponible en breve en el sitio: [www.ufjf.br/ppcir/](http://www.ufjf.br/ppcir/) y en el banco de tesis y disertaciones de la Capes/MEC.

importantes, de los cuales destaco la *predisposición del fiel*<sup>4</sup> y la *efectividad de la inter subjetividad*<sup>5</sup>.

Es el Espíritu Santo alegrándose con su iglesia, ¿entendió? La iglesia 'está en la presencia de Dios, en santidad, buscando al Señor. Ahí el pueblo clama y el Señor responde. ¡La gloria de Dios desciende! Es el cumplimiento de la palabra (Biblia). ¿Usted ya leyó Hechos 2? (sic)<sup>6</sup>.

Fiesta y culto en el pentecostalismo son (casi) sinónimos, recuerda Rivera (2005). La fiesta pentecostal lo es por cuenta de la comunión de intenciones que la lleva a serlo. Unión común de ideas religiosas, orientadas por las perspectivas religiosas orientadas por perspectivas teológicas adquiridas y fundamentadas en idiosincrasias fuertemente afectadas por la matriz religiosa brasileña –y su pensamiento mágico<sup>7</sup>. Un ejemplo de la perspectiva pentecostal sobre hechos triviales colabora en lo que intento decir. Veamos lo que ocurrió:

En esa misma noche lluviosa, me dirigía al templo de la IEP, pero la falta de un paraguas me obligó a aguardar que amaine la lluvia dentro de un centro comercial, próximo al sector de la iglesia. El tiempo pasaba y la circunstancia me ponía en el dilema de encarar la lluvia y llegar mojado al campo, o ir a mi casa, perdiéndome el culto específico, con interesantes elementos rituales que iban a ser observados. Pero cuando el dilema le ganaba al tiempo, un par de conocidos [pentecostales] me saludó, y un diálogo se armó. Al hablar sobre mis intenciones de ir a la Iglesia aquella noche (pero sin especificarles "a qué iría"), uno de los cónyuges me ofreció un paraguas que habían encontrado, "por un acaso", en

<sup>4</sup> Es necesario que la convicción sobre las verdades de su creencia prevalezca sobre cualesquiera otras representaciones que no hagan relación al sistema simbólico que integra el cuerpo doctrinario religioso: sobre esto, la motivación religiosa, como raíz de un tipo de convicción crónica, necesita "verlo como símbolo de algunas verdades fundamentales" (GEERTZ, 2008, p. 72). Es importante recordar que aquí me refiero solamente a los pentecostales de la IEP que viven la experiencia carismática de ser "tomados en marcha" o "ser tomados en el Espíritu", o vivenciar los carismas de otra forma.

<sup>5</sup> La atmósfera de culto se intensifica en la medida en que la presencia de lo Luminoso (OTTO, 2007) se hace sentir entre los fieles en el templo. Como la presencia del Espíritu Santo es "sentida" (*insider*), es algo diferente a como es "percibida" (*outsider*). Relacionar la experiencia de la alteridad a las impresiones personales parece un intento de relacionar grandezas dispares, una vez que estarían en juego juicios de valor, etnocentrismos y sus visiones limitadas del mundo, en fin, obstáculos a un mínimo intento de equilibrar puntos de vista, impresiones personales o sentido de la experiencia carismática para el *homo religiosus* y la "interpretación" del significado de esos sentidos con relación al sistema simbólico religioso, el sistema de creencias, el cuerpo doctrinario. El hecho es que la intensificación estético-acústica del culto es un fenómeno que va más allá del "éxtasis", "catarsis", "trances" individuales y colectivos. Williams dice que el "éxtasis es el término que mejor denota el júbilo emocional" (2011, p. 708). Según Ioan Lewis (1977), el trance hace referencia a una disociación mental, completa o parcial, acompañada de visiones excitantes y/o "alucinaciones", y "el contenido no siempre es recordado subsecuentemente, de manera tan clara (...) pudiendo ser inducido incluso por la música (...) (p. 41). (...) Y esa interpretación secular y no-mística del trance y de la disociación no es totalmente aceptada por los (...) pentecostales" (p. 46), en cuanto a la posesión, "abarca, por lo tanto, una gama de fenómenos más amplios que el trance y es regularmente atribuida a personas que ni de largo están mentalmente disociadas (...). Es un avalar cultural de la condición de la persona y significa precisamente lo que dice: una invasión del cuerpo por un espíritu. Por lo tanto, no nos cabe juzgar quién está o no realmente 'poseído'. Si alguien es, en su propio medio cultural, considerado en términos generales como poseído por un espíritu [o lleno del Espíritu Santo, subrayado mío], entonces esa persona está poseída" (p. 52). En ese sentido, la intensificación escénica del culto parece ser un proceso en que un continuum simbólico establece ligaciones entre las experiencias y sensaciones individuales, entiéndase como posesión, trance o congéneres; comunicaciones que se establecen en cadenas: las veces que "el fuego desciende" en un lugar del templo, y cierto grupo de hermanos evidencia el "actuar de Dios", y es luego incitado, por el Espíritu, a las alabanzas, a las expresiones gestuales y a otras formas de evidenciar lo sagrado. Son, a priori, comunicaciones que se establecen intersubjetivamente bajo códigos del grupo (tal vez inconscientes), siempre en consonancia con el sistema simbólico que origina y legitima el fenómeno en cuanto tal: se trata del mito y su reactualización, ahora influenciada por la cultura.

<sup>6</sup> Hermano Paulo, 35, pentecostal de la IEP.

<sup>7</sup> Cuando se habla en ese ideario o pensamiento mágico, se toma por base la concepción de que hay personas que acreditan la posibilidad de ejercer influencia sobre los acontecimientos de la realidad objetiva, a partir de la manipulación de objetos; trayendo para esta reflexión: que sea un amuleto físico o una porción mágica, por ejemplo, que sea un discurso, un gesto ritual. El hecho es que ese pensamiento mágico es denso e intenso en la matriz religiosa de Brasil. Para profundizar en este tema, ver Montero (1986), Strauss (1975), Mauss (2003), Pierucci (2001), Guerriero (2003), entre otros.

una calle. Ese paraguas me permitió concluir el trayecto hasta el templo, donde llegué tan seco ¡como cuando estaba en el centro comercial! Llegado al templo, el culto todavía no había empezado, y pude conversar con algunos miembros de la iglesia; les conté lo ocurrido, y cómo el paraguas había sido providencial aquella noche, como al final aquella pareja de pentecostales había encontrado el [ahora] bendito paraguas “por un acaso” y en un espacio público. La *eficacia simbólica de la creencia* es realmente eficaz. Dos observaciones: (1) el “por un acaso” no es exactamente un “por un acaso”, sino “Dios actuando para que yo fuese a la Iglesia”, según decía uno de los hermanos que, de paso afirmaba que (2) el paraguas no era más un simple armazón de astas metálicas que formaban un tejido destinado a proteger de la lluvia o de los rayos del sol; el paraguas era ahora “un instrumento de Dios para aumentar mi fe y confirmar mi bendición aquella noche”. El “milagro” del sistema simbólico: lo trivial puede volverse un milagro. “Ethos”, “visión de mundo” (GEERTZ, 2008) y un paraguas. De hecho, un paraguas que colabora, en este caso, al “análisis de los símbolos sagrados” (Ibídem).

La misma conciencia que armoniza situaciones triviales a las voluntades de lo sagrado también lo hace asociar la estructura dogmática de sus creencias a las sensaciones de alegría y euforia que irrumpen bajo la “lluvia de fuego celestial” que acomete en los cultos. En buena hora nos viene a la memoria la interesante observación de un teólogo pentecostal sobre las vivencias cotidianas de “revestimiento de poder” del Espíritu Santo... Los escritos de Pearlman (1991) exhalan sensaciones de experiencias carismáticas, oxigenando un poco más las bases teológicas que estructuran la dinámica de los cultos pentecostales. Varios otros casos descritos en la Biblia, escribe Pearlman, revelan las manifestaciones sobrenaturales del poder de Dios, “de las cuales la más importante y común fue el milagro de hablar en otros idiomas (Hechos 2:1-4) (...) Ahora, las lenguas extrañas, esa expresión oral sobrenatural, acompañó el recibimiento del poder celestial” (Ibídem, p. 195). “Poder” que orienta el entendimiento teológico carismático, potenciando los deseos humanos de vivenciar la esfera sagrada en el propio cuerpo.

Para el sermón de la noche, en el culto de estudio bíblico, fue leído el capítulo 6 del libro de Isaías<sup>8</sup>. El predicado, un hombre de unos 50 años, comenzó con un tipo de discurso tradicional en el pentecostalismo, partiendo de los agradecimientos a Dios. “¡Gloria a Dios! ¡Alabado sea el nombre del Señor! ¿Usted le ha agradecido al Señor por la victoria, hermano?” Ese punto es interesante cuando se percibe la importancia, en la dinámica del culto pentecostal, de un género de performance ritual singular: el testimonio<sup>9</sup>. En el caso de este ejemplo, el pastor era el responsable del mensaje principal de la reunión; pero el testimonio personal del predicador no estaba ausente, sino apenas intercalado como mensaje referencial. Prédica que casi invariablemente –y ese era el caso– se orientaba a la santificación personal, al crecimiento espiritual, al ideal pentecostal de liberación: “encontrarse con el Señor de la verdad, verdadero encuentro con Dios”, decía el pastor. Él demostró la simplicidad, típica de los pentecostales descritos por Rolim (1985; 1994): un ministro, como la gran mayoría de los pentecostales, reclutados entre los humildes. En un primer momento, el discurso no trajo “el fuego”, pero... cuando el predicador empezó a hablar en

<sup>8</sup> Estudio Bíblico en la IEP. Mensaje proferido por un pastor, el 20-01-2013.

<sup>9</sup> Conforme la evidencia del texto en curso, las manifestaciones expresivas –individuales y colectivas– que colorean el dinamismo estético del culto Pentecostal no se limitan a momentos predeterminados, a convencionalidades litúrgicas. La hermenéutica que se hace de las “experiencias del Espíritu”, vividas a la luz de la introducción del texto de Hechos 2, es de una libertad “anárquica”, traducida en la espontaneidad característica de ese movimiento religioso: “el viento sopla donde quiere; se lo escucha, pero no se puede decir de dónde viene y a dónde va. Así acontece con todos los nacidos del Espíritu” (Texto de Juan 3:8, recurre y complementa el discurso pentecostal sobre la libertad en el culto).

lenguas extrañas<sup>10</sup>, alterando la entonación de la voz, conjugando esto con la glosalalia... ahí surgieron las primeras gotas. La lluvia pentecostal estaba por venir.

Me levantó la mano, entendió... (La alegría y la emoción [del Señor] llevan a la señora a mecer su cuerpo, ¿o es el Espíritu Santo el que toma el cuerpo de la señora?) Es el propio Espíritu Santo que levanta a la gente, ¡gloria a Dios!... ¡Es pentecostés! Cuando la gente está conectada, allí, en la presencia de Dios, gloria a Dios, es maravilloso (sic)<sup>11</sup>.

Kroll-Smith (1980), en una aproximación a la performance del testimonio pentecostal, recuerda, en buena hora, que “en el culto, el testimonio es un evento ritual para celebrar la activa participación divina en la vida personal del creyente (Kroll-Smith, 1980, p. 18)<sup>12</sup>. El predicador testimoniaba su experiencia con Jesús. Ora levantando la mano derecha, cuerpo oscilando a la izquierda en sincronía con el zapateado, mirando al horizonte, ojos entreabiertos: lenguas extrañas; sigue una alabanza en voz alta, parecida a un aullido, mezclado “el gloria...”. (En una pronunciación prolongada) con glosalalia, ora girando el cuerpo en torno a sí mismo, mientras la mano extendida simula movimientos circulares, orbitando en torno de un eje invisible, como armando un lazo... irrumpe un grito: lenguas extrañas. Todo eso en una dinámica muy rápida, tan ligera como el tiempo de respuesta del grupo, que incrementa la alabanza, la escritura –cada creyente en su proceso continuo de interiorización del pentecostés descrito en Hechos 2–, pieza indispensable para el funcionamiento del engranaje colectivo de manifestación carismática.

Los mensajes, intercalados con expresiones glosalíticas, entonaciones alteradas por los “misterios”, generalmente llaman la atención nuevamente hacia el aspecto de la santidad, santidad que necesita manifestarse, también, en la buena relación entre los miembros del grupo (comunidad). Y para abrir las puertas de la comunión con Dios y encontrar el camino de la santificación, “la oración es la clave”, dice la fe pentecostal. El paralelo entre el testimonio pentecostal de una informante, en la descripción de Kroll-Smith, y la declaración dada no es casual: es la cosmovisión, el objeto pentecostal de relacionar las cosas. Reflexionando sobre la importancia conferida a los testimonios de oración y milagros en el pentecostalismo, Alexander (2009) reflexiona: “Una de las razones de por que el pentecostalismo contiene historia de hechos milagrosos es que ellos saben que [hablar de] curación funciona [bien], y las personas tienen más fe cuando ven u oyen sobre las acciones de Dios” (ALEXANDER, 2009, p. 9).

La oración es la clave. Una vida de oración. Para hacer la diferencia tiene que tener una vida de oración<sup>13</sup>.

¡Soy grata a Dios, porque Él dio fe a las personas para acreditar que la oración es la clave!<sup>14</sup>

Más aún, en el referido culto, el pastor aseveró varias veces sobre “los hermanos que no hablan con otro hermano: ¡qué absurdo, dijo él, (...) se convierta en mi amado!” Pare-

<sup>10</sup> Tan importante en cuanto la convicción sobre la actualidad de la “Venida del Espíritu Santo” en la Teología Pentecostal, conforme está descrita en el libro de Hechos, es la certeza relativa a los dones espirituales, que son también piedra de toque en esta comprensión teológica. En la lista que compone la “manifestación nona” (9 dones espirituales), se destaca un don en especial que marca una de las primeras experiencias del converso con la divinidad: la *glosalalia* (la variedad de lenguas y la interpretación de lenguas: las “lenguas extrañas”) Cf. WILLIAMS, 2011.

<sup>11</sup> Hermana Rita, 68, Pentecostal de la IEP.

<sup>12</sup> “Testimonio en el Servicio Devocional es un evento ritual que se celebra con la activa participación de Cristo o Dios en la vida de quien da el testimonio” (Kroll-Smith, 1980, p. 18).

<sup>13</sup> Hermana Angelita, 60, Pentecostal de la IEP.

<sup>14</sup> “Gracias Dios que le ha dado al pueblo la fe para creer que la oración es la clave” (KROLL-SMITH, 1980, p. 20).

ce también que estos discursos que tematizan la comunión, ejercen influencia directa (tal vez más allá de un paralelismo) en la estructura del inconsciente colectivo (en la formación del sentido de las creencias), funcionando como instrumento de regulación de los relacionamientos, un termómetro de la comunión, un medidor para la solución de los conflictos. Algunos himnos y coros<sup>15</sup> también tienen esa función en sus discursos. En esos términos, bajo la superficie de la música y del discurso se efectiviza la operatividad de una amalgama simbólica de sentido, de las doctrinas; en fin, el individuo es influenciado por el grupo, en un proceso dialógico que ocurre entre líneas dentro de la manifestación colectiva, de las lenguas, del “misterio” entre los creyentes. Esta intersubjetividad también colabora en el sentido de que la IEP se previene contra las incisiones, a más de funcionar como un ungüento en las diversas situaciones de crisis al interior del grupo.

El hecho es que la observación de campo evidencia un link (en el mínimo probable) entre la expresión de quien tiene la palabra de referencia y la expresión del grupo en general, como un tipo de respuesta. No estoy afirmando que la performance expresiva de la iglesia está condicionada por quien tiene la palabra de referencia, sino que la predisposición del creyente es condición necesaria para la efectividad de la intersubjetividad: “el axioma básico subyacente en aquello que podríamos llamar de ‘perspectiva religiosa’ es el mismo en todo lugar: aquello que se tiene que saber es necesario primero creerlo” (GEERTZ, 2008, p. 81). La expresividad del pastor coadyuva, escénicamente, al sistema de creencia del grupo. Santidad y comunión son orientaciones religiosas, y son también vectores, cuyo resultado ofrece el producto de la cultura pentecostal: la manifestación colectiva. La textura de aquel culto en la IEP ganaba colores nuevos en cada respuesta individual hecha con amén, aleluyas, glorias y lenguas extrañas. La religión se materializaba en cada gesto, en cada danza y en cada palmada. Al final, “el fuego cayó”.

Para el pentecostal, las performances son (también) la materialidad de la “acción del Espíritu Santo”. El creyente reconoce, en sus propias gesticulaciones, la acción divina. El fiel no pierde los sentidos; antes bien se siente inducido [a través de la emoción intersticial a la creencia], por un “toque exterior”, que imprime, en su sensibilidad, la acción de dislocar su cuerpo en el sentido de una expresión-límite, ese lenguaje de manifestación espiritual de revestimiento de poder.

Cuando yo siento la presencia del Espíritu Santo... es una energía muy gustosa, de hecho muy buena... muy grande, no sé cómo explicarlo... Cuando la gente ve, el Señor ya está usando a la gente allí, pero es muy bueno, la gente comienza así... Por ejemplo, cuando estamos haciendo servicio (en la IEP), que la palabra (el culto, el mensaje) está buena, que el mover del Espíritu Santo está bueno, allí ya comienza a salir el fuego del altar, ¡tomando a la iglesia toda! es lindo... y la persona que tiene la presencia del Espíritu Santo tiene el corazón quebrantado... pueden venir revestidas de lo que sea, él vence...” (¿Y se tiene coro?): Es agradable... [El coro] anima, es una bendición (sic)<sup>16</sup>.

El “misterio del fuego” –y sus consecuencias en el espacio cúltico pentecostal– también fueron objeto de análisis de Rabelo (2005):

Los “cristianos” también sienten sus cuerpos quemar con el fuego del Espíritu Santo, como en el relato bíblico de Pentecostés. Algunos fieles elaboran más esta imagen, incluso más allá de

<sup>15</sup> “Coros de fuego” son canciones de corte popular, cantadas en muchas iglesias pentecostales, especialmente en las pequeñas denominaciones de las periferias urbanas. En gran parte, en estas composiciones prima la teología de la guerra espiritual y de la curación divina. Antes de cualquier análisis, cabe resaltar el carácter de convergencia cultural que tiene este estilo de canción, dado que esos coros delimitan una continuidad entre el sistema religioso pentecostal y la cultura, de forma general.

<sup>16</sup> Hermana Rita, 68, Pentecostal de la IEP.

una referencia estereotipada del texto bíblico, para ofrecer descripciones más detalladas de su experiencia corporal: en éstas, el Espíritu es presentado como un calor que toma posesión del cuerpo, un fuego que se propaga desde el centro, que genera energía, movimiento rápido, casi incontrolable. En el calor, los fieles son tomados por lenguas extrañas y llegan a bailar, recorriendo velozmente el espacio entre los bancos y el púlpito o al interior de un círculo formado por los adeptos en oración. En los movimientos y aullidos, algunos se asemejan a los hijos del santo del candomblé, poseídos por sus caboclos, lo que parece sugerir la incorporación de elementos de este universo religioso en el cuadro pentecostal. Conforme casi todos insisten, el bautismo de fuego y su renovación no conducen a la pérdida de la consciencia y del control sobre sí mismos (como en la posesión en las religiones afro-brasileñas) –el cristiano se mantiene consciente, porque el Señor quiere que perciba las maravillas que Él es capaz de operar en su vida (RABELO, 2005, p. 25-26).

Y la presencia del Espíritu Santo, la intimidad que usted tiene con el Espíritu Santo... ¿Cómo explicarla? Usted está “danzando” allí, tiene un ángel allí, que lo guía, que lo direcciona... Una alegría de estar en la presencia de Dios (sic)<sup>17</sup>.

Parece haber alguna relación entre performance gestuales y el ambiente de culto. Si para los adeptos de las religiones afro-brasileñas, por ejemplo, estar presente en el terreno es factor determinante para varias de sus realizaciones religiosas (RABELO; MOTTA; NUNES, 2002; RABELO, 2005), para el pentecostal, por el contrario –el [caso] indiferentemente– todo lugar es bueno<sup>18</sup>. “Dar un testimonio”, en el culto pentecostal, es “decir lo que Dios viene haciendo”; lo que puede variar es el uso o no de estructuras convencionales para eso. Expresar verbalmente que “el Señor ha hecho maravillas, y ha derramado su poder” es una cosa. Dar inicio a un testimonio, cantar un coro y ver su discurso interrumpido por lo imprevisto de la manifestación de los dones espirituales, es algo diferente. Más aún, “ser interrumpido”, en este caso, no es algo negativo. Se puede perder el contenido verbal que el portador del mensaje referencial estaba dando, pero el grupo no pierde, en términos de experiencia religiosa, el nexo del diálogo realizado entre cada uno y su creencia, y entre el sistema simbólico y la intersubjetividad del grupo. Para el pentecostal, cambia apenas lo emitido: ahora quien habla es el Espíritu Santo, el “viento vehemente e impetuoso” que “encendió toda la casa donde estaban reunidos. Y por ello (...) ellos vieron lenguas repartidas, como de fuego, las cuales se posaron sobre cada uno de ellos (Hch 2:2-3).

Cuando el Espíritu Santo... cuando el fuego está descendiendo, y está bueno... la gente siente aquel calor... Entonces la gente comienza... el Señor va operando... tiene gente que no dan lugar... pero ahí, aunque usted esté seguro, no aguanta... entonces... El vaso es de él, del Señor. Parece que la gente está fluctuando, sabe... a veces, me quedo en la puerta, ofreciendo servicio (en la IEP)... y la palabra igual me está calentando (Intensificación escénica del culto), la gente tiende a quedar ligada, no puede quedarse mirando para un lado o para otro... (sic)<sup>19</sup>.

En un culto realizado un sábado, en una de las congregaciones / filiales de la IEP, hubo un intenso periodo de expresividades gestuales. “El cielo descendió en aquel lugar”,

<sup>17</sup> Hermana Angelita, 60, Pentecostal de la IEP.

<sup>18</sup> Sería mínimo un disparate afirmar, aquí, que un creyente “entra en el misterio” (una expresión corriente en muchos pentecostalismos, que significa hablar en lenguas, danzar, etc.) en cualquier lugar; no se trata de eso, aunque no debido a la inexistencia de noticias de proselitismo y extrapolaciones religiosas hechas por algunos pentecostales, específicamente en Río de Janeiro. Link de la noticia: <http://is.gd/MXHxIB>. Existe hasta una canción conocida entre muchos evangélicos, sobre un creyente que fue bautizado en el Espíritu Santo dentro de un ómnibus incluso hay un clip de esa música, “Bautismo en el ómnibus”, interpretada por la cantante pentecostal Andréa Fontes. Link del vídeo: <http://is.gd/9dvMVg>.

<sup>19</sup> Hermana Rita, 68, Pentecostal de la IEP.

dijo un miembro, rematando: “¡Fue sólo gloria!”. El espacio de encuentro se resumía en una sala relativamente pequeña, alargada, en un barrio modesto. Nada destacable. Los bancos, simples, se limitaban a acomodar a los presentes que, por nada del mundo mostraban sentirse incómodos. En algunos puntos, la flagrante estrechez física llevaba a uno u otro período de aletargamiento a los creyentes que estaban debidamente acomodados en los asientos y a los que estaban de pie, en las inmediaciones de la puerta. Bien organizados –en la medida de lo posible– los miembros realizaban el culto, sistemáticamente, conforme a la prescripción litúrgica de la IEP. Pero, se trata de un culto pentecostal, y “el mover del Espíritu” estimula siempre el factor “imprevisto” en los cultos: es combustible y fuego. Un joven, con su terno y corbata, sencillo pero “debidamente ataviado” comenzó su testimonio. “Cumplimiento de la novia de Cristo con la santa paz del Señor, ¿Amén?”, y la voz colectiva, hizo eco en resonante respuesta: “¡Amén!”.

“Hermanos, este mundo está perdido. Dificultades sobre dificultades. Pero, más allá de eso, ¡existe esperanza! Mientras Dios no mande a su hijo a la tierra para buscar a la novia, ¡la orden es marchar a la presencia de Señor y destruir las obras del infierno! (...) Está escrito en la palabra de Dios que, “en los últimos días, derramaré mi Espíritu sobre toda carne, vuestros hijos e hijas profetizarán, los jóvenes tendrán visiones y los viejos tendrán sueños” (Hch 2:17), ¡aleluya! La compuerta se abrió. Entre el cuerpo del “explosivo” y la “punta de la cuerda”, apenas lo inminente: el tiempo responde, luego, al ideal del pentecostés reactualizado. Nada de formalidades y convenciones discursivas, nada de reglas de comunicación y lenguaje. Un coro de fuego es cantado; en realidad, como suele ocurrir, un “*popurrí de fuego*” despierta, potencializa y conduce/coadyuva a las performances. Aquella predisposición que llevó al creyente a salir de casa con la intención de “recibir una porción” de la presencia de Dios, encuentra intenciones semejantes en sus pares, en el culto. La atmósfera de excitación espiritual se condensa en la trayectoria simbólico/ritual de las reuniones, en la medida en que las sensibilidades individuales comienzan a exteriorizarse en las expresiones: cada subjetividad-creencia que viene a tono en la materialidad de la expresión gestual es un compuesto de la fórmula final “manifestación carismática”, y la concreción de la intersubjetividad es el combustible esencial: el encuentro y fusión de la variedad de experiencias sensibles canaliza la experiencia colectiva. El Espíritu Santo se manifiesta.

Siento como un poder muy grande, una fuerza grande; yo siento una cosa gustosa aquí (apunta a su barriga), es una cosa que no es de aquí, es una cosa espiritual (...) sólo Dios puede explicarlo; es parecido a un placer muy gustoso dentro de mi corazón, es una cosa que a usted le dan ganas de gritar, le dan ganas de sonreír, le da voluntad... usted siente una paz dentro de su corazón, siente a Dios bien metido en usted, y en ese momento, usted sólo siente que Dios es todo en su vida, por lo menos eso es lo que yo siento, yo siento el poder de Dios en mi vida (sic)<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Hermana Dalva En: Rabelo, 2005, p. 27. Compete hacer aquí una rápida incursión en el ya mencionado texto de Miriam Rabelo. Las experiencias religiosas que los pentecostales de las iglesias “Dios es Amor” y “Obra del Misterio Filadelfia” relataron a la autora sufren pocas variaciones en el estilo de pentecostalismo de esas iglesias; las propias entrevistas que realicé con algunos miembros de la IEP, ahora seleccionadas para la realización de este reflexión, se armonizan con el cultivo pentecostal, explícito en los relatos de la antropóloga, en la búsqueda de la presencia del Espíritu Santo. Cabe también una observación, en lo que toca a las formas de percepción de lo sagrado en ambas religiones analizadas por Rabelo, pentecostalismo y candomblé. En tanto que en esta predominan, según relatos de los médiums entrevistados, sensaciones de “miedo, temblor, sensación de desmayo, entortadura y arqueaje corporal (involuntario y típico de la posesión), somnolencia, etc.”, en las experiencias pentecostales figuran las sensaciones ya descritas tanto en las entrevistas que realicé, como en aquellas relatadas en el texto de Miriam Rabelo, sensaciones de “levedad, libertad, fuego que quema, etc.” (RABELO, 2005, p. 16-18). La comparación entre las entrevistas cumple el papel

Yo sentí un fuego que me quemaba. Ahí comencé a hablar esta lengua extraña (...); sentí aquel ardor, aquel fuego dentro de mi vida. Pronto. Ahí el hermano dijo: hoy usted fue bautizado por el Espíritu Santo". Ahí, comencé a alabar a Dios, una y otra vez, alabar y alabar. Ahí el Señor me tomó, el Señor tomó toda mi persona. El Señor toma a la persona. ¡Es una cosa gustosa! ¡Es la presencia de Dios! (sic)<sup>21</sup>.

La fusión entre los mundos orquesta un fenómeno aparte: el otro mundo viene a la tierra, visita a la iglesia, está presente: "¡Mira los ángeles en este lugar!". El mundo de aquí va al cielo: las ideas del pentecostal, sus creencias y convicciones orientan y estimulan sus intenciones de buscar, en el sistema simbólico a regar la realidad con la experiencia que se vive, la afirmación de su soporte religioso, pues "aquel que quiere saber necesita primero confesar" (GEERTZ, 2008, p. 81). Un diferencial performático se presenta en el culto, durante los coros de fuego. La experiencia de sentirse habitación de lo sagrado –manteniendo los sentidos activos, sin ningún tipo de disociación mental– conduce al pentecostal, en su clara percepción, a asociar (¿hasta qué punto inconscientemente?) el contenido mítico de los coros con la concretización de tales mitos, a través de una manifestación carismática [culturalmente ajustada]. El fuego es pentecostal; la manifestación también lo es. Pero, las formas expresivas evidencian un diálogo inter-religioso. De cualquier forma, al vivenciar la plenitud carismática, en este caso durante los coros, se efectiviza la ruptura (¿paradójica?) con el mundo profano: se canta sobre ángeles, batallas y libramientos, porque los ángeles están presentes (en los coros y en las consciencias), peleando y librando a quienes dan testimonio. Y ahora el escenario de las manifestaciones expresivas pentecostales reproduce un evento ni tan desconocido por la cultura, el territorio es sagrado, las estructuras de creencias son realimentadas, y las esperanzas de vida ganan terreno.

En el pentecostalismo, el Espíritu Santo es así, un poder único que se singulariza y se desdobra en los cuerpos, para reconstruirlos y hacerlos su habitación. El cuerpo, al ser aprehendido por el Espíritu, es tomado por movimientos libres, desordenados, que apuntan a un poder que rompe las reglas de este mundo, y que las desafía sin miedo. Expresa, en ese sentido, el ideal pentecostal de ruptura con lo mundano. En ese sentido, es un cuerpo que se purifica y disciplina hasta transformarse en una casa que el Espíritu puede habitar, expresando la búsqueda pentecostal de reconstrucción activa y ordenada del mundo vivido (RABELO, 2005, p. 27).

La sensibilidad de cada individuo y su nivel de involucramiento con lo sagrado son factores indisolubles cuando se analiza la expresión gestual en el culto pentecostal. Así, la idea de santidad y crecimiento espiritual, por ejemplo –tan intrínsecamente asociados a las manifestaciones ["he hecho", "genuinas"] espirituales en el espacio del culto–, orientan el comportamiento de los fieles en el sentido de promover una búsqueda constante del conocimiento bíblico, pues es allá, en las bases que orientan el sistema doctrinal pentecostal, en "sus arreglos malabarísticos entre los textos" (NOGUEIRA, 2002, p. 41), donde el creyente ancla sus certezas y sus normas de comportamiento.

---

de corroborar las experiencias paralelas vividas por los creyentes de esas iglesias, de manera general, lo que parece justificar la presente observación. "Al final de cuentas, los discursos son siempre parte de una performance –especialmente los discursos religiosos– anclados en la materialidad del sonido, del movimiento, del gusto, del olor. Y la comprensión a la que llegan los participantes y adeptos es siempre participación: cubrimiento gradual en los contextos sensibles que las palabras evocan y ayudan a construir y extender más allá de la performance inmediata" (Ibídem, p. 34). Otra cuestión que cabe resaltar es la no-especificidad de la función para "recibir lo sagrado" en el pentecostalismo. En cuanto a las religiones afro-brasileñas, la posesión "mediática" es restringida, es una forma especial dada a ciertos adeptos llamados "rodantes", mientras que en el pentecostalismo, cualquier individuo puede vivenciar la experiencia de "ser tomado en el Espíritu".

<sup>21</sup> Hermano Genaro, En: Rabelo, 2005, p. 27.

Cuando la persona está en la carne, no sale, no (la performance)... el Señor me ‘toma en la marcha’... si lo hago aquí delante de usted, no sale, no hay manera... Dios me lleva en la marcha, en el misterio: Dios deshace obras de la brujería, macumbaria, etc... Pero tiene que estar en santidad con el Señor, estar bien con Dios, en la presencia de Dios (SIC)<sup>22</sup>.

Certezas que aparecen en formas irreconocibles: “Dios obra maravillas”, y una de las formas tomadas por esas “maravillas” está en las palmas de las manos, en las emociones y en las lágrimas, en la sensación de calor, en la sonrisa espontánea que encuentra eco en la alegría colectiva de hacer un culto, en los contornos gestuales y en los dibujos que la performance traduce de la experiencia religiosa. Según Mosher (1998), “El pentecostalismo facilita el encuentro del evangelio con la cultura, y entre la vida de los cristianos con la vida de un pueblo” (p. 483)<sup>23</sup>. He hecho, conforme hemos mencionado en este trabajo, el modo festivo de otras formas de religiosidad parece atravesar la cerca simbólica que demarca las fronteras entre los territorios de las diversas creencias. Tales fronteras son realmente porosas, dice Sanchis (1994; 1997a; 1997b; 2008). ¿Los modos de evidenciar lo sagrado en la superficie rítmica de la estética musical y de la performance son exclusividades del pentecostalismo, especialmente en Brasil? El “fuego” está presente en la experiencia pentecostal con lo sagrado; el fuego está en las páginas de la interpretación carismática de los textos bíblicos; el fuego está, afirma el pentecostal, para quemar su existencia física y espiritual, de día y de noche, dentro y fuera de los templos. ¿Intrigante? Comparando diversas vivencias místicas, Rabelo (2005) encontró puntos de intersección entre las expresiones de la esfera sensible de los religiosos. Impresiones diferentes, de credos diferentes, de rituales diferentes, que envuelven en el plano de lo observable al análisis etnográfico, performances semejantes. Al final, el telón de fondo de los participantes es la misma cultura.

La garganta parece que se seca... Pero es una sensación muy gustosa; ¡ah, es muy placentera, gente!... (sic)<sup>24</sup>.

Parece que usted tuviera una bola de fuego en la garganta... y usted comienza a glorificar a Dios, no se entiende como una persona de carne puede hacer eso, aquí... ¡es el mismo Espíritu Santo! (sic)<sup>25</sup>.

“Es posible relatar otras subjetividades si recurrir a pretendidas capacidades extraordinarias para alimentar el propio ego y para entender los sentimientos de otros seres humanos” (GEERTZ, 2012, p. 74). Los coros imprimen su estética en el culto. Pero la estética predominante no es sólo la estética del coro. El telón de fondo cumple su función: *background*. Pero el *background* influye los coros del primer plano. En este, un joven canta jubilosamente letras que evocan el perfil beligerante de la batalla de Dios y de sus siervos contra el diablo y sus obras. Pero, el lenguaje del canto viene acompañado por la expresión que desentraña la letra de los coros de fuego en la performance guerrera. Cantar es también “pelear”, “guerrear”, “glorificar”, así como también lo es el saltar, dar vueltas, gritar. Luego, la comunidad en círculo participa activa y afirmativamente. La pequeña sala, de un momento a otro, se convierte en escenario de un credo, absolutizado en las performances.

<sup>22</sup> Hermana Angelita.

<sup>23</sup> “El pentecostalismo facilita este encuentro entre el evangelio y la cultura, entre la vida de los cristianos y la vida de un Pueblo, entre el mensaje cristiano y el pensamiento de un pueblo (...)” (MOSHER, 1998, p. 483).

<sup>24</sup> Hermana Rita, 68, Pentecostal de la IEP.

<sup>25</sup> Hermana Angelita, 60, Pentecostal de la IEP.

(...) Yo siento un calor, comienza una calentura en su cuerpo... Usted no consigue controlarse... (sic)<sup>26</sup>.

Cuando Dios me toma en marcha, aquí... puedo estar haciendo panela al fuego, limpiando la casa... ¡es una bendición! (sic)<sup>27</sup>.

La misma palabra (la Biblia) dice que cuando el Espíritu Santo impelía a Sansón, le daba una fuerza sobrenatural a él... al punto de que Sansón solo, llegó a matar 1000 hombres con una quijada de burro: era el Espíritu Santo impeliendo a Sansón para una acción de guerra, de batalla, de pelea... (sic)<sup>28</sup>.

La alabanza y las performances no dejan de ser eso, un canal de comunicación con lo sagrado. Varían, pues, las formas de comunicación y, desde luego, varían también las formas de religiosidad que sistemáticamente imponen matices diversos de comunicación con lo trascendente. La acción ritual comunica. Ella (re) traduce, en la historia continuamente reescrita por la experiencia pentecostal con lo sagrado, la reedición del mito de pentecostés de Hechos 2. José Severino Croatto recuerda que "el rito es el equivalente gestual del símbolo", "un símbolo en acción" (2010, p. 329). Y, en la lógica de la tradición teológica pentecostal –y sus relecturas– la comunicación transita en doble acción: el creyente ora y Dios responde. Y, distinta a la experiencia bíblica de Job, de David y otros personajes del Antiguo Testamento, el Dios cristiano contemporáneo, establece con el hombre un diálogo directo: no cuestiona al creyente, sino que le da respuestas. Y cuando no las da, hasta en el silencio de la divinidad se puede asumir el carácter responsivo en la comprensión de los creyentes.

Es necesario considerar que la experiencia carismática vivida por el fiel asume contornos que van más allá de lo puramente simbólico, sirviendo para algo más que legitimar sus creencias y/o atenuar sus sufrimientos: la experiencia comunica. Ella informa al creyente la manutención y plena actividad de los lazos que lo une a lo sagrado. "Cuando el fuego desciende, es una señal de que Dios se alegra con la iglesia. El Espíritu Santo se alegra, es una fiesta, ¿entendió?"<sup>29</sup> Yo oí, en diversas ocasiones a pastores y sus auxiliares lloviendo en el púlpito: "Lugar de silencio es en el cementerio, ¡aquí es lugar para dar gloria a Dios!" Ahora bien, esto parece narrar alguna cosa: ¿no sería, pues, la experiencia religiosa?

## Conclusión

En la concepción pentecostal, el cuerpo es el receptáculo de lo sagrado. Eso no es novedad en la cosmovisión cristiana, en cuanto cultura [puritana] de represión al cuerpo (SOUZA, 2004; COMBLIM, 2005; MARASCHIN, 1983). Eso ocurre en diversas teologías pentecostales, una vez que el cuerpo ya es sagrado en el protestantismo histórico; tanto el ascetismo extra mundano como el intramundano implicaban renuncia a las "superfluidades", tal vez más objetivamente, a los placeres terrenos vividos en y para el cuerpo (WEBER, 2004). Lo que salta a los ojos en el pentecostalismo es la lectura bíblica traída a la práctica de la iglesia de modo que reafirme la postura hermenéutica que establece el cuerpo como territorio demarcado por la divinidad como propiedad suya. Aquí hay un punto clave que trae y consagra "legitimando" la manifestación de los dones espirituales, de los carismas, en el culto pentecostal; pues si el cuerpo es de Dios, el Todopoderoso hace de él

<sup>26</sup> Hermana Nilza, 47, Pentecostal de la IEP.

<sup>27</sup> Hermana Angelita, 68, Pentecostal de la IEP.

<sup>28</sup> Hermano Paulo, 35, Pentecostal de la IEP.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

lo que quiere: incluso que baile<sup>30</sup>. Un aspecto que debe desde ahora ser resaltado es la diferencia entre la idea de "estar lleno del Espíritu Santo" y "de ser poseído por el Espíritu Santo"; éste es más distante a la concepción pentecostal<sup>31</sup>.

De cualquier manera, y en vías de alguna conclusión, me gustaría persistir en la idea de que la pluralidad del pentecostalismo brasileño no deslegitima la intención aquí emprendida de entender un poco más acerca de la experiencia de algunos pentecostales con el actuar sagrado en las manifestaciones carismáticas, sobre todo –y fue ese el objetivo– comprender la acción de algunos elementos simbólicos que nacen de la lectura teológica de la Iglesia Evangélica Preparatoria, específicamente en el recorte textual que me propuse hacer. A partir de algunas pistas sensibles que se muestran en sus cultos, tales como las coreografías [imprevisibles y diversificada] del creyente, "pentecostalmente vestido" con su terno y corbata, que marcha entre filas de bancas, hablando lenguas extrañas, se puede observar que la comunicación de los símbolos del credo se da en la comunión misma de dichas creencias –en la reactualización constante del Pentecostés de Hechos–, más allá del hecho de que la propia fluidez en la comunicación ritual de los símbolos constituye, de forma seminal, la plausibilidad<sup>32</sup> del atuendo teológico del sistema de creencias, legitimando los mitos en la expresión sensible del creyente, en la fiesta de la colectividad.

En este tiempo, la participación activa en los actos de alabanza pentecostal constituyen transacciones indicadoras de significados, intercambio de informaciones que se procesan en la reactualización de los mitos<sup>33</sup> en la acción ritual de la manifestación carismática, donde aquella "sensación (mística) de 'moverse en la presencia de Jesús'" (CORTEN, 1996, p. 123) da el tono de las reuniones, trasladando el ambiente imaginario y acústico hasta un cuadro de realidad mística, reactualizada, enmarcada por la lectura teológica pentecostal de Hechos 2. Es cuando "el fuego desciende", ¡cuando el creyente pentecostal celebra!

<sup>30</sup> El término "bailar" es tomado prestado del abordaje de Miriam Rabelo (2005), sobre la dinámica de la experiencia de "recibir el Espíritu Santo" en el pentecostalismo.

<sup>31</sup> Hay muchos recursos disponibles en la literatura académica sobre el tema de la posesión y del trance, bajo varios puntos de vista. En términos de teología cristiana, en particular la relación con el presente abordaje, se puede consultar las reflexiones organizadas por Goffi y Secondin, En: "Problemas e perspectivas de espiritualidade", 1983, ed. Loyola y, de manera específica sobre teología Pentecostal, bajo la coordinación de J.R. Williams, "Teología Sistemática Pentecostal", 2011, ed. Vida, y Antônio Gilberto, "Teología Sistemática Pentecostal", 2008, ed. CPAD. Desde una óptica antropológica, aunque otras diversas obras reflejan esta temática, es interesante la lectura de Ioan Lewis, en su obra "Éxtasis religioso", 1971, ed. Perspectiva. Véase también la nota 5, en este texto.

<sup>32</sup> Plausibilidad en el sentido que Peter Berger (2008) atribuye al término, i.e., la idea de que un individuo sólo puede mantener/conservar su autoidentificación en un grupo que confirma tal identidad. Esas "estructuras de plausibilidad", acentúa Faustino Teixeira, es la que "confiere la base social para la conservación de la realidad, eliminando el riesgo de la duda" (2003, p. 224).

<sup>33</sup> El sentido de esa reactualización de los mitos a la cual estoy tentado reportar es conceptualmente descrito por Mircea Eliade de la siguiente manera: "En resumen, el hombre religioso es diferente de aquel que se mueve en el plano de su existencia profana" (2008, p. 88) y "Al narrar un mito, reactualizamos de cierta forma el tiempo sagrado en el cual se suceden los acontecimientos de los que hablamos (...). En suma, se supone que el mito acontece en un tiempo –se nos permite la expresión– intemporal, en un instante sin duración, como ciertos místicos y filósofos conciben la eternidad (...). El mito reactualiza constantemente el Gran Tiempo y de esta forma se proyecta quien lo ve un plano sobre-humano y sobre-histórico que, entre otras cosas, proporciona el abordaje de una realidad imposible de ser alcanzada en el plano de la existencia individual profana (1991, p. 53-56).

## Referências bibliográficas

- ALEXANDER, Paul. **Signs & Wonders**: Why pentecostalism is the world's fastest-growing Faith? San Francisco: Jossey-Bass, 2009.
- BERGER, Peter. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- BITTENCOURT FILHO, José. Remédio amargo. En: ANTONIAZZI, Alberto (et al.). **Nem anjos, nem demônios**: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994, pp. 24-33.
- \_\_\_\_\_. **Matriz religiosa brasileira**: religiosidade e mudança social. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes/Koinonia, 2003.
- CAMPOS, Leonildo. Abordagens usuais no estudo do pentecostalismo. **Revista de Cultura Teológica**. São Paulo, 1995, pp. 21-35.
- CORTEN, André. **Os pobres e o Espírito Santo**: o pentecostalismo no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1996.
- COMBLIM, José. Cristianismo e corporeidade. En: **SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião**. Corporeidade e Teologia. São Paulo: Paulinas, 2005, pp. 7-20.
- CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2010.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Imagens e símbolos**: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil**: da constituinte ao impeachment. 1993. (Tesis). 1993. 304 f. (Tesis) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Unicamp, Campinas, 1993.
- \_\_\_\_\_. Breve história do pentecostalismo brasileiro. En: ANTONIAZZI, Alberto et al. **Nem Anjos Nem Demônios**: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994, pp. 67-159.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- \_\_\_\_\_. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GILBERTO, Antônio, et al. **Teologia Sistemática Pentecostal**, Rio de Janeiro: CPAD, 2008.
- GOFFI, Tullo; SECONDIN, Bruno. (Org.) **Problemas e perspectivas em espiritualidade**. São Paulo: Loyola, 1983.
- GUERRIERO, Silas. **A magia existe?** São Paulo: Paulus, 2003.
- KROLL-SMITH, J. Stephen. The testimony as performance: The relationship of a Expressive Event to the Belief System of a Holiness Sect. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 19, n. 1, mar., p. 16-25, 1980. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/1386014>. Acceso el 28 de abril de 2015.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- MARASCHIN, Jaci Correa. O canto e a expressão da vida: música popular brasileira e culto evangélico. **Cadernos de Pós-graduação**. Ciências da Religião, n. 2, São Bernardo do Campo: IMS, fev., 1983.
- MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. En: \_\_\_\_\_. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003, pp. 47-181.
- MONTERO, Paula. **Magia e pensamento mágico**. São Paulo: Ática, 1986.
- MOSHER, Roberto E. **El pentecostalismo y la inculturación en América Latina**. Medellín, 1998, v. 24, n. 95, pp. 471-488.
- NOGUEIRA, Paulo A. de S. Leitura bíblica fundamentalista no Brasil: pressupostos e desenvolvimentos. São Bernardo do Campo: **Caminhando**, v. 7, n. 2(10), p. 1-19, 2002. Disponible en: <https://www.metodista.br/revistas/revistasims/index.php/CA/article/view-File/1466/1490> Acceso el 15 de abril de 2015.
- OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LEWIS, Ioan. **Êxtase religioso**. São Paulo: Perspectiva, 1971 (Debates).
- PEARLMAN, Myer. **Conhecendo as doutrinas da Bíblia**. São Paulo: Vida, 1991.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. **A magia**. São Paulo: Publifolha, 2011.

- RIVERA, Paulo Barrera. **Festa, corpo e culto no pentecostalismo: notas para uma antropologia do corpo no protestantismo latino-americano**. NUMEN: Revista de estudos e pesquisa da religião. Juiz de Fora, UFJF, 2005, v. 8, n. 2, pp. 11-38.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- \_\_\_\_\_. **Pentecostalismo: Brasil e América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- RABELO, Miriam. **Rodando com o santo e queimando no Espírito: possessão e a dinâmica de lugar no candomblé e pentecostalismo**. Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, n. 7, Porto Alegre, ano 7, 2005, pp. 11-37, set.
- \_\_\_\_\_. MOTTA, Sueli Ribeiro; NUNES, Juliana Rocha. **Comparando experiências de aflição e tratamento no candomblé, pentecostalismo e espiritismo**. Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, 2002, 22 (1), pp. 93-121.
- SANCHIS, Pierre. **A religião dos brasileiros**. Belo Horizonte, 1997a, v. 1, n. 2, julio-diciembre, pp. 28-43.
- \_\_\_\_\_. **Pentecostalismo e cultura brasileira**. Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, 1997b, 18 (2), pp. 123-126.
- \_\_\_\_\_. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. En: ANTONIAZZI, Alberto (Org.). **Nem Anjos Nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994, pp. 34-63.
- \_\_\_\_\_. Religião e cultura brasileira. **Cuadernos CERU**, São Paulo, 2008, s. 2, v. 19, n. 2, pp. 71-92.
- SOUZA, Alexandre Carneiro de. **Pentecostalismo: de onde vem, para onde vai? Um desafio às leituras contemporâneas da religiosidade brasileira**. Viçosa: Ultimato, 2004.
- STAMPS, Donald C. (edi.). **Bíblia de estudo pentecostal**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1995
- TEIXEIRA, Faustino (org.). Peter Berger e a religião. En: \_\_\_\_\_. (org.) **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. Petrópolis: Vozes, 2003, pp. 218-248.
- WILLIAMS, J. Rodman. **Teologia Sistemática: uma perspectiva pentecostal**, São Paulo: Vida, 2011.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Valdevino Albuquerque

## Aspectos Geopolíticos y Socioculturales en Hechos 16

### Resumen

El artículo presenta una relectura de Hechos 16, en perspectiva geopolítica, observando y analizando aspectos geográficos y relaciones de poder y de dominio presentes en la narración. En términos literarios e históricos, se trata de percibir cómo las relaciones de dominación política y esclavista romanas se articulaban en torno al Mar Ageo, junto a desarrollos tecnológicos en el contexto geográfico y sus recursos naturales. Son realizadas también una observación y un análisis de las formas de organización popular en el sector productivo-económico y cultural-religioso, dentro de las cuales se sitúan las actividades económicas de Lidia y de su grupo, así como las actividades misioneras del apóstol Pablo y su grupo. Presenta los procedimientos legales derivados de esta actividad y el persuasivo poder ideológico-teológico de la narración. La interpretación crítica de la acción de Pablo, con relación a la esclava pitonisa y las posibilidades históricas pos-exorcistas de acogida de la ex-pitonisa en la iglesia que se reunía en la casa de Lidia, en Filipos.

**Palabras-claves:** Hechos 16; religión; cultura; economía; Imperio Romano.

**Abstract:** The article presents a new reading of Acts 16, taking into account the geopolitical perspective, observing and analyzing power and domination relationships as well as geographical aspects, which are present in the narrative. It is an attempt to perceive, in literary and historical terms, how the political domination and slavery, combined with the technological developments and with the natural resources, were articulated in the area surrounding the Aegean Sea. Observations and analyses of popular organizations in the economical-productive and cultural-religious fields are also made. Included among those are the economic activities of Lidia as well as the missionary activities of Paul and the corresponding groups. The article presents the legal proceedings generated by these activities and the persuasive ideological-theological power of the narrative. The behavior of Paul towards the pythoness slave receives a critical interpretation, as well as the historical post-exorcism possibilities of her reception in the church gathered in Lidia's house in Philippi.

**Keywords:** Acts 16; religion; culture; economy; Roman Empire.

Frente a la actual conmoción mundial causada por las guerras y ataques terroristas que asolan la región de la actual Siria (norte) y Turquía (sureste), miré nuevamente un texto muchas veces estudiado por mí. Se trata de Hechos 16, que presenta parte de un viaje misionero del apóstol Pablo y de su grupo, saliendo de Antioquía (actual Siria) con dirección al Mar Ageo, pasando por las regiones centrales de Asia Menor (actual Turquía). A pesar de las guerras de ocupación romana, en el siglo I, estas regiones continuaban siendo

<sup>1</sup> Doctora en Filosofía/Teología por la Universität Kassel (1990), pos-doctorado en Ciencias Sociales por la UFSC (2012), docente en la PUC Goiás (desde el 2000), pastora voluntaria en la IECLB (desde 1991), investigadora CNPq (desde 2009), autora de varios textos y libros, asesora de SAB y CEBI, mini agricultora, esposa y madre. Email: ivonirr@gmail.com. Pido la comprensión de los lectores (as) debido a que no puedo ofrecer mucha bibliografía, pues me encuentro lejos de mi casa y de las bibliotecas presenciales; por eso, recorro a mi memoria ya a unos pocos registros bibliográficos de mi computadora personal para escribir el presente artículo. Expreso mi gratitud a la doctoranda Carolina Bezerra de Souza y al doctorando Danilo Dourado Guerra por su ayuda, dándome material bibliográfico e investigación del término *boethéia* "ayuda", hecha vía email, el 18-19 de mayo de 2015. También agradezco a Daniel Richter Reimer por la traducción de los apartados relacionados al inglés.

ricas en recursos naturales y humanos. Pero hoy, de guerra en guerra, han sido transformadas en ruinas, marcadas por cuerpos que buscan refugio y asilo...

Concentrándose en el texto, este artículo considera de manera sucinta algunas cuestiones conceptuales, presentando especificidades geográficas, políticas, económicas, tecnológicas, sociales, étnico-culturales, religiosas y de género, explícitas e implícitas al texto de Hechos 16. Se trata siempre de relaciones de poder que indican, tanto conflictos oriundos de procesos y mecanismos de dominación, cuanto experiencias de acogida, comunión y solidaridad.

Para el estudio del texto, me valgo de la exégesis y de la historia interpretativa y eficaz, que permiten adentrarse en el texto y percibir como éste fue utilizado en varias situaciones eclesíásticas y político-sociales, ayudando a intervenir en situaciones concretas, moldeando y formateando las mentalidades. Simultáneamente, para el análisis de algunas relaciones de poder que se puede (entre) ver en las letras del texto, me valgo de las referencias teóricas que elaboran conceptos acerca de realidades y relaciones geopolíticas<sup>2</sup>. Se trata de un abordaje multidisciplinar que considera las relaciones macro y micro en la administración de los territorios, en lo que se refiere a la localización, a los recursos naturales y su posesión/distribución, a la población e intercambios culturales viabilizados por medio de la migración y de estrategias de dominación política a nivel local, nacional y mundial. Este abordaje interdisciplinar se ocupa también de percibir las relaciones socioculturales y contribuir, en cuanto estrategia y acción, para la mejora de las condiciones de vida, incluyendo los derechos humanos, la salud, la preservación del ambiente y la paz. Para el análisis de las relaciones socioculturales que aparecen en el texto, me valgo de las referencias teóricas de género y etnicidad<sup>3</sup>, que implican la observación de las (construcciones de) relaciones de poder a nivel económico, cultural, social y político en las dimensiones públicas y privadas. En todo esto, por lo tanto, el presente estudio apunta y posibilita una comprensión más amplia del texto y sus repercusiones en el transcurrir de la historia, también hoy.

### Primera misión pos-concilio

Después del primer concilio, realizado en Jerusalén para resolver los primeros conflictos en la misión judaica-cristiana con relación a las personas oriundas de otras culturas religiosas y étnicas, los misioneros Pablo, Marcos y Silas viajaron, saliendo de Antioquía, para visitar algunas comunidades ya existentes en la región del Mar Ageo y, de camino, fundar otras nuevas. En ese viaje, también Timoteo (16,1b) pasó a ser parte del grupo. Con todo, sólo Pablo y Silas son mencionados como sujetos de la misión en la región de Macedonia (15,40-16,1.19.29; 17,4.10 entre otros), debiéndose considerar también la presencia del narrador (a) de la perícopa en 16,11-18, escrito en primera persona del plural, “nosotros”<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Remito, aquí, al artículo ‘Geopolítica’, publicado en Wikipedia (2015). Desgraciadamente, tales textos no hacen referencia al autor o a la autora que lo elaboró. En este caso, sin embargo, presenta una serie de autores (as) que se ocupan en este trabajo de elaboración conceptual. El concepto comenzó a ser elaborado a inicios del siglo X, enfocando, principalmente, en las relaciones de poder y de ocupación territorial por parte del Estado, pero está en constante proceso de reformulación en la actualidad, abarcando también cuestiones ecológico-ambientales.

<sup>3</sup> Acerca del concepto ‘eticidad’ para el análisis de los textos bíblicos, ver Stegemann (2012, p. 300ss).

<sup>4</sup> De acuerdo con la escritura antigua, este estilo literario vuelve la perícopa bastante significativa históricamente, pues quien escribe representa a la autoridad del testimonio de los hechos narrados. Acerca de las narraciones en plural “nosotros”, en Hechos 16, ver Pesch (1986) y Byrskog (2003).



La narración de Hch 16 tiene su contexto literario mayor configurado por la presentación de la misión paulina (13,1-19,20) y, allí, específicamente, la misión en Macedonia, Grecia y Asia Menor (13,1-19,20).

### **Espacio geográfico y estratégico-político**

Siguiendo la narración, el grupo salió de Antioquía y llegó a la provincia de Cilicia (Asia Menor), tierra natal de Pablo, y allí fortalecieron a las iglesias (15,41), constituidas en el primer viaje misionero paulino. Luego se adentraron a la parte central de Asia Menor, llegando a las ciudades lacónicas de Derbe, Listra e Iconio (16,1-5), informando a las iglesias acerca de las decisiones conciliares. Atravesaron toda el Asia (actual Turquía), llegando a la provincia de Misia, al norte; descendieron hasta Troade, principal puerto marítimo de Asia Menor, próximo a la antigua ciudad de Troya, y actualmente la más importante ciudad portuaria turca, Eski-Stamboul, lugar de (des)embarque entre Asia Occidental y Macedonia.

Tengo algunas primeras observaciones: en pocos versículos, la narración condensa muchos días de viaje y muchos kilómetros hechos vía terrestre, entre ríos, montañas y fértiles planicies. Se trata de la región de Asia Menor (Anatolia), con una enorme variedad de características naturales y culturales, que eran, y continúan siendo, una importante vía de acceso terrestre y marítimo entre el mundo oriental y occidental, ya que une tres mares: Ageo, Negro/Mármara y Mediterráneo. En términos de vías terrestres, estaba la Entrada Real Persa<sup>5</sup>, que atravesaba toda Asia Menor, uniéndola a Sardes y a Nínive (hoy Irak). El grupo misionero liderado por Pablo también debió haberla recorrido por largos trechos. Así, visitada y poblada por varios pueblos que durante milenios migraron desde el sur y desde el este (hititas/frigios, asirios y lidios, persas, macedonios, celtas, griegos, romanos, iraníes, árabes, turcos...)<sup>6</sup>, esta región usufructuaba de los conocimientos traídos desde todos estos lugares, incluyéndose la construcción de carreteras, de navíos y de toda suerte de manufacturas para la producción de ladrillos, tejidos, alimentos... Fue por la confluencia de estos grupos humanos, casi nunca de manera armoniosa ni pacífica, que esta región sufrió todo tipo de influencia tecnológica, económica, cultural y religiosa, siendo su historia marcada por procesos de resistencia y asimilación de las 'novedades' que se le presentaban.

También el judeocristianismo entró en ese espacio de bricolaje e hibridación, por medio de la actuación e interacción de sus misioneros con grupos "autóctonos" y otros que allá habían migrado. En el tiempo de esta narración, toda el Asia Menor, con sus provincias como subregiones político-administrativas, estaba dominada por el Imperio Romano y, por ello, la lengua oficial era el latín; con todo, el griego era la lengua más utilizada desde la dominación helenística (siglos IV-I a.C.). También la misión judaico-cristiana debió haber sido hecha en la lengua griega, dado que esta era una cultura dominante en todo el imperio, y Pablo debió ser un judío helénico, de la ciudad de Tarso, en la provincia de Cilicia; él mismo debe ser considerado en relación a Timoteo (hijo de madre judía y padre griego: 16,1) y Silas (judeo-cristiano: 15,22).

<sup>5</sup> Esta entrada fue construida en el siglo V a.C. por el emperador aqueménida Darío, y tenía como 2700 kilómetros de extensión; salía de Sardes y terminaba en Nínive, antigua capital de Asiria (actual Mossul, en Irak). Ver a este respecto Elliger (1987) y el artículo 'Estrada Real Persa', en Wikipedia (2015).

<sup>6</sup> Leer el ilustrativo artículo sobre la formación étnico-cultural de la región en Wikipedia/ Anatolia (2015).





El segundo viaje misionero de Pablo, junto a su grupo, tuvo el objetivo de “visitar a los hermanos y hermanas (*adelphoi*, lenguaje inclusivo plural) en cada ciudad donde anunciamos la palabra del Señor, para ver como estaban” (15,36). Vinculado a esto está la incumbencia conciliar de que el grupo debió comunicar, vía lectura de la carta (15,23-29) y de otras explicaciones, la decisión tomada acerca de la participación plena de las personas oriundas de cualquier etnia, observándose la confesión de fe y algunas costumbres (fidelidad a Jesucristo, no comer alimentos sacrificados a otras divinidades, así como animales estrangulados y sangre<sup>7</sup>, abstenerse de la prostitución)<sup>8</sup>. En todos los lugares donde esto fue posible, las iglesias se vieron fortalecidas (15,41; 16,5), más allá de que crecían diariamente. En términos relacionales y teológicos, destaco aquí tres cuestiones: a) el grupo misionero vivía enfrentando y resolviendo conflictos internos (Pablo y Bernabé, Pablo y Juan Marcos: 15,37-39); b) en dos ocasiones, el Espíritu Santo/Espíritu de Jesús es mencionado como causa de la no realización de la voluntad misionera de anunciar la Palabra en la región central (frigo-gálata) y en el norte (Bitinia) de Asia Menor. El texto afirma que el grupo fue impedido y que no le fue permitido hacer misión allí, pero no dice cuál fue el motivo. Con esto, el texto demuestra que el Espíritu es soberano en lo que se refiere a los trabajos misioneros; Él es sujeto de la misión y, como tal, concede el don de la Palabra donde y cuando el conviene (Hch 2,4); c) como tal, es el Espíritu/Dios quien también convoca al trabajo misionero, por medio de sueños y visiones (*hórama*; 16,9-10). Esto fue lo que le ocurrió a Pablo en Troade: en un sueño visionario, un hombre (*anér*) de Macedonia clama, diciendo: “¡Atraviesa Macedonia y ven a ayudarnos!” (16,9b). Tampoco aquí se menciona el motivo, en este caso, del pedido de ayuda<sup>9</sup>... Inmediatamente, sin embargo, después del sueño-visión, “buscamos partir a Macedonia, concluyendo que Dios nos había llamado para evangelizarlos” (16,10).

A esta altura, dos cosas llaman la atención: a) en Hechos, aquí inicia la sesión narrativa con el plural “nosotros” y es Dios quien se revela por medio de sueños-visiones. El plural “nosotros”<sup>10</sup> es usado en el pasaje que narra la actuación misionera en Macedonia, específicamente en Filipos (16,10-40); b) Dios convoca a la evangelización por medio de visiones que son tenidas como hierofanías (manifestación/revelación de lo sagrado; ver Hch 2,17). Con esto, de acuerdo a Hechos, esta misión tenía su legitimación divina; ella no dependía de la decisión conciliar ni de la voluntad del grupo misionero: Dios reveló su voluntad por medio de un sueño-visión a su enviado el apóstol Pablo, y es en la imagen de un hombre macedónico que el grupo sabe dónde deberá ir... ¡inmediatamente! El pedido de ayuda es interpretado por el grupo como una necesidad de evangelización. Siendo así que la narración en el plural “nosotros” era una forma estilística de discurso histórico en el contexto de la literatura greco-romana, la misión en Macedonia está anclada con base al testimonio ocular, y legitimada por la revelación de Dios en un sueño-visión destinado a Pablo. Este ‘rostro de Dios’ toma forma en un hombre macedonio que pide ayuda, lo que concretiza la misión de evangelización.

<sup>7</sup> Animales estrangulados mantienen sangre en su carne; sólo debía ser comida la carne de animales que hayan sido sangrados; no se podía beber sangre de ninguna especie. Una de las convicciones básicas de la fe judaica es que en la sangre estaba la vida (Gen 9,4; Lev 3,17; 7,26-27; 17,10-14; 19,26; Deut 12,16.23-25; 15,23).

<sup>8</sup> El término griego *porneía* se refiere no sólo a las prácticas sexuales ilícitas, sino también a las prácticas ilícitas y desviadas en las relaciones sociales y económicas, como falsificar medidas y pesos.

<sup>9</sup> El término *boethía*, y sus derivados, es usado siempre en situación de sufrimiento causado por enfermedad, injusticia y persecuciones. Ver Schneider (1996, p. 670-71).

<sup>10</sup> Se trata de cinco pasajes en Hechos, siempre en circunstancias ligadas a viajes marítimos: en 16,10-40 (Filipos); en 20,5-15 (Troade); en 21,1-18 (Cesarea de Filipo y Jerusalén); en 27,1-29 (rumbo a Italia); en 28,1-16 (Malta, viaje y llegada a Roma).





## En Filipos

De Troade, el grupo siguió su viaje en barco hasta Neápolis (actual Kavala/Grecia), que era el puerto de la ciudad de Filipos, entonces colonia romana, de la cual hoy sólo quedan ruinas. Filipos recibió este nombre en homenaje a su conquistador, el rey Felipe II de Macedonia, en el siglo IV a.C., cuando también se le impuso la cultura helénica. Esta ciudad había sido fundada siglos antes por los tracios, quienes dominaban la región y habían descubierto su riqueza natural (agua, vegetación y minerales – oro y plata); ellos le dieron el nombre de Crenides / “manantiales”.

Bien cerca de Filipos (15 km) pasaba la Vía Egnatia, entrada construida bajo el dominio romano, en el siglo II, uniendo el Mar Negro con el Mar Ageo y el Mar Adriático, atravesando por el norte las provincias del Ilírico, de Tracia y de Macedonia (actual Albania, Macedonia, Grecia y Turquía), ligando las ciudades de Bizancio y Dirraquio, localidad portuaria al este de Macedonia, de donde se podía viajar por barco hasta Brundisio (Italia) y, así, llegar a Roma. Planeada por ‘ingenieros’ romanos, la Vía Egnatia dio continuidad a la trayectoria de la Carretera Real Persa, que unía el oriente y el occidente hasta Sardes (Asia Menor). De Sardes era necesario continuar el viaje por otro camino hasta Troade, de donde, con una embarcación se podía atravesar desde el norte del Mar Egeo hasta Neápolis, y de allí, la Vía Egnatia conducía hasta el último punto al este de la tierra macedonia, pasando por la secuencia del itinerario, registrada en Hch 17,1 (Anfípolis, Apolonia, Tesalónica), continuando por Pela, Edesa, y terminando en Dirraquio.

La Vía Egnatia y la Carretera Real Persa no sólo interconectaban territorios, sino que servían de importantes rutas comerciales y de tránsito cultural, y también eran componentes imprescindibles para las actividades militares. En este aspecto, es importante destacar que la región era rica en producción de minerales, cuya exploración necesitaba de mucha mano de obra, en este caso esclava, generando muchos impuestos y haciendo circular mercaderías. Su fama se difundió y personas de todas partes del mundo se dirigían allá con la esperanza de tener éxito en la venta de sus productos y en la propagación de filosofías y religiones.

Debido a la importancia de su localización estratégica, que ligaba occidente y oriente y a sus minerías, Filipos fue transformada en colonia romana, a finales del siglo I a.C. Se fortaleció el cumplimiento de la ley romana, al punto que, desde entonces, allí quedaron representadas las instituciones romanas en la forma de funcionarios imperiales, y también de religiosos. A esta colonia romana fueron transferidos veteranos de guerras romanas que allí consiguieron el *estatus* de ciudadanos romanos, volviéndose propietarios de tierras que hasta entonces habían pertenecido a la población autóctona, y que las habían perdido por causa de la guerra y la ocupación... Los funcionarios públicos/ políticos, generalmente eran hijos de estos veteranos. También las construcciones representaban instituciones del Imperio Romano, que pudieron ser parcialmente excavadas en trabajos arqueológicos, como el fórum, la plaza del mercado, el anfiteatro y también los fundamentos de un portón del muro ciudadano que conducía con dirección a la Vía Egnatia y al río Ganges (ELLINGER, 1987). Por medio de las excavaciones también se descubrió que aquella era una región que sufría bastante con los terremotos (ver 16,26), lo que debió haber destruido parte de las construcciones existentes y debió también haber contribuido la declive de la ciudad. La ciudad fue construida sobre una colina, debajo de la cual pasaba del río Ganges; era una región rica en especies de vegetación y producción de ganado menor.





## Misión y conflictos en Filipos

Los aspectos presentados pueden contribuir en la percepción y comprensión más específicas de las actividades misioneras desarrolladas y de los conflictos desencadenados y enfrentados en Filipos. Las personas mencionadas en Hch 16,12-40 debieron circular por aquellas rutas terrestres y marítimas, como también está registrado en Hch 15,41-16,8.11-13. Se trata de Pablo, Silas, el (la) narrador (a), Lidia y las mujeres que con ella vivían, la esclava pitonisa y sus señores, el carcelero y sus subordinados, las autoridades romanas, entre ellas los pretores y lictores, así como la multitud de la ciudad que se reunía en la plaza.

Hch 16,12-40 presenta tres episodios (narrativamente) interconectados. Primero consta la estructuración local-regional de la misión, que crea una base sólida, en forma de una iglesia doméstica (16,13-15); después viene una acción religiosa/ideológica desencadenadora del conflicto (16,16-19a), seguida por la presentación detallada del proceso de denuncia sucedida, tortura, condenación y recurso de Pablo (16,19b-39). La moldura final es tejida por 16,40 que remite de nuevo a la fundación de la iglesia, ahora ya en crecimiento. Veamos las partes:

### Lidia y su casa<sup>11</sup>

Escrito en primera persona plural, el texto 16,12-15.40 se inserta en los procedimientos de las narrativas historiográficas de la Antigüedad, en el contexto político-cultural helenístico-romano, confiriendo, vía testimonio ocular, *estatus* de verdad histórica a lo que estaba siendo narrado (BYRSKOG, 2003; RICHTER REIMER, 1992). Tal vez por ser fiel a este tipo de literatura antigua y también por presentar escenas de juzgamiento en el tribunal romano es que en esta perícopa aparecen algunos términos únicos (*hapaxlegomena*) y algunas situaciones únicas en el Nuevo Testamento, que transmiten por el texto bíblico, realidades existentes en aquel tiempo, registradas también en documentos e inscripciones de la época (SCHWARTZ, 2003)<sup>12</sup>. Se trata de los términos *proseuché* y *porfyropolis* y del explícito registro de la existencia de un grupo de mujeres activas en la vida religiosa, económica y política en aquel contexto, así como del hecho único de que ¡una mujer haya forzado a Pablo a hacer algo!

El procedimiento del grupo misionero es semejante o igual a otras incursiones de misión narradas en Hechos. Sin embargo, ¡diferente es, en parte, aquello que ellos encontraron! Como siempre, llegan a una ciudad, observan y, en sábado, buscan una sinagoga para reunirse con la comunidad judaica para celebrar el culto sabático, durante el cual toman la palabra para anunciar el Evangelio de Jesús Cristo, al que el grupo presente reacciona, acogiendo o rechazado el anuncio; en caso de acogida, la misma es visibilizada por medio del bautismo y la organización de la iglesia que reúne en la casa de alguien<sup>13</sup>.

La descripción de la localización de la *proseuché*/sinagoga es minuciosa y el término es usado correctamente para representar una construcción sinagoga judaica, lo que era corriente en los escritos y epígrafes de la época<sup>14</sup>. Se trata de un lugar construido, en el cual

<sup>11</sup> RIBLA v. 4 registra, por primera vez un artículo sobre Hch 16,11-15, y fue publicado en América Latina/Brasil. De mi autoría, durante mis estudios doctorales, el texto contiene informaciones histórico-exegéticas válidas hasta hoy, y pueden ser buscadas para complementar los apuntes del presente artículo.

<sup>12</sup> Detalles sobre el uso de los términos enumerados son presentados y comentados en Richter Reimer (1992/1995), con indicaciones de fuentes y bibliografía.

<sup>13</sup> Ver, por ejemplo, 13,5.14ss.42-50; 14,1ss; 17,1ss.17; 18,4.19.26; 19,8.

<sup>14</sup> Todas las informaciones a este respecto se basan en las investigaciones hechas en Richter Reimer (1992/1995).





eran realizadas las actividades religiosas y sociales de la comunidad judaica existente en aquel lugar/ciudad: durante la semana, servía como albergue, hospital, escuela, etc., y los sábados, la comunidad se reunía para el culto sabático. Hch 16,13 coincide con otras informaciones histórico-legales de la época: las sinagogas judaicas en territorio romano, consideradas lícitas, debían ser construidas fuera de los muros de la ciudad, más allá del *pomerium* (área para el plantío de árboles frutales y de hortalizas); generalmente se situaban próximas a los ríos o fuentes, para facilitar los ritos de purificación, como el bautismo. Por causa de esta legislación romana y de la tradición judaica es que quizá el grupo misionero, de acuerdo con la narración en primera persona plural, salió en sábado, por el portón de la ciudad, con dirección al río, donde suponían que había una sinagoga, de acuerdo a la tradición y a la experiencia (16,13). Como siempre, también allí, el grupo misionero se asentó e hizo uso de la palabra, para explicar e interpretar la Sagrada Escritura, a partir del evento de la cruz y la resurrección de Jesús de Nazaret, el Cristo Señor (ver Hch 13,14; Lc 4,16-21). Por lo tanto, la narración, de acuerdo a la tradición y a las costumbres, presenta un cuadro conocido y normal. ¡Hasta aquí!

En términos de registro escrito, el final de 16,13 es que presenta la diferencia, motivo por el cual la mayoría de los exégetas hasta hoy no aceptan que aquel espacio haya sido una sinagoga judaica: “y habiéndonos sentados, hablamos a ¡las mujeres reunidas!” La conexión de los verbos *kathízesthai* “sentarse” y *lalein* “hablar” en el espacio sinagogal también se da en otras ciudades, como hemos mencionado en el párrafo anterior, siempre en el sentido de tomar lugar junto a una comunidad que está reunida en culto, y en la lectura de las Escrituras, alguien “habla” a la comunidad, es decir interpreta y anuncia la Buena Nueva de/en Jesucristo, a partir de los profetas y de la Torá. Por lo tanto, también esto no es diferente a otras situaciones. La única diferencia es que ¡la comunidad reunida estaba compuesta exclusivamente por mujeres! Esta es la diferencia con relación a otras situaciones, donde las mujeres están presentes, participando de la celebración (13,50; 17,4.12), pero están junto a los hombres de la comunidad. Aquí, se trata exclusivamente de mujeres, lo que, por otro lado, no parece ser sorpresa o motivo de escándalo y discriminación por parte de la narración y de la acción de los misioneros...

La presencia exclusiva de mujeres causó –y causa– dificultades interpretativas a la mayoría de exégetas, porque aprendieron y siguen enseñando que esto, “para los judíos” sería ¡inconcebible! En este caso, estos exégetas se basan en una pequeña parte de la tradición talmúdica, que afirma que un culto sabático solo podía darse si era realizado por un *minjan*, es decir un grupo de 10 hombres. Para ellos, por lo tanto, habiendo sólo mujeres, no podía tratarse de un culto sabático, ni de una sinagoga, dado que allí no había una “legítima” comunidad judaica... Con esto, en este caso, interpretan el texto bíblico *contra* el propio texto que, por otra parte, ¡raramente ocurre en la exégesis! Con todo, veamos: si leemos algunas líneas más en aquella parte de la tradición talmúdica, tenemos que observar que esta misma tradición judaica reconoce y/o prevé excepciones, probablemente, propias de situaciones ya vivenciadas: en el caso de no haber, en el local y en el momento, un grupo de 10 hombres, entonces también los niños podían realizar el culto sabático; si no hubiera niños, entonces, también las mujeres podían realizar el culto sabático<sup>15</sup> Esto es tanto más significativo cuando observamos que Lidia es presentada como una mujer que se adhirió al judaísmo y se volvió una “temerosa de Dios” (16,14), es decir se convirtió al modo de

<sup>15</sup> Indico nuevamente, para estudios realizados sobre sinagogas judaicas: Richter Reimer (1992), donde se analizan los trabajos de Hengel y de Brooten, entre muchos otros, autoridades internacionales en este tema.



vivir, de creer y de celebrar judaicos y, por lo mismo, conocía sus Escrituras, tradiciones y costumbres, incluida su práctica ritual. Por lo tanto, ella hacía parte de la comunidad judaica de origen gentil (ver Hch 14,1; 15,3; 17,4.11-12, entre otros), debiendo lo mismo valer para las mujeres que están bajo su liderazgo.

Ahora bien, un versículo del Nuevo Testamento atestigua, con base al testimonio ocular, por lo tanto históricamente relevante, la existencia de tal situación –mujeres reunidas en una *proseuché* en sábado y para la celebración cultural–, y ¿no se le da crédito? La postura exegética mayoritaria bien podría ser la contraria; en últimas se trata de un testimonio distinto, que permite percibir que también el judaísmo de Jesús y de Pablo, en sus experiencias religiosas, no era unísono, sino que la complejidad y las diferencias también existían en su interior, de la misma forma como ocurría en el cristianismo incipiente (Gal 3,26-28; 1Tim 2,11-15).

La presencia exclusiva de mujeres y la acción misionera en el culto sabático sinagogal de las mujeres en Filipos es un gran descubrimiento que nos ofrece el texto. Con todo, el ‘trabajo arqueológico-literario’ junto a ese grupo de mujeres en Filipos no se restringe a esto, o sea a su dimensión religioso-cultural, sino que se adentra a otras dimensiones de relaciones de vida y de trabajo. En el texto, tenemos otras informaciones condensadas que igualmente han sido enterradas por varias capas interpretativas y que hoy son de difícil acceso comprensivo, porque sabemos poco de la vida y las prácticas posibles en aquel tiempo. Aprendemos (y repetimos) que el espacio de las mujeres era el doméstico, y que ellas nada podían hacer por cuenta propia, autónomamente...

Aquí, sin embargo, tenemos un texto que presenta a Lidia en toda su dimensión profesional, económica y social. Con todo esto, no se sabe a ciencia cierta que hacía ella. Se traduce comúnmente el término *porfyrópolis* por “vendedora de púrpura” y de allí se interpreta y se concluye que ella era rica, propietaria de esclavos, viuda de un esposo que le dejó todo por herencia, por lo que Lidia tendría una empresa de importación y exportación de materiales lujosos, y como tal, habría sido la primera mujer *europaea* convertida al cristianismo, o al menos la primera mujer convertida en *suelo europeo*...

Nada de esto afirma el texto. Lo que éste informa es que el evento ocurrió en Macedonia y que Lidia era una *porfyrópolis* oriunda de Asia Menor. Buscando comprender lo que eso implica, encontré material epigráfico y bibliográfico antiguo<sup>16</sup>, del que surgen varias cuestiones: a) esta profesión era ejercida en gran escala en Asia Menor, principalmente en la provincia Lidia, cuya capital era Tiatira, por lo que allí había muchos *collegia purpurarii*, asociaciones ‘sindicales’ de trabajadores de la tintorería y tejeduría, que también eran nominadas *oikos*, “casa”; b) estas asociaciones cuidaban de los intereses financieros, sociales y culturales de sus miembros, lo que incluía su práctica religiosa y el servicio fúnebre, resultando que los miembros de una asociación / ‘casa’ tenían la misma profesión y practicaban la misma religión; c) este trabajo profesional implicaba buscar, seleccionar y preparar el material necesario para la tinción de hilos y lanas que después eran tejidos y manufacturados para hacer vestidos y otros productos, aunque también vendían productos acabados; d) el colorante púrpura de esta región era extraído de vegetales que, machacados junto con orina, garantizaban la durabilidad de la coloración. Por lo tanto, ésta era diferente a la púrpura producida en la región de Tiro, que era extraída de caracoles marinos, existentes sólo allí y, por lo mismo, era un producto raro y caro, lo que no ocurría con los productos de la púrpura extraídos de los vegetales, comprados y usados por toda la

<sup>16</sup> Este material está minuciosamente presentado en Richter Reimer (1992).

población, incluso por personas esclavas; e) esta profesión era ejercida por hombres y mujeres de origen esclavo y que podían ser ya libertos (as), y que viajaban en grupos para vender sus productos.

Hay que hacer aquí una observación ecológico-ambiental. El trabajo profesional de Lidia y de su casa intervenía en el ambiente de manera arrasadora y contaminante, aunque a una escala infinitamente menor a la actual. Igual que en el trabajo de los curtidores (Hch 9,43), aquí también se necesitaba de mucha agua para hacer las mezclas 'químicas' (orina) y se lanzaba todo el material sobrante en los ríos... Tenemos aquí otro motivo para la mención del río en Hch 16,13, siendo plausible que la casa de Lidia estuviera ubicada en sus proximidades, como era costumbre en esta profesión.

Se trataba, pues, de una profesión muy laboriosa y compleja, ejercida colectivamente. Informa el texto que Lidia era *porfyrópolis* de la ciudad de Tiatira, capital de la provincia de Lidia, en Asia Menor. Por medio de la investigación onomástica fue posible saber que su nombre es un *ethnikon* (nombre étnico), dado a las personas esclavas, para identificar la región de su procedencia, y que ellas continuaban usando ese nombre, aunque ya fuesen libertas. Es totalmente posible, pues, que Lidia haya sido una esclava o liberta, que ejercía esta profesión típica de personas de esta condición social, y que lo hacía acorde con la tradición de su tierra natal; estaba en Filipos por causa de este trabajo, para hacer comercio con los productos hechos por su grupo.

El trabajo de investigación permite afirmar que Lidia era una asiática (de origen), esclava, que junto a su grupo de mujeres producía un tinte, teñía y tejía telas y telas, confeccionaba vestimentas y otros productos, y los comercializaba. Para la venta de sus productos, el grupo (o parte de él) viajaba en grupos/*collegia*, permanecía por un tiempo en algunos lugares significativos para el comercio, luego retornaban a su tierra para dar continuidad a su trabajo... Todo esto contiene el término *porfyrópolis*, para el cual no he encontrado una buena traducción. Por otra parte, es de suponer que el grupo también investigaba las especies vegetales de los lugares por donde transitaban, a fin de comprobar posibles nuevas materias-primas para la producción. Al final, con el pasar del tiempo, había una infinidad de tonos púrpuras que, así como las personas, eran el resultado de procesos de hibridación... Considérese aquí que este grupo de mujeres pudo haber recorrido parte de la Carretera Real Persa y de la Vía Egnatia, los mayores medios de comunicación terrestres de aquella época.

La casa de Lidia, por lo tanto, puede ser entendida como un *collegia/oikos*, que interconectaba las dimensiones personales, sociales, profesionales y confesionales. No es posible saber cuántas mujeres componían este grupo y cuánto tiempo permanecieron en Filipos, dado que este tipo de trabajo era hecho de forma itinerante, como también sucedía con el trabajo manual de Pablo, Priscila y Aquila (Hch 18,1-4), y debido a que esta casa/grupo sólo es mencionado en el Nuevo Testamento<sup>17</sup>. Lo que podemos inferir es que este grupo, como muchos otros de aquella época que viajaba por las carreteras del Imperio Romano, desarrollaba su trabajo en todas las etapas y celebraba su fe. Lidia, la única mencionada por el nombre, era la líder de ese grupo<sup>18</sup> y, por lo tanto, era su representante legal. Esto es significativo también, para la afirmación teológico-política de 16,15.

<sup>17</sup> Ver Hch 20,1-6, que menciona las visitas a las iglesias en Macedonia, también en Filipos, pero sin detalles. La carta del apóstol Pablo a la iglesia que se reunía en Filipos no menciona a Lidia, si bien hay exégesis que aluden al hecho de la semejanza del nombre Evodia con Lidia. En todo caso, la carta testimonia que las mujeres eran activas participantes de la comunidad, en ejercicio de funciones eclesiales, y que la relación afectiva del apóstol con la comunidad era incuestionable.

<sup>18</sup> Era común en la Antigüedad apenas nombrar a la persona líder de un grupo, iglesia o asociación profesional. Esto, generalmente ocurría con relación a los varones. Aquí, tenemos un raro ejemplo de que también las mujeres estaban presentes en la vida

El presupuesto para la constatación del discurso y acción de Lidia, en Hch 16,15 es la información antropológica hecha en 16,14b: ¡el *corazón/kardia* de Lidia fue abierto por Dios/Señor para oyendo, acoger lo que Pablo predicaba! En la Antigüedad, *kardia* representaba la parte racional-intelectiva, y no la emotivo-sensorial como hoy. Por medio del corazón eran hechas las reflexiones y eran tomadas las decisiones; 'guardar algo en el corazón', como lo hizo María (Lc 2,19), no implicaba una actitud sumisa, sino activa y responsable, de profunda reflexión, ¡hasta ser capaz de decidir algo! En el caso de Lidia, se trataba de oír (¡'la fe llegar como fruto de la escucha!') y reflexionar, hasta decidir acoger el anuncio del Evangelio y recibir el bautismo, "ella y su casa". El bautismo no era sólo un ritual de purificación, sino también sello de compromiso y fidelidad con relación al 'objeto' de la fe, en este caso, Jesús, el Cristo, que aquí es confesado como Señor (*Kyrios*).

Bautizada, Lidia asume un liderazgo también en la iglesia que pasó a organizar en su casa. Sin indicar los intervalos temporales, la narración omite los pasos intermedios, para hacer aparecer los acontecimientos como si hubiesen ocurridos todos de una sola vez. Con todo, se percibe que los espacios son distintos: ahora ella reclama que los misioneros entren y se queden en su casa. Ella lo hace con base a un argumento que parece un imperativo teológico: "¡Si ustedes juzgan que yo soy fiel al Señor, deben entrar en mi casa y permanecer aquí!", y la perícopa concluye con "y ella nos forzó" (*parabiádzomai*). Veamos las dos cuestiones centrales del discurso de Lidia: a) el argumento de la fidelidad/fe con el *Kyrios* Jesús Cristo es expresión teológica, pero igualmente es una manifestación político-ideológica en aquel contexto que excluye la fidelidad al *kyrios* romano o emperador ("no se puede servir a dos señores"); b) pero, más allá de las especulaciones de los comentaristas tradicionales (ella habría sido una matrona que no aceptaba negativas; era autoritaria), el término *parabiádzomai* está empapado de un argumento estratégico-político: apenas una vez más fue utilizado en el Nuevo Testamento, en una narración del mismo Lucas (Lc 24,29) y, en la versión griega de la Biblia Hebrea (Septuaginta), el término aparece en Gen 19,1ss. Ambas ocasiones remite a la actitud necesaria de quien hospeda, a fin de ofrecer abrigo y protección a quien se ha hospedado<sup>19</sup>.

Narrativamente, el término es parte de la secuencia de acontecimientos en Filipos. La escena narrada en 16,16ss indica que la actitud de Lidia es de quien quiere proveer de abrigo y protección frente a un escenario político-legal que, en aquella colonia romana, no admitía ni toleraba prácticas divergentes a las leyes y a las costumbres romanas o que de alguna manera pudieran amenazarlas. La actitud de Lidia, pues, puede ser comprendida como una acción preventiva frente a los conflictos conocidos y eminentes, provocados por prácticas religiosas que, en ese contexto, no estaban disociadas de las prácticas políticas (STEGEMANN, 2012, p. 263-300).

La perícopa 16,13-15, pues, prepara teológicamente para las confrontaciones que serán narradas en seguida.

## Relaciones de poder religioso, denuncia y acciones contra Pablo

Hch 16,16 hace de puente narrativo con la perícopa anterior y encamina a un nuevo episodio. Los elementos que sirven de 'puente' son el grupo misionero ("nosotros") y la sinagoga, con la información de que el grupo continuaban asistiendo allí, lo que nos puede

pública y que había mujeres líderes en las organizaciones civiles y religiosas. Ver Brooten (1985), Kraemer (1988) y Pomeroy (1985).

<sup>19</sup> Ver otras referencias y discusión al respecto en Richter Reimer (1992/1995).



confirmar que se trataba realmente de una construcción que servía para fines comunitarios y sociales durante la semana, como hemos dicho antes. Esto también puede ser corroborado por la mención de que lo sucedido ocurrió durante “varios días” (16,18a).

El primer punto de este artículo indicaba la diversidad y el tránsito religiosos existentes en la colonia romana. En el Imperio Romano, legalmente, debía ser observado que las religiones fuese lícitas, permitidas; por lo tanto, que no atenten contra el ‘modo de vida’ romano. Las vías terrestres y marítimas facilitaban también este tránsito religioso-cultural, como lo demuestran el viaje del grupo misionero judeocristiano, la presencia de una comunidad judaica formada por mujeres “temerosas de Dios” y la mención de una joven esclava pitonisa (16,16). Veamos.

En el camino de la sinagoga, una joven esclava seguía a los misioneros. Su caracterización es rica para el análisis: ella era una joven ‘esclava’ (*paidiske*), “tenía un espíritu *Python*”, “daba mucho lucro a sus señores”, “por medio de su don de adivinación” (*mantéuomai*). El estudio hecho evidencia que se trataba de una pitonisa, es decir una agente pleni-potenciaria del culto al Dios Apolo, cuyo santuario estaba erigido en Delfos. De acuerdo con el mito, Apolo habría vencido a la divinidad serpiente/dragón *Python*, tomando su lugar y asumiendo sus poderes; construyó el santuario en Delfos, reuniendo allí muchos agentes/ funcionarios religiosos, entre ellos, sacerdotisas y pitonisas. Éstas recibían el espíritu *Python* del Dios Apolo, que las capacitaba para ejercer las funciones adivinatorias, o sea profetizar, realizar oráculos, tener visiones, consolar a las personas con sus palabras...

Como millares de otras mujeres de la época, también esta joven fue hecha esclava, pero no sabemos exactamente en qué circunstancias. Con base a los conocimientos acerca de las causas que ponían a las personas en la esclavitud en aquella época, se puede suponer que pudo serlo a causa de la “distribución” de despojos de guerra entre los vencedores, debido a que era hija de una madre esclava, quizá por algunas deudas de la familia, tal vez como fruto de la venta a la esclavitud o por raptó. El hecho es que el texto menciona que ella era propiedad de un grupo de hombres, dando mucho lucro “a los señores de ella”, lo que indica que se trata de un emprendimiento religioso con fines lucrativos, con base a la explotación esclavista de una joven dotada con especiales dones religiosos. Dado que en el siglo I las agentes religiosas del Dios Apolo no actuaban como sacerdotisas de manera exclusiva en el santuario de Delfos, sino que se movilizaban por toda la región, propagando aquel sistema religioso, se puede suponer que esta joven haya sido una de sus representantes itinerantes. Como hemos expuesto antes, no se puede concluir cómo y por qué ella se volvió esclava, ni tampoco si existía alguna relación de sus señores con el santuario o si los mismos eran mercaderes esclavistas autónomos que usufructuaban del mercado religioso. El hecho es que ella era una pitonisa esclava.

Lo que ella hacía demuestra autoridad y poder religiosos. Para la narración, ella parece moverse libremente en aquel espacio: ella percibió la presencia de otros representantes religiosos, pasó a observarlos, seguirlos (*hypantáomai*), y hacerse un concepto sobre la identidad de los mismos. Siguiéndolos (*katakoluthéomai*) proclamaba en alta voz y con buen tono: “¡Estos hombres son siervos de Dios Altísimo (*Theós Hypsistos*), los cuales les anuncian a ustedes el camino de salvación!” (16,17). El título usado por la pitonisa para definir a los misioneros era conocido en el mundo helenístico-romano como el nombre del Dios del judaísmo en la diáspora<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Acerca de los documentos, epígrafes e inscripciones sinagogaes que atestiguan este nombre para Dios en la religión judaica de este período, ver Richter Reimer (1992/1995).



Aquí, junto con la denuncia que es relatada en 16,20, se evidencian algunas cuestiones acerca de la identificación de los misioneros judeocristianos en contextos extra judíos, resaltando el hecho de que no se distinguía entre judíos y cristianos. El uso de este título para Dios, por otra parte, es una evidencia más de que en Filipos había una comunidad judaica, porque ¡el nombre de su Dios era conocido! Es en nombre de este Dios que los misioneros estarían proclamando el “camino de salvación” a los habitantes de esta ciudad. Se trata de propaganda religiosa dentro de un mercado proficuo. La pitonisa acaba por volverse también una propagadora de esta religión, proclamando parte del contenido central anunciado por los misioneros. Pudiendo ser entendida como heraldo que prepara el camino del grupo judeocristiano.

Durante varios días ella hizo esto. Y acabó volviéndose seguidora<sup>21</sup> de los misioneros. Lo que ella proclamaba era verdadero. ¿Por qué, entonces, Pablo se irritó (*diaponéomai*) y expulsó el espíritu *Python*, haciendo uso de una fórmula exorcista de la iglesia cristiana en los orígenes? Las explicaciones de los comentaristas bíblicos, por lo general, afirman que Pablo se habría irritado o habría rechazado a la pitonisa a causa de su insistencia y continua repetición de la acción y palabras de la joven ‘adivinatora’; con ello reducen la importancia de la representación religiosa de la pitonisa; ella habría llamado mucho la atención del grupo, lo que podría ser peligroso; ella estaría llamando la atención hacia sí misma... Sin dejar de considerar esto como posible, sigo otros senderos interpretativos, tomando la misma escritura como intérprete: la única otra vez que el término *diaponéomai* es usado en el Nuevo Testamento consta en Hch 4,2: irritados estaban los sacerdotes, el capitán del Templo y los saduceos por causa de la acción de los apóstoles Pedro y Juan, presentada como curación y predicación poderosas (3,1-4,1), y con una multitud que estaba atenta y admirada con la acción de los mismos. La consecuencia de esta irritación fue la tortura y prisión de los apóstoles, seguida por la acusación y proceso delante del Sane-drín (4,5ss)<sup>22</sup>, cuya cuestión central era: “¿Con qué poder (*dýnamis*) y en nombre de quién hiciste esto?” Esta también debió ser la cuestión central que causó la irritación de Pablo, en 16,18.

Por causa de esta irritación provocada por concurrencia de poder y autoridad, Pablo expulsó el espíritu *Python* de la joven esclava. Este exorcismo merece algunas consideraciones. Éste no es igual a los exorcismos narrados en los evangelios. En primer lugar, se encuentra la fórmula exorcista: “Yo te ordeno, en nombre de Jesucristo, salir de ella”, que se encuentra así elaborada recién a partir de las décadas 80-90 en tradiciones pos-paulinas; por lo tanto, en el periodo de escritura de Hechos y no de la actividad misionera del apóstol Pablo. Según, la narración, en algún momento califica al espíritu como malo, como impuro, demoníaco, en fin como causador de males y sufrimiento en la joven; junto a esto hay que observar que no es el espíritu el que ‘poseyó’ a la joven esclava, sino que la esclava ‘tenía’ un espíritu. Este espíritu la cualificaba como portadora de dones adivinatorios, como pitonisa, función religiosa muy respetada en todo el contexto de la época. Él no le causaba daños o sufrimientos, al contrario, la ‘especializaba’ en la actuación religiosa que proporcionaba lucros a sus señores. En ningún momento se dice, con base a los conocimientos antiguos, que este espíritu la hubiese vuelto esclava o la hubiese mantenido en la

<sup>21</sup> El cambio del término *hypantáomai* a *katakoluthéomai* es significativo, pues el simple ‘ir atrás de’ se transformó en ‘seguir’ (*akoluthéomai*), utilizado en los evangelios para caracterizar el seguimiento a Jesús (Lc 5,11.27-28; 23,49.55, entre otros).

<sup>22</sup> Este es el primer relato, en Hechos, sobre procedimientos legales, religiosos y políticos, de juzgamientos y tribunales. Se aquí los autores eran líderes religiosos judaicos, en Hch 16,19ss se trata de autoridades político-legales romanas. Con detalles y comentarios, ver Schwartz (2003).



esclavitud. La esclavitud hacía parte de otro sistema de dominación dentro del Imperio Romano. En él, la esclava con dones adivinatorios era una propiedad de mucho valor y debía ser bien cuidada por sus propietarios, a fin de continuar realizando la actividad lucrativa. Con todo, con el exorcismo, el espíritu salió de ella, y sus señores, “viendo que acabó la esperanza de seguir lucrando” (16,19), le pegaron a Pablo y a Silas y los arrastraron hasta la plaza-mercado, a la presencia de las autoridades romanas, acusándolos de perturbar el orden y de transgredir las costumbres romanas. Y la ex-pitonisa perdió su valor...

Legalmente, una propiedad fue dañada y no servía más a los intereses de los señores, quienes, probablemente, la habían adquirido y mantenido; claramente, ellos habían sufrido un gran perjuicio. Conforme a la legislación romana vigente, una propiedad dañada necesitaba ser indemnizada y el crimen debía ser castigado. Es este daño a la propiedad lo que desencadenó la acusación contra Pablo y contra Silas, y el consiguiente proceso de las autoridades romanas. La acusación fue de perturbación del orden romano (16,20), por lo tanto, se trataba de un crimen no sólo local, sino contra la ideología del Estado romano (SCHWARTZ, 2003). No se trató de alguna maldad especial con relación a los misioneros, sino del cumplimiento de la ley romana, siguiendo algunos procedimientos legales. La escena ilustra a omnipresencia y la acción del control por parte de las autoridades romanas, en todo el territorio. En este sentido, también la narración en primera persona plural permite una mirada en las relaciones jurídico-legales y punitivas de la época, en el Imperio Romano.

La multitud, como en otros casos, figura como público espectador, que expresa una serie de emociones de rechazo (16,22), y la acción de las autoridades (16,22-23.37) ocupa prácticamente el lugar de una arena, donde la lucha es ideológica/teológica, narrativamente sublimada para evidenciar el continuo proceso de formación de la identidad, control y posicionamiento ideológico en el contexto multicultural del Imperio Romano. Con todo, el tribunal no llegó a ser accionado, y no hubo juzgamiento ni condenación; las autoridades mayores simplemente ordenaron que ellos fuesen liberados, debido a que Pablo apeló a sus derechos de ciudadanía romana, exclusivamente expresados en este pasaje (16,37.38).

En lugar del tribunal y del juzgamiento, una pausa narrativa en el procedimiento legal crea el espacio para la escena en la prisión (16,24-34). Incluyendo el detalle del terremoto y el intento de suicidio del carcelero, la narración presenta a Pablo sentado, conversando con el carcelero, que se convierte a la fe cristiana. En lugar de un discurso público de defensa, la escena es transportada a un espacio significativamente diferenciado, que es la esfera privada de la prisión, para destacar la segunda conversión en Filipos, nuevamente de un grupo, cuyo líder es el carcelero, generalmente servil instrumento del tribunal.

La descripción detallada de la prisión objetiva presentar el escenario de la segunda conversión en Filipos. Se trata, aquí, de una narración ilustrativa de realidades vividas por agentes carceleros de la época: tenían que obedecer y cumplir la ley rigurosamente, pues respondían por los prisioneros con su propia vida. A la más leve sospecha de fuga de prisioneros, el carcelero quedó desesperado y buscó el suicidio, lo que fue impedido por el mismo Pablo. No lo hacía por cobardía o algo por el estilo. Sino porque el suicidio era una forma de escapar al rigor de la pena romana, aplicada también en estos casos.

Aquí, la narración se posiciona en favor del acusado y no pretende sustentar la dominación romana, evocada por medio de las costumbres (16,21) y de las autoridades, sino



conquistar y garantizar espacios dentro de estructuras de poder imperiales, posicionándose contra él, en la medida en que presenta otras salidas. En este caso, la postura narrativa es evidente: las autoridades, de forma irregular y hasta conciliadora-patética (SCHWARTZ, 2003, p. 118), trasgreden las propias prescripciones legales para evitar confrontaciones con las autoridades mayores de Roma. Diferente a 25,11, aquí Pablo no apela para ser juzgado por el César, y las autoridades dan 'una salida' a la situación, pidiéndoles a ellos que se retiren de la ciudad...

La narración está tan bien construida que, así como el texto, también yo me dejaré conducir por ella, desviando la atención de la joven esclava, ahora ex pitonisa... Vuelvo, pues, a ella, antes de despedirme de la comunidad reunida en la casa de Lidia.

La mayoría de interpretaciones y comentarios, todavía siguen considerando el exorcismo hecho por Pablo como una acción del apóstol para liberar a la esclava. Muy rápidamente se habla de "liberación" en el contexto de esclavitud... La narración no se centra en la 'pos-liberación' de la esclava, como hacen los relatos evangélicos, informando de la alegría, curación, adhesión al movimiento de Jesús, etc. Aquí se fija el centro en la acción desencadenada por los señores, a causa de su pérdida... Pero, ¿qué pudo haber sucedido con la esclava, ahora destituida de sus poderes, por lo tanto, de su autoridad y su poder religioso?

Como en otros casos de daño causado a la propiedad, la joven esclava ciertamente perdió su valor para los señores. Con su menor valor, realmente pasó a engrosar el sinnúmero de esclavos y esclavas "normales", no dotados de bienes intelectuales ni de poderes luminosos... Menos valorada, a más de contar con el desprecio de sus 'iguales' (¡bienvenida a la vida real!), ahora también debe considerar la maldad de parte de sus propietarios, su venta o su destinación a otras áreas productivas, como la prostitución o el concubinato... ¿Cómo hablar de liberación?

Para mí, y con base a los textos de la misma época y otros posteriores, solamente es posible considerar una perspectiva de liberación para la joven esclava ex pitonisa si, más allá del texto, y dentro de las posibilidades históricas, podemos contar con el hecho de que ¡ella fue acogida por la iglesia que se reunía en la casa de Lidia! Era conocida la práctica antigua de que las personas esclavas recorrían las instituciones religiosas, aunque no fuesen suyas, para pedir asilo y liberación de la esclavitud, por medio de la acogida. Las construcciones sagradas, como los templos y las sinagogas, eran también lugares de refugio y acogida. Igualmente, las iglesias, en su práctica basada en las tradiciones judaicas –que son abordadas en la carta a Filemón, Apia y Arquipo<sup>23</sup>, se volvieron locales de abrigo y cuidado, realidad que sólo pudo ser mantenida con el transcurrir del siglo II, debido a la escasez de recursos. Esto es lo que trasparece en la carta del obispo Ignacio de Antioquia a Policarpo, obispo de la iglesia de Esmirna, cuando amonesta que los (as) esclavos en la comunidad no deben tener expectativas de ser liberados a costas de la iglesia (RICHTER REIMER, 1992, p. 200). Ahora bien, ¡esta interdicción sólo tiene sentido frente al hecho de la existencia y divulgación de la experiencia de acogida en el ámbito eclesial! Es viable que esta experiencia también haya ocurrido en Filipos, con la esclava ex pitonisa, en la iglesia que se reunía en la casa de Lidia; ella pudo haberse adentrado en ese grupo profesional y aprendido el arte y la ciencia de la tintura, del tejido y del comercio de los bienes producidos. Si esta perspectiva es hermenéuticamente posible, entonces se puede considerar el periodo pos-exorcismo como una posibilidad de liberación para la joven que, entonces,

<sup>23</sup> Ver informaciones sobre sistema de esclavitud en el Imperio Romano, en Richter Reimer (1997), con bibliografía.



pasó a ser parte del grupo de mujeres trabajadoras, bajo el liderazgo de Lidia, en aquella iglesia de Filipos, y que debió haber transitado por el mundo de la época.

### Consideraciones finales

Este artículo presentó parte de los resultados de la investigación a partir de Hechos 16. Aspectos geopolíticos, de relaciones culturales y de género, de realidades históricas, ambientales, económicas y legales fueron considerados, para analizar e interpretar la narración que, en su mayor parte, está construida en primera persona del plural “nosotros”, lo que, con base a la historiografía antigua, basada en testimonios oculares, le otorga *estatus* de verdad histórica.

Argumenté que la misión judeocristiana encontró suelo fértil en Filipos, a causa de la presencia de una comunidad judaica, constituida por un grupo de mujeres temerosas de Dios, liderado por Lidia. Este grupo estaba constituido, como muchos otros grupos profesionales-religiosos en forma de *collegia/oikos*, asociaciones que se organizaban para viabilizar y proteger las actividades y los intereses económicos, sociales, políticos, culturales y, por lo mismo, también religiosos, de sus miembros. Oriundo de Asia Menor, este grupo transitaba por las vías terrestres y marítimas de comunicación en aquella época, como la Carretera Real Persa y la Vía Egnatia, de la misma forma como lo hacía Pablo y su grupo misionero. En la casa de Lidia se realizaba un arduo y complejo trabajo con tinturas, tejido y comercialización del producto final.

Demosté que la sinagoga en Filipos era, como en otros lugares, local de celebración cultural-sabática, y que servía, durante la semana, como espacio de enseñanza, asistencia médica y de abrigo para transeúntes o personas necesitadas. En las idas y venidas entre la casa de Lidia, donde estaban hospedados, y la sinagoga, una joven esclava pitonisa, de pertenencia a una religión delfica, pasó a seguir al grupo misionero, practicando sus dones adivinatorios por medio del anuncio de la identidad religiosa del grupo. Debido a las proporciones de concurrencia religiosa que esta actuación fue tomando, Pablo se acabó irritando y expulsando al espíritu *Python* que capacitaba a la joven esclava para el ejercicio de su actividad religiosa.

Con esto quedo flagrada una cuestión legal, caracterizada como crimen contra la propiedad, punible por parte de las autoridades romanas, también presentes en esta colonia. Autoridades y multitud dan secuencia a la acusación hecha por los propietarios de la esclava, por medio de demostraciones de poder en forma de tortura, espectáculos y prisión. Narrativamente es construida una escena de conversión del carcelero y de su grupo, la amenaza del recurso expresada por Pablo, la liberación y la expulsión de la ciudad.

Antes de retirarse de la ciudad, con todo, el grupo misionero retornó a la casa de Lidia, ahora caracterizada como iglesia, para fortalecerla y despedirse de ella. Así, es la casa de Lidia formada ya como “iglesia que se reúne en su casa”, la que abre y cierra la narración magistralmente construida. El uso del término *adelphoi* / “hermanos”, en 16,40, indica el hecho del crecimiento de esta iglesia, durante el periodo que va desde la conversión de Lidia y su casa, hasta la conversión del carcelero y su casa. Esto ocurrió en un intervalo de varios días, pero no sabemos exactamente cuántos. La dinámica es semejante a muchas otras situaciones narradas en Hechos: la iglesia crece por medio del intrépido trabajo de sus miembros y su liderazgo, en este caso de mujeres. El masculino plural “hermanos” demuestra que aquel era un espacio inclusivo, pues acogió también a varones que se convertían a la fe al Señor Jesús. El liderazgo, con todo, permaneció bajo la autoridad organizacional y funcional de Lidia, explícitamente mencionada también en 16,40.





En términos de inserción e intervención de iglesias y movimientos político-sociales en nuestro presente, osa decir que la posibilidad histórico-hermenéutica esbozada a partir de esta narración, y principalmente a partir del periodo pos-exorcismo, tiene una enorme relevancia y actualidad teológico-social. Mirando a las realidades actuales horribles, de guerra, terrorismo, desesperación y ruinas en el espacio geopolítico que otrora fue la tierra natal de Lidia y de muchos personajes que permanecen vivos en la memoria escrita en la literatura cristiana; percibiendo realidades semejantes a la esclavitud en nuestra amada patria brasileña y en los países de América Latina; ansiando y luchando por iglesias solidarias en cualquier dimensión de la vida que esté siendo dañada e impedida de ser digna y feliz... consideré necesario escribir una vez más sobre este texto bíblico, dado que la Escritura es una fuente fundamental sobre la cual todas las iglesias basan su existencia y se comprometen en favor de la vida. A ejemplo de Lidia, las iglesias, personas y movimientos pueden seguir actuando en la organización en beneficio de la vida en sus dimensiones personal, social, económica y cultural, poniendo las casas e instituciones a disposición de la gente que se encuentra en situaciones de riesgo, que son inhumanas... ¡Qué la iglesia atestigüe su fidelidad al Señor y que las ciencias bíblicas contribuyan en estos caminos!

Barra Velha/SC, 2015, una semana después del 127º aniversario de la Ley Áurea que afirma la Abolición de la Esclavitud en Brasil.





## Referencias

- BROOTEN, Bernadete J. *Women Leaders in the Ancient Synagogue: inscriptional Evidence and Background Issues*. Chicago: SBL, 1982. (Brown Judaic Studies, v. 36).
- BYRSKOG, Samuel. History or Story in Acts – a middle way? The “we” passages, historical intertexture, and oral History. In: PENNER, Todd; VANDER STICHELE, Caroline (Eds.). *Contextualizing Acts: Lukan narrative and greco-roman discourse*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003. p. 257-283. (Symposium Series, n. 20)
- ELLIGER, Winfried. *Paulus in Griechenland*. Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth. Stuttgart, 1987.
- KRAEMER, Ross S. (Ed.). *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics: a Sourcebook in Women's Religions in the Greco-Roman World*. Philadelphia, 1988.
- PESCH, Rudolf. *Die Apostelgeschichte* (Apg 13-28). Neukirchen: Neukirchener-Benziger Verlag, 1986. (EKK V/2).
- POMEROY, Sarah B. *Frauenleben im klassischen Altertum*. Stuttgart: Kröner, 1985. (Kröners Taschenausgabe, v. 461)
- RICHTER REIMER, Ivoni. La eficacia de la fe en la superación de desigualdades: estudio exegético sobre la carta de Pablo a Filemón, Apia y Arquipo. *Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana*, Quito, v. 28, p. 66-80, 1997. Accesible en: <http://www.clai-web.org/ribla/libros20biblicos>
- RICHTER REIMER, Ivoni. *Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas: eine feministisch-theologische Exegese*. Mit einer Einführung von Luise Schottroff. Gütersloh: Güterloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1992. (Traducido al inglés en 1995, por Fortress Press)
- SCHNEIDER, Gerhard; BALZ, Horst. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento I*. Traducido por Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Sígueme, 1996.
- SCHWARTZ, Sandra. The Trial Scene in the Greek Novels and in Acts. In: PENNER, Todd; VANDER STICHELE, Caroline (Eds.). *Contextualizing Acts: Lukan narrative and greco-roman discourse*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003. p. 103-133. (Symposium Series, n. 20)
- STEGEMANN, Wolfgang. *Jesus e seu tempo*. Traducción de Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.
- WIKIPEDIA. *Anatólia* (actualizado el 18/03/2015). Disponible en: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Anatolia>, acceso el 17/05/2015.
- WIKIPEDIA. *Carretera Real Persa* (actualizado el 11/01/2015). Disponible en: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Carretera\\_Real\\_Persa](http://pt.wikipedia.org/wiki/Carretera_Real_Persa), acceso el 17/05/2015.
- WIKIPEDIA. *Geopolítica* (actualizado el 14/04/2015). Disponible en: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Geopolitica>, acceso el 17/05/2015.



## Reseñas

**OTERO, Aurélio de Santos. *Los Evangelios Apócrifos: Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios y comentarios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.**

A partir del siglo segundo de la era cristiana, muchos escritos religiosos vinculados al cristianismo, fueron producidos en idiomas diferentes y con diversas finalidades. Esos textos fueron conocidos como: Evangelios Apócrifos. Apócrifo, en el sentido etimológico de la palabra, proviene del griego *ἀπό κρυπτω* (*apo krypto*), que significa *oculto, secreto, escondido*.

La obra *Los Evangelios Apócrifos* de OTERO nos presenta, a más de otros textos apócrifos, el Evangelio Árabe de la Infancia, que relata la vida y el ministerio de Jesús. Dentro de esa narración está la visitación de los magos, la adoración al niño Jesús y el retorno de los magos a su tierra de origen, además de la salida de José, María y el recién nacido rumbo a Egipto.

En la antigüedad, según el autor, el término apócrifo era utilizado para designar a los libros que se destinaban, exclusivamente, al uso privativo de los adeptos de una secta y a los iniciados en algún misterio. Se asemejaban a los libros romanos conocidos como *Sibyllinos* y el *Ius Pontificum*.

Entre los cristianos, ese término fue utilizado para identificar ciertos escritos cuyo autor era desconocido y que trataban de temas ambiguos, pese a que presentaban una cierta sacralidad. Por esta razón, el término *apócrifo* vino con el tiempo a significar escrito sospechoso de herejía o, en general, poco recomendable.

Algunos autores dividen los apócrifos del Nuevo Testamento en secciones, y OTERO no es diferente una vez que hace esa división en 4 (cuatro) secciones: 1) *Textos fragmentados*: son restos de textos apócrifos que nos dejaron las obras de escritores eclesiásticos del primer siglo. Algunos fragmentos papiráceos que fueron encontrados recientemente en Egipto componen una colección de escritos y dichos de Jesús, que no aparecen en los evangelios canónicos; 2) *Apócrifos de la Natividad*: Este es el Protoevangelio de Santiago y los reescritos latinos de ese evangelio, llamado Pseudo Mateo y De la Natividad de María; 3) *Apócrifos de la Infancia*: en esta sección, el autor presenta el Pseudo Tomas griego, el Evangelio Árabe de la Infancia, la Historia de José –el carpintero–, Evangelio Armenio de la Infancia, el Evangelio Latino de la Infancia, entre otros; 4) *Apócrifos de la pasión, descenso al infierno y resurrección de Cristo*: Evangelio de Pedro –el cual OTERO reputa como antiquísimo, el ciclo completo alrededor de Pilatos y el Evangelio de Bartolomeo.

El Evangelio Árabe de la Infancia, pertenece a la sección de los Apócrifos de la Infancia. A partir del capítulo 7 relata, como ya dijimos, la visitación de los magos, la adoración al niño Jesús, el regreso de los magos a su tierra de origen y la salida de José, María y el recién nacido rumbo a Egipto.

Sobre el capítulo 7, OTERO afirma en sus consideraciones que, a diferencia del texto canónico que acredita la profecía del nacimiento del Mesías al profeta Miqueas, en el texto apócrifo esa misma profecía es atribuida a Zoroastro. Zoroastro, según el manuscrito laurentino del siglo XIII, conservado en Florencia, hace una profecía en la cual declara que una virgen debía dar a luz a un niño que sería sacrificado por los judíos y que luego subiría al cielo. En su nacimiento aparecería una estrella con la cual se guiarían los Magos hasta Belén y adorarían, allí, al recién nacido.

Según el autor, la identificación de Zoroastro con Balaán, el profeta “astrólogo”, por hablar de la estrella en sus vaticinios, se debe a los cristianos que quisieron hacer de él un profeta mesiánico. Esos cristianos se apoyaban en una fuerte tradición que tenía Zoroastro como vaticinador.

Otra inserción que el texto apócrifo hace es el relato de María entregando uno de los pañales que envolvían al niño Jesús a los magos, en retribución a los presentes: oro, incienso y mirra. Los magos recibieron el pañal creyéndolo una dádiva de inestimable valor.

Con relación al oro, al incienso y a la mirra, OTERO comparte la idea de que la historia de estos tres presentes está contenida en el libro “La Caverna de los Tesoros”, que es la narración oriental más antigua del viaje de los magos. Según esta narración, Adán había llevado esos presentes a la “Caverna de los Tesoros”, después de su caída y allí los había guardado. Después fueron pasando de generación en generación hasta que, de acuerdo con las instrucciones dadas por Adán a Set, fueron llevadas por los Magos a Belén, y ofrecidos al Mesías.

El capítulo 8 del Evangelio Árabe de la Infancia no tiene paralelos en el texto canónico. En este capítulo tenemos el retorno de los magos a su tierra de origen. Llegando allá, fueron recibidos por los reyes y por los príncipes, quienes se mostraron interesados en saber lo que los magos había visto, lo que habían hecho, como se dio la ida y el regreso y quien los acompañó en el viaje.

El ápice de ese encuentro se da en torno del pañal que los magos recibieron de María, conforme al capítulo 7. El pañal se volvió objeto de adoración antes de ser lanzado al fuego. Al retirarlo del fuego vieron que el pañal no presentaba quemaduras, motivo por el cual pasaron a colocárselo sobre las cabezas y los ojos. El pañal fue depositado, entonces, junto a sus tesoros, con gran veneración.

En este capítulo, los reyes y los príncipes pasaron el pañal sobre sus cabezas y ojos, diciendo: “Ciertamente, es verdad”. OTERO presenta la versión siríaca de esa afirmación: “Este pañal es el vestido del Dios de los dioses, puesto al fuego no pudo ser consumido”.

Ya en el capítulo 9 se relata la inquietud de Herodes acerca del lugar exacto del nacimiento del Mesías y el elemento onírico, es decir la revelación a través del sueño.

Un nuevo elemento aparece en esa perícopa apócrifa: “el canto del gallo”. El canto del gallo, en el texto canónico, está siempre inserto en el contexto de la negación de Pedro, pero en el texto apócrifo Árabe de la Infancia relata el momento en que José se levanta para cumplir fielmente lo que fuera revelado en un sueño por un ángel.

Podemos concluir que el texto apócrifo conocido como Evangelio Árabe de la Infancia presentado por el autor en la obra analizada muy poco se aproxima al texto canónico dando énfasis a la adoración a un pañal recibido de María. En los capítulos 7, 8 y 9 tenemos el registro de la visitación de los magos al niño Jesús, así como el retorno de los magos a su tierra de origen. Algo nuevo surge en esa narración: 1) Zaratrusta y la previsión del nacimiento del Rey de los judíos; 2) el presente dado por María a los magos, que se transforma en objeto de adoración por parte de ellos, y que fue guardado junto con otros tesoros; 3) el canto del gallo que despierta a José, que huye con su familia a Egipto, conforme la orientación del ángel en un sueño, resaltando, también, el elemento onírico.

Carlos Alberto da Silva<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Maestrante del Programa de Pos-Graduación en Ciencias de la Religión de la Universidad Metodista de São Paulo – UMESP. carlosalbertosbc@uol.com.br

**Esenios, esos desconocidos. BOCCACCINI, G. *Além da hipótese essénia: a separação dos caminhos entre Qumran e o judaísmo enóquico.* São Paulo: Paulus, 2010.**

Gabriele Boccaccini, profesor de Estudios Orientales y Judaicos de la Universidad de Michigan, publicó esta obra en inglés en 1998. Su traducción al portugués ocurrió más de una década después. En su libro, él trabaja con algunos presupuestos:

1. La presencia de textos inter-relacionados en las cavernas de Qumrán, marcados por un fuerte sectarismo, sugiere que los manuscritos están asociados a una comunidad específica.
2. La presencia de textos que posteriormente serían parte del canon judaico y cristiano indica que no todos los manuscritos fueron escritos por la comunidad de Qumrán.
3. Las evidencias indican, entonces, que los documentos son de una única propiedad (formando una biblioteca para la comunidad), pero que o son de una única autoría.
4. Los manuscritos encontrados en Qumrán ofrecen una clave para conocer no sólo la visión religiosa de la comunidad (documentos escritos en la Comunidad), sino también para mapear su origen y desarrollo en el contexto del segundo templo (documentos preservados por la Comunidad). En términos específicos, las copias y documentos 'enocitas', encontrados en Qumrán relatan la historia de esa tradición sacerdotal desde las raíces del movimiento enocita (Libro de los Vigilantes, Leví Arameo, Libro Astronómico, Libro de los Sueños), pasando por una gradual organización del movimiento en comunidades con identidad propia (Jubileos, Rollo del Templo, Proto Epístola de Enoc, Carta Haláquica), por el surgimiento de un grupo sectario dentro del movimiento liderado por el Maestro de la Justicia (Documento de Damasco), hasta el surgimiento de una comunidad separada en Qumrán (documentada por los textos sectarios: 1QS, 1QH, 1QM, Cánticos de Sacrificio Sabático, y *pescharim*).

Con esto en mente, Boccaccini levanta obras que recuerdan la pre-historia de la secta. Los textos son leídos, entonces, en procura de los grupos sociales subyacentes. Esa pre-historia parte de Ezequiel, se desdobra en dos líneas: una en aquello que él llama de literatura sadocita, y otra, paralela, formada por las obras Libro de los Vigilantes, Leví Arameo y Libro Astronómico compuestas antes del período de los Macabeos.

La literatura sadocita está formada por un grupo de textos coleccionados, editados y transmitidos durante el período persa y helenista, por las autoridades del templo de Jerusalén, el sumo sacerdotal de la casa de Sadoc. Estos textos serán citados como autoritativos y sagrados en los documentos sectarios de Qumrán, siendo allí preservados como respeto y devoción. La historia de la literatura enocita es paralela a la literatura sadocita. El gran número de manuscritos enocitos encontrados en Qumrán refuerza el indicio de que la comunidad consideraba estas obras tan autoritativas como lo eran los documentos sadocitas, preservándolos con el mismo respeto y devoción. Esta literatura, no obstante, es el testimonio de que existió en el periodo sadocita una tradición sacerdotal adversaria a la casa de Sadoc. Según la visión sadocita, el templo de Jerusalén representaba el centro del cosmos, determinando así el núcleo de santidad del universo. La orden del mundo residiría, entonces, en la preservación de la Torá de Moisés y en el mantenimiento del templo.



La concepción de los autores enocitas partía de otro punto de vista, en función de una particular visión sobre el origen del mal. Según éste, el mal tendría su génesis en la rebelión de un grupo de ángeles que diseminaron el mal y la impureza sobre la tierra. Partiendo de este mito, el grupo entendía que la autoridad evocada por la casa de Sadoc era ilusoria. Este grupo ignora completamente la Torá de Moisés y al templo de Jerusalén. Para este grupo, existió un sacerdocio pre-diluviano, reflejado en el apersona de Enoc. Con eso, el judaísmo enocita no sólo clamaba su superioridad, por ser más antiguo, sino también porque su fundador tenía un mayor estatus que su rival Moisés. Enoc vivió antes del pecado de los ángeles, nunca murió, fue tomado por Dios y está en los cielos, en contacto directo con la revelación divina.

La separación de estos dos grupos parece haber ocurrido después del exilio. Los sadocitas entendían que la orden de Dios debía ser restaurada durante la reconstrucción del templo de Jerusalén. El grupo enocita veía la restauración como un evento futuro, de dimensiones cósmicas.

Boccaccini describe el período formativo de la comunidad de Qumrán a partir de dos grupos de textos: por un lado está Daniel, y por otro los documentos que desarrollaban la ideología edocita: Libro de las Visiones, Jubileos, Rollo del Templo, Proto-Epístola de Enoc y Carta Haláquica. Estas obras estaban relacionadas con los tiempos del conflicto de los Macabeos. Después de la guerra, mientras que los Asmoneos consolidaban su poder en Jerusalén, el judaísmo enocita percibió que dentro del pueblo, ellos eran minoría. El énfasis cambia: de pueblo entero a un grupo minoritario que se convierte en el destinatario de la revelación especial de Dios. Es el inicio del desarrollo de una identidad separada.

Para describir esa separación, Boccaccini parte de la Carta Haláquica. De ella surge un documento de transición, el Documento de Damasco, que apuntará al origen de la literatura propiamente sectaria de Qumrán. La tradición enocita todavía continúa, ahora paralela a la comunidad sectaria, con obras como la Epístola de Enoc, el Testamento de los Doce Patriarcas y las Similitudes de Enoc.

El documento de transición, CD, es la clave para la comprensión de los orígenes de Qumrán. Este documento tiene una combinación de elementos pre-sectarios y sectarios, simultáneamente. Falta en él los trazos propiamente sectarios, como el énfasis en el determinismo. El dualismo tampoco es preeminente. Este documento refleja a un grupo que poseía una visión de vida diferente al de la población judía, pero aún no completamente aislado de la vida social o de las instituciones de Israel. Sus miembros todavía viven en ciudades y villas, aunque ya se sienten separados del resto de los judíos y gentiles. Ellos forman un grupo especial, seguidores del Maestro de la Justicia, dentro del movimiento enocita. En ese sentido, ellos forman un puente entre el movimiento enocita y la comunidad separada de Qumrán.

Aparentemente, la más fuerte reacción a esa ideología venía de parte de las autoridades del templo, que veían su autoridad amenazada. La literatura sectaria de Qumrán registra una memoria de la persecución dirigida por los sacerdotes confabulados contra el Maestro de la Justicia. Esta literatura también describe la hostilidad enfrentada por el grupo dentro del propio movimiento enocita, descrito ahora como traidores. Posiblemente fue toda esta hostilidad, dentro y fuera del movimiento enocita, lo que generó el surgimiento de la comunidad separada de Qumrán. Los seguidores del Maestro de la Justicia decidieron mudarse al desierto y allá formar un campamento. El manifiesto de fundación está en el documento Regla de la Comunidad (1QS).



La alienación de la comunidad de Qumrán de la sociedad judía y del movimiento enocita reforzó los conceptos de elección y de predestinación individual. El Rollo de la Guerra ya describe un escenario escatológico, en el cual todo Israel aceptaría el liderazgo de la comunidad de Qumrán. Al final, Dios los reuniría como el resto de Israel. Eso significaba que el concepto de un Israel étnico sólo adquiriría sentido para el grupo al final de los tiempos. Hasta entonces, sólo ellos eran el remanente santo, el pueblo escogido.

El movimiento enocita optó, así, por preservar la libertad de los ángeles rebeldes, de los seres humanos en escoger, de Dios en salvar. Ya la comunidad de Qumrán sigue un camino diferente. De cualquier forma, ambos grupos deciden prácticamente ignorar la continuidad del otro.

A partir de esta síntesis de su contenido, se levantan algunas cuestiones de análisis. La base de la hipótesis de Boccaccini, la existencia de un grupo social definido o de un movimiento establecido definido como enocita, es incluso grandemente circunstancial. Lo que se tiene de concreto es la existencia de un corpus literario apocalíptico, con algunos temas y conceptos en común, pero cuál es la relación precisa entre ambas obras es todavía una cuestión abierta.

A pesar de que su presentación es convincente, ella es grandemente dependiente de aspectos frágiles, ligados a la datación de los textos, la forma en la cual fueron preservados y la interpretación de determinados pasajes. Si uno de estos elementos fuese alterado, toda la historia narrada por Boccaccini necesitaría ser reescrita.

Con todo, saludo la traducción de esta obra para los lectores de lengua portuguesa. Esta obra nos pone en contacto con tradiciones religiosas que fueron muy importantes para el surgimiento de diversos grupos judíos, entre los que se incluye al movimiento de Jesús.

Valtair Afonso Miranda<sup>2</sup>

### **Frilingos, Cristopher A. *Spectacles of Empire. Monsters, Martyrs, and Book of Revelation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.**

Cristopher Frilingos es profesor en el departamento de Religión en la Universidad del Estado de Michigan. El Dr. Frilingos es especialista en religiones greco-romanas y judaísmo y cristianismo antiguos. *Spectacles of Empire* es su primer libro, en el cual observa el lenguaje del *espectáculo* en el Apocalipsis de Juan. El autor aplica a la lectura de las imágenes de esta obra el concepto de *grotesco*, muy conocido por los lectores de Bakhtin, y las intuiciones de las disciplinas relacionadas al Análisis del Discurso, a partir de las cuales es posible percibir las instituciones, no como realidades dadas, sino como discursos entremezclados en las relaciones de poder (p. 9).

En el texto, el autor hace una rápida exposición, en las primeras páginas, de la manera como los investigadores americanos y europeos leyeron el Apocalipsis de Juan. En esta parte del trabajo es posible percibir como en América Latina estas lecturas fueron importantes. Frilingos muestra que inicialmente la obra del visionario Juan era tratada como un texto de alienación. El Apocalipsis reflejaría, en ese sentido, una comunidad antisocial,

<sup>2</sup> Facultad Bautista de Río de Janeiro. valtairmiranda@gmail.com

cuyas líneas serían exactamente de la exposición de los medios de los primeros cristianos (pp. 5-7). Consecuentemente, sería el Apocalipsis una respuesta de esperanza cargada de expectativa de transformación de la suerte de esos excluidos del imperio. Por eso, argumenta el autor, "el consenso en la investigación era formado por la noción de que el Apocalipsis rechaza el mundo Romano, porque él habla a una comunidad que se retiró de este mundo: Cristo y el César no tienen nada en común" (p. 1). Observando eso, la crítica de este autor apunta a la desvinculación –en algunas obras (y no sabemos si él es justo en este apuntamiento)– del imaginario romano. Para avanzar en este punto, Frilingos lee el texto insertado dentro de las imágenes y perspectivas imaginativas de los espectáculos romanos. Entonces, se afirma que en las visiones de monstruos y mártires presentes en el libro del Apocalipsis encontramos presente el mismo deseo, que podemos llamar de espíritu de la época, creado por los espectáculos en las arenas romanas. En esta perspectiva, el Apocalipsis permite a sus oyentes lo que ya era común a la población del Mediterráneo, para lo que ya estaban entrenados a hacer: mirar al "otro" como amenazante. Este "otro" era figurado como un distante bárbaro dentro de la estructura del imperio, u como un extraño encarnado en el cobarde gladiador. Usando conceptos de las investigaciones sobre Orientalismo, el autor muestra que la exhibición pública romana hacía al "otro" conocido y conocerlo sería dominarlo.

Por eso, el Apocalipsis es una expresión de la cultura del espectáculo, propia del Imperio Romano. Si para Frilingos, las otras investigaciones, por cuenta de la propia metodología de lectura e interpretación sobre el género literario, sacaban las imágenes presentes en el libro, de su contenido imaginario romano, él muestra que el Apocalipsis debe ser interpretado a la luz de la *performance* de los espectáculos, cuyo objetivo era definir a los enemigos, a los amigos y a "sí mismo". Los lectores del Apocalipsis, como los espectadores de las arenas, estaban envueltos en la red de las imágenes de un cuadro performativo.

La propuesta es leer el texto como producto de la cultura Romana, que divide con los textos e instituciones contemporáneas, técnicas específicas para la definición del mundo y de sí mismo. Con todo, aunque desea leer el Apocalipsis como un producto de su tiempo, Frilingos no niega que Juan tenía resentimientos contra Roma, él no pierde de vista la constante afirmación de las fronteras defendidas por la obra y no se olvida de que es un tipo de literatura de resistencia. E incluso, observando más las relaciones del libro con el mundo performativo romano, él no niega que los elementos apocalípticos son importantes para el cristianismo antiguo. Lo que él contesta es que se debe hacer de estos elementos los más importantes para la comprensión de la apelación del Apocalipsis. Su preocupación es entender la simetría entre las ambigüedades de la vida en el Imperio Romano y la narración del Apocalipsis.

Monstruos y mártires, para el autor, son comunes en las imágenes del Apocalipsis. Para él, los monstruos cubren una amplia gama de contenido, de características grotescas, inclusive en el arsenal de imágenes relacionadas a los símbolos del cristianismo, como el Cordero de "pie como muerto". Son, exactamente, estos monstruos que interesan a Frilingos, ya que aquí él percibe la aproximación del Apocalipsis al mundo romano. Para llegar hasta esta aproximación, él critica una tendencia de la investigación de autores como Gunkel y Bousset que insistían en la identificación de las imágenes de los monstruos en el Apocalipsis con las tradiciones judías anteriores. Él no niega que las imágenes de caos de los mitos de combate y las tradiciones apocalípticas sean importantes para el Apocalipsis, pero nos lleva de nuevo a mirar a la sociedad del espectáculo romano para entender estos seres grotescos en el Apocalipsis:

En la arena romana, por ejemplo, animales exóticos de los alrededores del imperio eran exhibidos y cazados; y paradografías, colecciones literarias de "maravillas", relatos de criaturas fabulosas que vivían en las extremidades de la civilización. Como Carlin Barton bien ha observado: 'el ambiguo, lo paradójico, lo enigmático, lo oscuro y lo no categorizado –en resumen, el monstruo– era la mayor y más grande tentación para los antiguos romanos (pp. 8-9).

Así, sabiendo lo que era monstruoso para el imaginario romano ayudará para poner de relieve lo que significa eso para el Apocalipsis. A la luz de las intuiciones del análisis de Foucault, aplicada a los trabajos de Said (sobre el Orientalismo) y Homi K. Bhabha, el autor entiende "espectáculo" como un tipo de exhibición con características grotescas, como efectivo modo de producción de *authoritative knowledge*, respecto del otro y de sí mismo en el Imperio Romano. Incluso en una forma estilizada, dice el autor, el espectáculo proporcionaba un marco para delimitar lo real en la sociedad romana y dar formato a la identidad.

Dentro de este alcance, él pretende, al final de la obra, utilizando a categoría de género, observar la relación del Apocalipsis con el examen de las antiguas cuestiones de la realización de la masculinidad (p .89).

Así, este autor aboga por una inclusión radical del Apocalipsis en la cultura romana, cultura del espectáculo. Su contribución para las investigaciones del Apocalipsis de Juan gira en torno de la valoración de las imágenes romanas para la interpretación de la obra cristiana. Su utilización de referencias teóricas aún poco utilizados en los estudios bíblicos, nos sirven de ejemplo para el diálogo metodológico de las ciencias bíblicas con las ciencias del discurso y del lenguaje en general. A más de esto, él contribuye con las investigaciones recientes del libro de Apocalipsis, las cuales pretenden observar el libro del visionario Juan, más como un discurso y narrativa del mundo romano que de la expresión de realidades fácticas y verificables por metodologías historicistas.

Kenner Terra<sup>3</sup>