

Guerra y Paz



Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana

N° 74 - 2017/1

Guerra y Paz



RIBLA – Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana

Consejo de Redacción Internacional

Carmen B. Ubieta (España), Carlos Mesters (Brasil), Elisabeth S. Fiorenza (EUA), Elsa Tamez (México), Erhard S. Gerstenberger (Alemania), Fernando Segovia (EUA), Haroldo Reimer (Brasil), Israel Finkelstein (Israel), Jean L. Ska (Italia), Johan Konings (Brasil), Lauren Fernández (Ecuador), Nancy Cardoso (Brasil), Néstor O. Míguez (Argentina), Pablo Richard (Costa Rica), Paulo A. Nogueira (Brasil), Rafael Aguirre (España), Rainer Kessler (Alemania), Richard A. Horsley (EUA), Sandro Gallazzi (Brasil), Sharon H. Ringe (EUA), Shigeyuki Nakanose (Brasil), Tércio M. Siqueira (Brasil), Teresa Okure (Nigeria), Thomas Römer (Francia).

Equipo Coordinador Internacional

Elsa Tamez (México), Mercedes Lopes (Brasil), Maria Cristina Ventura (Costa Rica), Maricel Mena (Colombia), Esteban Arias (Colombia), Lauren Fernández (Ecuador), José Ademar Kaefer (Brasil).

Equipo Coordinador Brasileño

José Ademar Kaefer (articulador y editor), Haroldo Reimer, Ivoni Richter Reimer, Marcos P. Monteiro da Cruz Bailão, Mercedes Lopes, Silas Klein, Sirley Antoni, Cecília Toseli.

Equipo Editorial Internacional

Lauren Fernández (Ecuador), José Ademar Kaefer (Brasil), Elsa Tamez (México)

Coordinadores de este número

Maricel Mena López y César Moya

Artículos individuales: © los/las autores/as
Conjunto de esta revista: © Consejo de redacción
Traducción, revisión y
Diagramación: Centro Bíblico Verbo Divino

ISSN 1390-0374

Enero 2017

Esta revista es editada en español y en portugués

En español: Centro Bíblico Verbo Divino, Apartado 17-03-252, Quito, Ecuador

Para pedidos:

SOCIEDADES BÍBLICAS UNIDAS EN ECUADOR

Juan Galindez y Veracruz Oe3-11

Quito, Ecuador

E-mail: ministerio@sbuecuador.com

Teléfono: (593-2) 331 7371

Contenido

Presentación	7
<i>Maricel Mena López y César Moya</i>	
Guerra y paz en contexto	11
<i>Daniel Moya</i>	
Un abrazo también para el rebelde. Aportes al posconflicto desde la gratuidad del perdón	19
<i>Loida Sardiñas Iglesias</i>	
Jahvé Sebaot: un nombre de guerra	41
<i>Abiud Fonseca</i>	
Paz en la Biblia	55
<i>Edésio Sánchez Cetina</i>	
Botín y reparto	75
<i>Gloria Gamboa</i>	
Opresión y resistencia – el siervo de Yahweh	83
<i>Marcos Paulo Baião</i>	
La bienaventuranza de la paz	97
<i>Carmiña Navia Velasco</i>	
Miedo y silencio en tiempos de guerra. Relectura de Marcos	107
<i>Elsa Tamez</i>	
“Ensayos de paz” en los círculos de mujeres de arraigos para la vida. Relectura feminista de Mc 5,24-34 desde la práctica de la espiritualidad holística en clave de mujeres	119
<i>Graciela Dibo</i>	

Espiritualidad en medio del conflicto armado – una interpretación a partir de Lucas 22:24-53	137
<i>César Moya</i>	
Hospitalidad y ciudadanía para la paz en Ef 2,11-22 – hacia la superación de los fundamentalismos étnicos y religiosos	145
<i>Maricel Mena López</i>	
Apocalipsis: metáforas de la no violencia	159
<i>Mary Betty Rodríguez M.</i>	

Maricel Mena López
César Moya

Presentación

Este número temático de RIBLA, en cierta medida, está inspirado no sólo en los procesos de paz en Colombia, sino también en los anhelos de que cesen finalmente las guerras y las hostilidades en todo el mundo. Todo esto se da en medio de un panorama mundial donde las fronteras se estrechan cada vez más y los muros divisorios, producto de las hostilidades e intolerancias, parecen tomar más fuerza que nunca en el modelo económico-político neoliberal en que vivimos.

Pues, una constante de este modelo en nuestras ciudades es que han puesto en el centro de la “recuperación de la polis” al empresariado, a las transnacionales y sus macro proyectos mineros, energéticos, y han disminuido la política de inversión social, de recursos para el cuidado del medio ambiente, fortaleciendo lo público al tiempo que van exterminando a los líderes sociales que luchan contra la discriminación y la desigualdad. Un modelo de ciudad privatizador se impone como el “mejor” capacitado para brindar seguridad, movilidad y productividad para vivir mejor.

La crisis del petróleo, los estragos del cambio climático, la cultura de la corrupción, el narcotráfico, la ideología de la militarización van apareciendo como “frentes” a ser abordados inmediatamente que se implemente el acuerdo de paz en Colombia. Ya los movimientos sociales vienen posicionando esta discusión que no puede esperar más.

Un sector eclesial se aglutinó en la llamada mesa ecuménica por la paz para apoyar y reflexionar el proceso. No obstante, en su mayoría, siguen acompañando la opción política de extrema derecha y velando para que los valores de la familia no sean vulnerados al tener en cuenta la diversidad de género, étnica y cultura, por lo que los fundamentalismos tomaron forma en este proceso.

Se percibe en el aire una cultura política patriarcal conservadora y tolerante con la violencia, la guerra, la militarización, la injusticia social, la inequidad de género, la cultura del consumo y el deshecho irresponsable. ¿Cuáles son las consecuencias? La paulatina despolitización de la sociedad, la profundización del individualismo y el desprecio de la equidad y la justicia social.

Ante esta coyuntura consideramos que hoy por hoy debería ser innecesario justificar los derechos relacionados con aspectos tan esenciales a la

vida de las personas, como son la justicia, la paz, el perdón, la reconciliación. Sin embargo, las expresiones de violencia e intolerancia en la mayoría de las culturas siguen siendo un pecado, una fuente de poder, de discriminación, de control, de enfermedad, de muerte.

Y aunque el paso de la guerra hacia una cultura de paz se encuentra en la agenda de los gobiernos, este tema todavía es espinoso en el entramado de las relaciones sociales. Sin lugar a duda los anhelos de paz de cada ciudadano se deben transformar en la búsqueda de estrategias conjuntas para que esa paz brote en acciones efectivas desde el corazón de cada individuo.

Como personas de fe, consideramos que la Biblia nos puede ayudar en la búsqueda de pistas para superar el conflicto, dado que el pueblo de Israel siempre vivió su éxodo y retorno, su guerra y su paz, en diferentes períodos de su historia. Con el ánimo de responder a la pregunta sobre la relación Biblia y contexto social, Daniel Moya nos ofrece un análisis socio-político global de las raíces y dinámicas de las guerras en los días actuales, para darnos unos principios ético-políticos para la construcción de la paz. El segundo artículo de Loida Sardinas Iglesias nos sumerge en el contexto específicamente colombiano, preguntándose por el papel de las iglesias frente al posconflicto y presentando algunas claves bíblico-hermenéuticas a partir de narraciones bíblicas del Primero y Segundo Testamento.

El tercer artículo, de Abiud Fonseca, nos hace entender la dinámica de la guerra propiciada por el Señor de los Ejércitos *Yahvé Sebaot*, en el Antiguo Testamento. Este fue el nombre adoptado para reafirmar el proyecto teocrático de la élite religiosa dominante. Es, por lo tanto, el símbolo fundamental para demostrar el poderío absoluto de Yahvé sobre los otros pueblos, a quienes vence en una guerra santa. De manera contraria, Edésio Sánchez nos plantea el Reino de Dios como definición del *Shalom* bíblico, por lo tanto, ya no se trata de un Dios justiciero sino de aquel que proporciona el equilibrio y la justicia a su creación.

Gloria Gamboa, por su parte, presenta unas reflexiones en torno al saqueo, despojo, botín y reparto como muestras del horror y terror de la guerra, donde son sacrificadas mujeres, niños, hombres y animales como asnos, ovejas, etc. Evidencia así lo absurdo de una guerra legitimada por la religión. Marcos Bailao, en la misma dirección, trae a colación el tema del poder y de la opresión contra los pobres, pero también sus luchas y resistencias a partir del Deutero-Isaías.

La siguiente sección prioriza textos del Nuevo Testamento. Abre esta sección el artículo de Carmiña Navia, quien nos presenta las bienaventuranzas como una apuesta al bienestar, felicidad y prosperidad, esto fundamentado en la paz como un SEMA amplio que apunta a la totalidad de la vida, la felicidad, el júbilo y la plenitud. Elsa Tamez hace una relectura del miedo y del silencio en tiempos de guerra, a partir del Evangelio de Marcos; el texto

posibilita ver los rostros de una comunidad que se encuentra temblando, paralizada y aterrorizada ante la traición, pero que encuentra en la propuesta de Jesús un horizonte utópico de nueva humanidad. Graciela Divo nos ofrece un texto en el que se articulan historias de vida del ayer y del hoy en busca de una espiritualidad holística en clave de mujer; para ello nos presenta un itinerario hacia la paz en perspectiva feminista a partir de Mc 5,24-37.

Continuando con el tema de espiritualidad, César Moya centra su estudio en la perícopa de Lc 22,24-53 con el intuito de que reafirme la fe y la esperanza, tanto de las víctimas del conflicto armado como de las comunidades eclesiales que ejercen la acogida a esta población. Maricel Mena toma dos palabras claves: hospitalidad y ciudadanía en Efesios 2,11-22, para una convivencia ciudadana más allá de la religión, la etnia y los fundamentalismos religiosos. Finalmente, Mery Rodríguez, a partir de Ap 21,1-4, aborda el tema de metáforas de la no-violencia como esperanza y alternativa a los poderes hegemónicos, y como modelo de nueva creación.

Que el *Shalom* de Dios, su lógica y su bendición de paz, supere la violencia, la guerra y muerte y nos impulse a ser mejores seres humanos. A ser gestores de comunidades abiertas, solidarias, acogedoras, hospitalarias, reconciliadas con Dios y nuestros semejantes. El *kairós* de la paz este con nosotros.



*Daniel Moya*¹

Guerra y paz en contexto

War and peace in context

Recibido: 04-11-16 – Aprobado: 28-11-16

Resumen

El autor presenta un análisis socio-político de los conflictos armados contemporáneos, prestando atención a las dinámicas de paz, y a sus contextos. Analiza el marco histórico global para detenerse en las dinámicas latinoamericanas, prestando especial atención al caso Colombia, donde las víctimas son un pilar clave para la construcción de una paz estable y duradera.

Palabras-clave: Conflicto armado, Paz, Dinámicas Latinoamericanas, Colombia

Abstract

The author presents a socio-political analysis of contemporary armed conflicts, paying attention to the dynamics of peace and their contexts. It analyzes the global historical framework to focus on Latin American dynamics, paying particular attention to the case of Colombia, where victims are a key pillar for the construction of a stable and lasting peace.

Keywords: Armed Conflict, Peace, Latin American Dynamics, Colombia

Introducción

Estudiar las raíces y dinámicas de las guerras actuales es un paso fundamental en la búsqueda de la paz. Las guerras modernas son un entretrejo de intereses políticos y económicos que usan un instrumento fundamental para su funcionalidad: la población civil históricamente excluida y marginada. La dignidad humana está en crisis y su reivindicación debe ser el objetivo de la paz. La construcción de paz requiere de la capacidad de entender las diversas realidades de las comunidades víctimas de la guerra, dejándose enseñar por ellas. Por su privilegio epistémico², ellas deben ser el punto de

¹ Magister en Estudios Internacionales de Paz de la Universidad de Notre Dame. Tiene estudios de pregrado en Paz, Justicia y Conflicto de Goshen College, EEUU. Actualmente es profesor universitario de Ética y Política en la Universidad de Ibagué, Colombia, y del Instituto Internacional de Estudios Superiores en México D.F., México.

partida de tan importante proceso ético-político. Por lo tanto, la protección y garantía de los derechos humanos son fundamentales para construir una paz justa, estable, y duradera.

Me propongo hacer un breve análisis histórico-político de las guerras del siglo XXI repasando lo sucedido en América Latina, su historia de conflictos armados, acuerdos de paz, y violaciones a los derechos humanos de las comunidades marginadas, como un aporte en la búsqueda de la paz.

Características de las guerras del siglo XXI

Con la creación de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) al finalizar la Segunda Guerra Mundial en 1945, la comunidad internacional, y la comunidad académica³, se comprometen a buscar la resolución pacífica de los conflictos interestatales, con el objetivo de prevenir una tercera guerra mundial y futuras dictaduras y genocidios. Bajo este marco de cooperación internacional se escribe la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) en 1948, y el Derecho Internacional Humanitario se consolida en los Convenios de Ginebra de 1949. Estas declaraciones dan inicio a una era en donde los roles del ciudadano, de los Estados, la conceptualización de la dignidad humana, y cómo lidiar con la guerra y construir la paz, se formulan dentro de un marco jurídico internacional. Es el comienzo de una agenda política internacional para la paz.

Sin embargo, tales compromisos se pusieron a prueba con la proliferación de conflictos armados intra-estatales en los continentes del hemisferio sur en los años próximos a la creación de la ONU; guerras que han desatado una severa crisis de la dignidad humana, que hasta el día de hoy no ha sido superada. La Guerra Fría, como se le conoce a este periodo en la literatura occidental, constó de docenas de guerras abiertas en el hemisferio sur. La carrera armamentista entre EE.UU. y la Unión Soviética llevó a la expansión de la industria militar y neoliberal alrededor del mundo y fue el catalizador de más de 100 guerras en los últimos quince años de la Guerra Fría, todas estas libradas no en los territorios de las superpotencias sino en los Estados satélites o (neo) colonias de éstas⁴. Realmente fue una “IV Guerra Mundial” que constó de “149 guerras localizadas que produjeron 23 millones de muertes”⁵.

² Término empleado por las pensadoras feministas de-coloniales Chandra Mohanty (2003) y Paula Moya (1997), entre otras, para referirse a la capacidad especial que tienen las comunidades de mujeres del Tercer Mundo, por su ubicación histórico-política, de comprender la violencia estructural y así tener una visión más clara de lo que es la justicia universal.

³ Por ejemplo, se funda el Instituto de Estudios de Paz en Oslo, el Instituto de Investigación para la Paz de Oslo, entre otros.

⁴ John Paul Lederach, *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*, Segunda edición. Red Gernika. 1998, 2007, p. 33.

Las políticas capitalistas, neoliberales y anti-comunistas se consolidan en las regiones empobrecidas del hemisferio sur, mientras que el socialismo sirve como apoyo ideológico y financiero para la creación de los ejércitos de liberación de las clases obreras y campesinas en América Latina, África, Asia y el Medio Oriente.

A partir de 1988, cuando finaliza la Guerra Fría con la desarticulación de la Unión Soviética, y con el objetivo de dar solución a las docenas de conflictos armados que estallan en la segunda mitad del siglo XX, proliferan las misiones de *peacemaking* y *peacebuilding*, o misiones de paz, lideradas por la ONU, en alianza con otras instituciones y agencias de desarrollo como el Banco Mundial y el FMI. Es así que las misiones de paz y sus respectivas políticas públicas se implementan desde un marco económico-político Occidental y neoliberal, con un énfasis en el establecimiento y consolidación de la democracia y los mercados libres como vías para el desarrollo, la paz y el fin de la pobreza. Sin embargo, estas misiones de paz se han llevado a cabo con más errores que aciertos, como lo evidencian las experiencias en docenas de países donde se han implementado⁶.

Los conflictos armados contemporáneos o “nuevas guerras”⁷ que surgen en el marco de la Guerra Fría y que se han prolongado en el siglo XXI, se diferencian de las guerras “clásicas” inter-estatales del siglo XX. En las guerras tradicionales fueron los Estados y sus ejércitos los actores en conflicto, por lo que la mayoría de las víctimas era personal militar. En los conflictos contemporáneos, por el contrario, es la población civil la que constituye más del 80% de las víctimas, entre estas mayoritariamente mujeres, niños y comunidades minoritarias. Estas guerras actuales se desatan dentro de los Estados, aunque tienen impacto regional e internacional, y son conflictos entre actores estatales y grupos que actúan fuera de la ley. Otro actor principal es el mercado ya que inyecta y exprime capital de la guerra y también de los programas de desarrollo y de paz a nivel estatal⁸.

⁵ Fernando Coronil, “Naturaleza del pos colonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 57.

⁶ Cómo medir el éxito de un proceso de paz es un campo de debate. Por ejemplo, Roland Paris argumenta que tan sólo 2 de las 11 operaciones de las misiones de paz de la ONU entre 1989 y 1999 –Namibia y Croacia– fueron exitosas, en cuanto a la reducción de las condiciones de conflicto y la durabilidad de la paz. Otros argumentan que tan sólo el hecho de finalizar la violencia a gran escala es señal de éxito (Daniel Philpott, “Introduction: Searching for Strategy in an Age of Peacebuilding” en *Estrategia de Paz, Transformando el Conflicto en un Mundo Violento*. Eds, Daniel Philpott y Gerard F. Powers. Oxford University Press, 2010, p. 3-18).

⁷ Mary Kaldor, *New & Old Wars. Organized Violence in a Global Era. 2nd Edition*. Stanford University Press, 2007.

⁸ Lederach, op. cit.

En contextos de conflicto armado, las políticas estatales de Seguridad Nacional desvían la mayoría de los recursos económicos y de capital humano para la guerra, debilitando la economía nacional y así el tejido social. Las instituciones de gobierno se tornan débiles, ineficaces y corruptas, además de que los Estados se convierten en uno de los actores violadores de los derechos humanos. En la actualidad es casi imposible diferenciar el poder político del poder económico, lo privado de lo público, lo ilegal de lo legal, el estado de los carteles del tráfico de drogas, las fuerzas de seguridad estatales del paramilitarismo, etc. En estas nuevas guerras, la industria armamentista y de recursos estratégicos –legales e ilegales, públicos y privados– son el motor económico que las dirige.

En síntesis, las guerras modernas han creado una profunda crisis (de la dignidad) humana. Gracias a los numerosos informes de las comisiones de verdad y justicia implementadas en las últimas décadas, y por reportes de organizaciones de memoria histórica y derechos humanos, hoy sabemos que las violaciones a los derechos humanos no son meras secuelas de las guerras; más bien son “metodologías centrales de las nuevas guerras”⁹. Es decir, el desplazamiento forzado, la violación sexual, las masacres, el genocidio, las ejecuciones extrajudiciales, el reclutamiento de niños, la tortura y la desaparición forzada, son hoy en día instrumentos de guerra para alcanzar un objetivo económico y político.

Conflictos armados y acuerdos de paz en América Latina

América Latina ha sido testigo de importantes procesos de paz en las últimas décadas. La recuperación de la verdad, de la memoria histórica, y la justicia restaurativa han sido prioridad en contextos de posconflicto. En Argentina, por ejemplo, después de la “guerra sucia” de la dictadura militar contra la población civil, se estableció la Comisión Nacional para los Desaparecidos para investigar casi 30000 casos de desapariciones forzadas. En Guatemala, La Comisión para el Esclarecimiento Histórico de las Violaciones a los Derechos Humanos y los Hechos de Violencia para esclarecer lo ocurrido durante los 30 años de conflicto entre el Estado y las guerrillas, el cual produjo entre 200000 y 300000 indígenas y campesinos muertos y desaparecidos y 500000 desplazados; con un 93% de violaciones de derechos humanos atribuidas a militares y fuerzas paramilitares apoyadas por el Estado. En el Salvador, la Comisión sobre la Verdad en conjunto con la ONU, reveló que el 1,4% de muertes se habían producido durante los 12 años de guerra, que el 30% de la población había sido desplazada, y que hubo entre 200000 y 300000 muertos, con un 95% de abusos cometidos por parte del gobierno o de las fuerzas armadas. En Chile se creó la Comisión Nacional Sobre la Verdad y la

⁹ Kaldor, op. cit., p. 115.

Reconciliación después de la dictadura de Pinochet. En Perú, la Comisión de Entrega de la Comisión de la Verdad y Reconciliación reportó que el 79% de las víctimas fueron campesinos y comunidades indígenas, el 73% de las violaciones sexuales fueron cometidas contra la población indígena, y hubo más de 600000 desplazados¹⁰ y 65000 muertos¹¹.

Actualmente, el proceso de paz en Colombia, entre el Estado y la guerrilla más antigua del continente, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), ha visibilizado una de las guerras de más duración en el mundo poscolonial. Según el Centro Nacional de Memoria Histórica, el conflicto armado colombiano ha causado la muerte de 218094 personas –el 81% de éstas, civiles–, más de 25000 desapariciones forzadas, 1700 víctimas de violencia sexual y casi 6 millones de desplazados¹².

Según lo expuesto, los procesos de recuperación de la memoria histórica, de reparación y reintegración social que se han llevado a cabo en contextos de conflicto y posconflicto, han ayudado a esclarecer los hechos de violaciones de los derechos humanos en las guerras y a empezar a sanar las heridas individuales y sociales.

Guerra y migraciones forzadas

En la América Latina de hoy, la problemática del narcotráfico, el crimen organizado, el conflicto armado, la violencia entre pandillas, y la crisis económica y ambiental ha causado la migración forzada de miles de personas. En México, por ejemplo, la crisis de derechos humanos es preocupante, pues van más de 50000 muertos, más de 16000 desaparecidos, y más de 230000 desplazados desde que se implementó la política de “guerra contra el narcotráfico”, en el 2006¹³. El paso de armas y drogas a través del continente americano arrastró consigo a la población civil, rural y pobre. En este contexto, los migrantes han sido usados como instrumentos de guerra, ya que se han convertido en recursos de financiación para los grupos criminales y para el sector empresarial que los explota.

El desplazamiento forzado se ha convertido en el principal método de guerra. En Colombia, por ejemplo, los 52 años de conflicto armado han provocado 6 millones de desplazados internos. En el Medio Oriente, como res-

¹⁰ Véase Priscilla B. Hayner, *Unspeakable Truths: confronting state terror and atrocity*. New York and London: Routledge, 2002.

¹¹ Véase César Moya, *Conflicto, liberación y reconciliación: ética teológica para la reconciliación desde las víctimas en América Latina*. Quito, Ecuador: CLAI, 2010.

¹² “Estadísticas del conflicto armado en Colombia”, Centro Nacional de Memoria Histórica. Fecha de acceso: 20 octubre de 2016. <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/informeGeneral/estadisticas.html>

¹³ Ariadna Estévez, “La violencia en México como crisis de derechos humanos: las dinámicas violentas de un conflicto inédito”, en *Contemporánea*, V. 2, n. 1, 2012: pp. 21-44.

puesta a las intervenciones militares de EEUU y Europa durante décadas, se ha desatado una ola de violencia que ha generado millones de refugiados. Según la ACNUR, el número de migrantes internacionales en el mundo es mayor que nunca. En el 2015 el número de personas desplazadas forzosa-mente en todo el mundo alcanzó los 65,3 millones, como consecuencia de “la persecución, los conflictos, la violencia generalizada o las violaciones de derechos humanos”. Esto es 5,8 millones de personas más que el año anterior¹⁴. La crisis migratoria refleja cómo las guerras económicas y bélicas en distintos continentes están interrelacionadas, desde los incentivos económicos para la guerra, como la utilización de las víctimas para llevarla a cabo. Además, es muestra contundente de la severa crisis de derechos humanos que viven millones de personas en el mundo.

La utopía: paz justa y duradera

Las estrategias para la construcción de paz se moldean de acuerdo a cómo ésta sea imaginada o entendida. Las colectividades de las víctimas, por su ubicación histórico-política, tendrán una mayor capacidad de idear los procesos para la paz justa y sostenible. El gran aporte de los análisis por feministas de-coloniales ha sido exponer las dinámicas de las relaciones de poder en términos de etnia, género y clase, y con eso visibilizar las experiencias de las mujeres de las comunidades históricamente oprimidas, llegando a la conclusión de que éstas son las más afectadas por el capitalismo transnacional. Las mujeres del Tercer Mundo tienen una capacidad especial para definir lo que es la violencia estructural y lo que es la justicia universal y, por lo tanto, lo que es la paz justa y duradera. En otras palabras, aquellas mujeres y comunidades de víctimas que viven en sus propios cuerpos los vestigios del capitalismo transnacional y de la guerra, tienen privilegio epistémico, es decir una capacidad especial para entender la realidad y transformarla.

Si las víctimas son el punto de partida en el proceso de análisis y reflexión ético-política, entonces hablamos de la dignidad humana y, por lo tanto, de los derechos humanos, como eje central para la paz. Por lo tanto, la construcción de paz tiene que ver con la protección y garantía de los derechos humanos. Esto se traduce en la participación de la mujer en los procesos de transformación, defensa y reparación de los ecosistemas, en la restitución a las víctimas del conflicto, en la reintegración de excombatientes a la sociedad, en la inclusión de las mujeres del Tercer Mundo, en las instituciones académicas, gubernamentales y religiosas, entre otras. La paz tiene que ver con la protección del migrante, con la construcción de economías solidarias y con la protección del medio ambiente.

¹⁴ Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, 2016. *Tendencias Globales. Desplazamiento Forzado en 2015. Forzados a Huir*. UNHCR/ACNUR. www.acnur.org.

Dado que es en las comunidades marginadas donde se viven los flagelos de la violencia y de la guerra, es ahí donde se construyen las iniciativas más contundentes de paz y justicia. Una iniciativa concreta de construcción de paz es la “comunidad de paz de San José de Apartadó”, en Colombia¹⁵. Fue una iniciativa para frenar la violencia perpetrada por los actores armados en su comunidad, declarándose “comunidad neutral”, y prohibiendo el paso a todo guerrillero, paramilitar o agente de la fuerza pública que intentara obtener recursos o información. Es un ejemplo de lo que Lederach llama “la imaginación moral”, la capacidad para la paz que emana de las comunidades de base, que enraizadas en los retos de la violencia cotidiana “transcenden y rompen los patrones y ciclos destructivos”¹⁶. La comunidad como colectividad sujeta de derechos es el lugar histórico-político de la paz.

Uno de los grandes avances en el actual proceso de paz en Colombia es la participación activa de las víctimas del conflicto armado en las mesas de negociaciones. Más de 3000 víctimas participaron en foros organizados por la ONU, y 60 estuvieron presentes en La Habana, donde se redactó el Acuerdo de Paz¹⁷. Las contribuciones de las víctimas se evidencian en el lenguaje de reivindicación de los derechos humanos y en el enfoque de género como eje transversal del acuerdo final. Sin embargo, esto no garantizó el apoyo de la mayoría de los ciudadanos colombianos. En el plebiscito del 2 de octubre de 2016, las regiones centrales donde el Estado y el mercado han tenido mayor presencia y donde la guerra ha sido de baja intensidad, votaron en contra del Acuerdo de Paz, mientras que las zonas marginales –las zonas de conflicto– lo aprobaron en su gran mayoría¹⁸. Como lo expresó el padre Antún Ramos, uno de los sobrevivientes de la masacre de Bojayá¹⁹,

¹⁵ Esta comunidad, cansada de los abusos y masacres perpetrados por la fuerza pública, los paramilitares y la guerrilla, decidieron declararse “territorio neutral”, haciéndose llamar “comunidad de paz”. Con esto, los miembros de la comunidad se comprometieron a no dar información, ni venderles productos, ni permitir el acceso de cualquiera de los grupos armados. Los miembros de la comunidad de paz llevan siempre consigo un documento que los identifica como miembros de ésta, y lo muestran cada vez que algún grupo armado quiera pedirle información o comprar comida. Esta posición de “neutralidad”, sin embargo, ha costado la vida de docenas de sus líderes. Véase el documental “Contravía: la comunidad de paz de San José de Apartadó”, dirigida y producida por Hollman Morris. 2005. https://www.youtube.com/watch?v=VDXh_yPRcuo

¹⁶ John Paul Lederach, *The Moral Imagination: The Art and Soul of Building Peace*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 29.

¹⁷ Véase “Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera”, p. 114.

https://www.mesadeconversaciones.com.co/sites/default/files/24_08_2016acuerdofinalfinalfinal-1472094587.pdf

¹⁸ Véase “Las víctimas votaron por el Sí”, en SEMANA.com. Octubre 2, 2016. <http://www.semana.com/nacion/articulo/plebiscito-por-la-paz-victimas-del-conflicto-votaron-por-el-si/496571>

¹⁹ La masacre de Bojayá, uno de los episodios más dolorosos del conflicto armado colombiano, dejó 98 muertos, de los cuales 48 eran menores de edad. Ocurrió el 2 de mayo de 2002, en un enfrenta-

localidad donde se impuso contundentemente el voto por el Sí al Acuerdo de Paz:

“La gente votó porque creímos en el perdón que las FARC nos pidió y se los concedimos también en las urnas. Este es el pueblo por excelencia de la paz. Le demostramos al país que aquí todos cabemos. Que hay otras maneras de resolver el conflicto... Teníamos cientos de razones para votar el No. Pero hemos sufrido más que cualquier otro. Nosotros vimos en las urnas la posibilidad de acabar con 52 años de conflicto, pero esa no fue la misma lectura que hizo el resto del país”²⁰.

La deshumanización del conflicto armado colombiano se percibe fuertemente, más aún entre la población urbana que no ha vivido de cerca la guerra, ya que su referente del conflicto han sido los medios de comunicación empresariales que presentan la versión oficial del *estatus quo*. En esta ocasión, los derechos humanos de las víctimas fueron secundarias al deseo de justicia punitiva por parte de la mayoría de la población colombiana.

Para las víctimas de las injusticias y de la guerra, los derechos humanos es una “instancia elocutoria”²¹, es decir el texto con el que las víctimas pueden ejercer su voz de denuncia. Ahora cabe preguntarse si la Biblia y las diversas interpretaciones son instancias elocutorias para las víctimas de la violencia y de la guerra, y si formulan una ética para la paz justa y duradera; o si, por el contrario, es un texto que afianza el *estatus quo*.

En conclusión, para entender las raíces y dinámicas de las guerras del siglo XXI se debe hacer un análisis histórico-político, para así poder hacer una lectura más certera de lo que se requiere para terminarlas. Las víctimas y sus vivencias deben ser el lente de referencia si se pretende llegar a visualizar y construir una paz justa, estable, y duradera. La gran característica de las guerras actuales es la profunda afectación de la dignidad humana, como lo evidencian las cifras de víctimas de los conflictos armados. Tenemos a nuestra disposición los Derechos Humanos y el Derecho Internacional Humanitario como marco ético-jurídico para proteger a las víctimas de la guerra, y el estudio bíblico está obligado a aportar pautas concretas para la reivindicación de la dignidad humana y la construcción de paz.

miento entre las FARC y los paramilitares. Los paramilitares se escondieron detrás de la iglesia, y las FARC lanzaron contra ellos una pipeta de gas llena de metralla que cayó dentro del templo, donde se refugiaban más de 300 personas. (“Masacre de Bojayá”, *Rutasdelconflicto.com*, Centro Nacional de Memoria Histórica en <http://rutasdelconflicto.com/interna.php?masacre=27>)

²⁰ “Creímos en el perdón de las FARC y se los concedimos en las urnas”, en SEMANA.com. Octubre 4, 2016. <http://www.semana.com/nacion/articulo/bojaya-plebiscito-por-la-paz-devolvio-la-desesperanza/497771>

²¹ Cornelia Vismann, citado por Marianne Braig. “Repensando los procesos de violencia en América Latina. La violencia sexualizada como violación de los derechos humanos”, en *Violencia y regulación de conflictos en América Latina*, Klaus Bodemer et. al. (eds). 2001: pp. 25-37.

Loida Sardiñas Iglesias¹

Un abrazo también para el rebelde. Aportes al posconflicto desde la gratuidad del perdón

*A hug too for the rebel: Contributions to post conflict
from the gratuitousness of forgiveness*

“El perdón es deponer el odio y deponer el sentimiento de venganza. El perdón es decirle al victimario: ‘venga para que trabajemos juntos’. (...) Es crucial que los victimarios pidan perdón. Ojalá que no solo lo hiciera las FARC, ojalá que la iglesia católica, el Congreso, los presidentes, el ejército le pidan perdón a Colombia.” (Francisco de Roux, s.j.).

Resumen

En un ejercicio de teología bíblica pertinente en el marco de la ya lograda firma y refrendación del *Acuerdo final para la terminación del conflicto* en Colombia y de la urgencia de su implementación por parte de las iglesias, el artículo ofrece unas reflexiones hermenéuticas sobre el perdón, en su dimensión reconciliatoria y de dignificación de la vida humana, como criterio ético insoslayable en el judeocristianismo.

Palabras clave: Perdón, sacralidad de la vida, reconciliación, misericordia

Abstract: This article offers hermeneutic reflections on forgiveness in its reconciliatory dimension and dignification of human life, as an unavoidable ethical criterion in Judeo-Christianity, resulting in a pertinent practice of biblical theology inside the framework of the already achieved signing and endorsement of the *Final Peace Agreement to End the Conflict* in Colombia and linked to the urgency of its implementation by the churches.

Keywords: Forgiveness, sacrality of life, reconciliation, mercy

¹ Loida Sardiñas Iglesias, Th. D. Universidad de Hamburgo; Docente Universidad Santo Tomás. Email: loidasardinias@usantotomas.edu.co - loidasardinias@gmail.com

1. *El kairós del Acuerdo por la paz: una responsabilidad eclesial compartida*

En Colombia se ha arribado finalmente a la *firma y refrendación* de un acuerdo bilateral entre el gobierno y la guerrilla FARC-EP, que abre las puertas a la construcción a más largo plazo de una paz justa y duradera. La firma de este acuerdo ha contado con el impulso y apoyo de sectores varios de la sociedad civil y política colombiana, incluidos movimientos sociales de mujeres, jóvenes, campesinos/as, desplazados/as, minorías étnicas, organizaciones gremiales, el congreso y senado de la nación, pero también con la crítica y rechazo a aspectos importantes de los acuerdos logrados, por parte de ciudadanía y partidos políticos. A pesar del llamado de las iglesias a participar de forma activa, informada y responsable en el proceso de consulta popular plebiscitaria, incluso con el apoyo abierto al acuerdo como nuevo camino de erradicación de violencia, reconciliación y paz, algunos sectores eclesiales evangélicos y católicos demostraron su negativa frente a partes centrales de esta solución política dialogada concreta. La timidez y debilidad del llamado, la aparente neutralidad de la iglesia, la politización en la discusión sobre la “ideología del género”², la manipulación de las congregaciones por parte de los intereses políticos y del conservadurismo religioso, entre otros factores, coadyuvaron a la polarización política e ideológica entre los creyentes cristianos.

Tras la firma y validación del Acuerdo final de paz lo que sigue ahora es el proceso aún más complejo de su *implementación* en el posconflicto, a través de reformas legales y constitucionales en una Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), que incluye desde la justicia transicional o procesamiento de los participantes en el conflicto armado, la amnistía e indulto de los guerrilleros rasos desmovilizados, su reagrupación en zonas veredales delimitadas, la entrega de armas, hasta la consolidación de las FARC-EP como grupo político. En vista a este desafío, para muchos sectores de la sociedad colombiana y para los propios actores del conflicto armado, resulta evidente el papel que las iglesias deberán jugar en el posconflicto, a nivel nacional y de los territorios en la transformación de los conflictos, los procesos de reparación y sanación de las víctimas, las comisiones para el esclarecimiento de la verdad, la reconciliación para la no repetición, la reconstrucción del tejido social y la construcción de una sociedad más justa y dignificada. El propio Acuerdo final

² Previamente a la realización del plebiscito, en sectores eclesiales colombianos se difundió injustificadamente la idea que el Acuerdo Final incluía la llamada “ideología de género”, la que abrogaba por la educación inclusiva y otorgaba mayores espacios de participación a la comunidad LGTBI. En realidad, lo que el Acuerdo final establece es un *enfoque de género*, el cual busca reconocer y garantizar los derechos de todos los sectores, especialmente de las mujeres en su condición de re-victimizadas. Cf. Numerales 1 (p. 10) y 3.4.1 (p. 71) del *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera*, publicado el 24 de agosto de 2016 y firmado en segundo acto el 24 de noviembre del mismo año.

establece que en la implementación de los acuerdos de paz las entidades religiosas y organizaciones del sector religioso están llamadas a participar en el posconflicto en calidad de (1) *facilitadores* de los actos de reconocimiento de responsabilidad colectiva, acorde a las necesidades de las víctimas y las comunidades; (2) *veedores* del plan nacional de sustitución de cultivos ilícitos y del monitoreo del cese del fuego y de hostilidades bilateral y definitivo y la dejación de armas; (3) *actores de política pública*, con asiento de las iglesias en el Consejo Nacional para la Convivencia y la Reconciliación, como asesores que promuevan mecanismos de reconciliación, convivencia, respeto por la diferencia, la no estigmatización y la resolución de conflictos; y (4) como *garantes* en el “Pacto Político Nacional” del compromiso de las FARC-EP y otros actores para abandonar el uso de las armas como forma de incidencia política.³

Esta expectativa y responsabilidad depositada por la sociedad colombiana en las iglesias no es gratuita. Se debe principalmente a que ellas, por su carácter cristiano-humanista y por su dinamismo esencialmente pastoral, se han involucrado históricamente en el conflicto armado interno colombiano a través de (a) la promoción inequívoca de soluciones no violentas –no militares-policiales– y dialogadas a los conflictos sociales, (b) el acompañamiento a las víctimas del conflicto armado a partir de la defensa de la vida y los derechos de comunidades y seres humanos concretos; y (c) el mantenerse relativamente al margen de los juegos de poder políticos, en una afirmación de la institucionalidad civil. Sus acciones concretas han incluido el apoyo y acompañamiento a la población desplazada, la denuncia de crímenes y violaciones a los derechos humanos, de desaparición forzada - inicialmente de la feligresía, pero finalmente de las comunidades en su conjunto -, de violencia sexual, amenazas en general a población vulnerable, la educación para la paz y la veeduría de los procesos de recuperación de tierras, entre otras acciones. Algunas iglesias a nivel nacional han asumido el ejercicio de ministerios pastorales de derechos humanos y de justicia y paz para la atención y cuidado pastoral, social y espiritual en situación de conflicto armado, y en esta búsqueda de soluciones pacíficas y en ese caminar por la justicia se han ganado la confianza y el respeto tanto de las propias víctimas del conflicto, como de la sociedad civil en su conjunto.

Sin embargo, esta práctica pastoral comprometida con la superación de la situación de dolor del pueblo colombiano no es, de suyo, una práctica común a todas las iglesias católicas y evangélicas en Colombia, como se ha evidenciado en la propia polarización en la firma del referendo por la paz y en las altas cuotas de odio y resentimiento mostradas frente a las fuerzas insurgentes, en tanto actores del conflicto. Aun cuando la paz, el perdón y la

³ Véase *Acuerdo Final para la terminación del conflicto*, Numerales 2.2.4 (p. 41), 3.4.2 (p. 72), 4.1.3.5 (p. 100) y 5.1.3.1 (p. 158).

reconciliación hagan parte de los valores éticos cristianos⁴, con frecuencia las iglesias hemos predicado exclusivamente una paz (de espíritu) y perdón (de pecados) individuales, que se da como una cuestión íntima entre Dios y el individuo solipscista. A lo máximo se considera que el perdón tiene validez en las relaciones interpersonales privadas, donde incide la psicología y la religión, pero no necesariamente resulta pertinente para las relaciones macro-sociales, regidas por lo jurídico y lo político-público. Con frecuencia olvidamos ese componente de buena noticia del Reino de Dios como unas nuevas relaciones de solidaridad, amor y respeto entre los seres humanos, lo que implica una responsabilidad de reconstrucción de las relaciones en la comunidad-iglesia, en la comunidad-sociedad, en la comunidad mundo-creación. Estos olvidos “inintencionales” nos han convertido en iglesias muchas veces pasivas en relación con la promoción del perdón, la paz y la justicia social, con prácticas pastorales limitadas, altamente eclesiocéntricas, deshistóricas y descontextualizadas.

Frente al nuevo desafío del posconflicto y la implementación de los acuerdos la cuestión para las iglesias no radica tanto en el *qué*, sino en el *cómo*, en la medida en que sabemos qué espera la sociedad colombiana de las iglesias y cuál constituye nuestra tarea en la reconstrucción de una nueva Colombia en paz con justicia. La cuestión parece centrarse en el modo como las iglesias se están posicionando ante este reto y el discernimiento de si sus experiencias pastorales, eclesiales, misionales y sus visiones del mundo, de la teología y de la vida, están acordes con la tarea que la sociedad colombiana reclama de ella. En parte, las tradiciones teológicas comprometidas con la justicia social de las que nos hemos nutrido en nuestro continente, refuerzan sus competencias para asumir compromisos con la paz y la reconciliación social del país. Sin embargo, la heterogeneidad de perspectivas teológicas y pastorales y de aproximaciones hermenéuticas a los textos fundantes no unívocas, abiertas y a menudo contrapuestas, parecieran demandar de un discernimiento teológico de nuestras propias tradiciones y fuentes, especialmente de aquellas que aportan claves sólidas para cumplir con las demandas de nuestro *kairos*.

En este sentido, el presente artículo se propone abordar algunas claves bíblico-hermenéuticas sobre el perdón en la tradición cristiana que nos permitan posicionarnos como iglesias frente al actual escenario del posconflicto. El punto de partida y lugar (*locus theologicus*) desde donde se hace necesaria esta relectura bíblico-teológica es la experiencia concreta de las iglesias colombianas acompañando a las comunidades afectadas por el conflicto ar-

⁴ Dios promete la paz a su pueblo (Num 6, 26; Prov 1, 33; Sal 62, 1); exhorta a buscar la paz y a hacer “ofrendas de paz” (Sal. 34, 14); y el mismo es identificado como Dios de paz (Rom 15, 33; 16, 20, Fil 4,9).

mado de más larga duración en el continente, y la necesidad de redimensionar las esperanzas y los sueños de aquellos que han sufrido los efectos de decenios de violencia y criminalidad.

2. *La “señal de Caín” como perdón al victimario-homicida*

No existen dudas que el imperativo ético del perdón atraviesa toda la tradición judeocristiana. Dios nos llama a perdonar, incluso a nuestros enemigos y debemos hacerlo en la misma medida en que esperamos recibir su perdón; la práctica del perdón en la iglesia cristiana a través de la confesión de pecados y la absolución individual y comunitaria son muestras fehacientes del intento, al menos formal, de superación de un razonamiento e interacción interpersonal meramente vengativo y punitivo. Sin embargo, pocas veces reflexionamos en la radicalidad implicada en el perdón y misericordia tipificados por Dios.

Un texto del Hexateuco, contenido en la historia de los orígenes (Gen 1-11), que tradicionalmente ha sido interpretado desde la perspectiva de la caída, el pecado y el homicidio original, podría aportarnos a profundizar en esta lógica del perdón, en el marco mismo de la irrupción del pecado y la rebelión del ser humano contra el ser humano. Es el relato del asesinato del pastor de ovejas Abel, por su hermano primogénito Caín, de oficio agricultor (Gen 4, 1-16)⁵. Se trata de una narración yahvista ubicada entre los siglos XII y XI a.C. en el contexto tribal, que tiene que ver con el origen de la cultura, de los grupos e instituciones civilizatorias, de los gremios de oficios y de la fundación de las ciudades (cf. genealogía cainita o quenita en Gen 4, 17-26), pero sobre todo proyecta y remite a una tradición de rivalidad, dificultades y luchas entre dos pueblos por el poder y la posesión de la tierra: los pastores

⁵ El texto narra: (2b) Fue Abel pastor de ovejas y Caín labrador. (3) Pasó algún tiempo, y Caín hizo a Yahvé una oblación de los frutos del suelo. (4) También Abel hizo una oblación de los primogénitos de su rebaño y de la grasa de los mismos. Yahvé miró propicio a Abel y su oblación, (5) mas no miró propicio a Caín y su oblación, por lo cual se irritó Caín en gran manera y se abatió su rostro. (6) Yahvé dijo a Caín: “¿Por qué andas irritado, y por qué se ha abatido tu rostro? (7) ¿No es cierto que si obras bien podrás alzarlo? Mas, si no obras bien, a la puerta está el pecado acechando como fiera que te codicia, y a quien tienes que dominar.” (8) Caín dijo a su hermano Abel: “Vamos afuera.” Y cuando estaban en el campo, se lanzó Caín contra su hermano Abel y lo mató. (9) Yahvé dijo a Caín: “¿Dónde está tu hermano Abel?” Contestó: “No sé. ¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?” (10) Replicó Yahvé: “¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo. (11) Pues bien: maldito seas, lejos de este suelo que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano. (12) Aunque labres el suelo, no te dará más su fruto. Vagabundo y errante serás en la tierra.” (13) Entonces dijo Caín a Yahvé: “Mi culpa es demasiado grande para soportarla. (14) Es decir que hoy me echas de este suelo y he de esconderme de tu presencia, convertido en vagabundo errante por la tierra, y cualquiera que me encuentre me matará.” (15) Yahvé le respondió: “Al contrario, quienquiera que matare a Caín, lo pagará siete veces.” Y Yahvé puso una señal a Caín para que nadie que lo encontrara lo atacara. (16) Caín dejó la presencia de Yahvé y se estableció en el país de Nod, al oriente de Edén (BJ).

semi nómadas y los agricultores sedentarios, sobre cuyos terrenos los primeros acampan y hacen pastar sus rebaños.

En la narración, el origen del conflicto pareciera ser cultural. Los dos hermanos hacen ofrenda por separado, Abel sacrifica de los primogénitos de su ganado y Caín hace oblación de los frutos cultivados de la tierra (4, 3-5). Pero no es del interés del hagiógrafo explicitar el tipo de sacrificio o culto de que se trata⁶, ni los criterios de aceptación o rechazo del mismo por parte de la deidad. Efectivamente, sólo se nos dice que Dios miró con agrado la ofrenda de Abel, más no así la de su hermano labriego Caín, sin que se precise la razón de esta preferencia. G. von Rad se pregunta si agradaría más a Yahvé el sacrificio cruento o sencillamente el aspecto de la ofrenda resultase allí definitivo, como en tantos otros relatos del Oriente antiguo (cf. Von Rad 1988, 125). Es posible, a la manera de la interpretación clásica inspirada en la traducción de la Septuaginta del vers. 7: “si rectamente hubieres ofrecido, pero rectamente no determinado [elegido] ¿no has pecado?”, considerar que Caín hace su ofrenda a Dios, pero no tuvo una buena disposición del corazón o una adecuada actitud en esta entrega.⁷ La descripción detallada del rostro de Caín abatido, cabizbajo, hace suponer que Caín no tiene una conciencia tranquila, pues de lo contrario estaría más erguido (cf. Croatto 1997, 30).

La abierta irritación de Caín por el rechazo divino, desatan una espiral de resentimiento y violencia contra su hermano, que lleva al fratricidio, a ese primer asesinato cometido por el ser humano y que se encuentra en el origen mismo de la cultura y la civilización. El dialogo entre hermanos previo al fratricidio ha desaparecido en la narración, reducido a un sintético “vamos afuera” (“vamos al campo”)⁸ que expresa la brevedad, la sorpresa, lo inexplicable y el horror de la muerte violenta. No abunda el narrador en palabras, en un texto en general tan conciso: el asesinato mismo es evidencia suficiente de la crueldad acontecida.

Tras el homicidio se produce un encuentro / desencuentro entre el homicida y Dios (4, 9-15). Se trata de un diálogo que bien pudiera considerarse

⁶ Un paralelo interesante es el poema de la mitología sumeria, datado en el segundo milenio a.C., el cual aborda la lucha entre el dios pastor Dumizi y el dios agricultor Enkimdu, así como la preferencia de la diosa del amor, la guerra y la protectora de la ciudad Inanna por este último, a diferencia del relato del Génesis. Múltiples culturas antiguas incluyen tradiciones similares sobre ritos sacrificiales a las divinidades en una pretendida búsqueda de aceptación de la ofrenda y de protección resultante por parte de la deidad, tradiciones fundantes que, siguiendo a Rene Girard, resultan instaladoras del sacrificio cultural cruento como forma de desahogo y racionalización inconsciente de la violencia social (cf. R. Girard. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1983).

⁷ Cf. en este sentido la interpretación de San Agustín en *Del Génesis a la letra (De Genesi ad litteram)* en: http://www.augustinus.it/spagnolo/genesi_incompiuto/index.htm (consultado el 20 de noviembre de 2016).

⁸ La frase esta omitida en el texto masorético. La variante “vamos/salgamos afuera” está presente en la Vulgata, el Targum Palestinense y el Seudo-Jonatán; mientras que “salgamos al campo” se encuentra en la Versión Griega, Siríaca y el Pentateuco Samaritano, entre otros.

un *juicio* al victimario y donde la intervención discursiva de Yahvé está sintetizada en dos interrogantes, una sentencia a la que sigue una apelación por parte de Caín y una reconsideración final de la sentencia por parte de Yahvé.

(a) *Primera interrogante de Yahvé* (v. 9a). Siendo Yahvé el que inicia la interpelación exige conocer el paradero del hermano. No pregunta Dios donde esta Caín o si se ha escondido – en el sentido del “¿dónde estás?” dirigido a Adán en Gen 3,9 –; sino que la pregunta que formula es “¿dónde está tu hermano?”⁹. Esta interrogante evidencia que la convivencia social humana es compartida, es responsabilidad y obligación con el otro, es deber y compromiso con el hermano. Aquello que está a la base de la sociedad humana es la absoluta certeza de la interdependencia, de la vida en relación, de la condición de “guarda”, cuidador, protector y defensor del hermano que nos constituye. Caín desaprovecha la oportunidad que tiene de revelar su acción homicida y reconocer su culpa, y contrariamente intenta engañar a Dios y desprenderse de la responsabilidad por el otro-hermano. Al fratricidio se añade la mentira y el intento de encubrir el crimen.

(b) *Segunda interrogante de Yahvé* (v. 10a). Con la manifiesta soberbia del homicida se muestra la imposibilidad de dar continuidad al interrogatorio y solo resta la exclamación-interpelación “¿qué has hecho?”, como sorpresa y horror del propio Dios ante lo absurdo y terrorífico de la barbarie. Muerta la víctima y a falta de un defensor humano, el grito acusador de la sangre derramada llega hasta Yahvé (cf. Jos 16, 18; Heb 12, 24). El hermano asesinado se hace presente por ausencia, y esa ausencia que grita reclama la justicia y protección de Yahvé:

La sangre del asesinado eleva gritos de protesta, un clamor que llega al instante hasta el trono de Dios en el cielo. (...) Según la perspectiva veterotestamentaria la sangre y la vida sólo pertenecen a Dios, y a nadie más; cuando el hombre asesina se injiere en el más estricto de los divinos derechos (...). Destruir la vida rebasa con mucho las atribuciones del hombre. Y la sangre derramada no se puede restañar: clama al cielo y presenta al instante querrela ante el Señor de la vida (Von Rad 1988, 127).

(c) *Sentencia o veredicto al victimario* (4, 10b-12). Caín es el asesino de su hermano. El agricultor ha cometido un pecado irreparable contra la vida humana y contra la propia naturaleza; ha derramado su sangre en la tierra que les vio crecer y de la que obtiene su sustento; ha instalado la violencia en la historia humana y ello implica unas consecuencias. Caín sufre una maldición en relación con la labranza de la tierra, la cual se hará inhóspita e infecunda:

⁹ Resulta llamativo que de las siete veces que el texto repite la palabra “hermano” referida a Abel, la pregunta de Dios se ubica en el centro. En las siete veces Abel es llamado “hermano” de Caín, mientras que nunca Caín es nombrado como “hermano” de Abel, puesto que la propia narración evidencia la negación de tal relación.

él la ha arado, surcado, sembrado, cosechado sus frutos y ahora el lugar de bendición y fuente de alimento ha sido mancillado. No le quedará más alternativa que abandonarla para vivir errante en el país de Nod, fuera de la presencia de Yahvé, y por tanto, en condiciones inseguridad, zozobra y expuesto a represalias por motivo de su acto homicida (cf. 4,16).

(d) *Apelación del victimario* (4, 13-14). Caín se afecta por el peso de tales consecuencias, que cree no podrá soportar. Está afligido y se lamenta ante la perspectiva de una existencia errante y sin paz; se percata que sus acciones le han despojado de la relación con Dios, con el hermano, con la tierra y por tanto, consigo mismo. Se produce entonces el reconocimiento de la ofensa, una especie de súplica o al menos una toma de conciencia de su acción cuando declara: “Mi culpa es demasiado grande para soportarla” (v. 13).

(e) *Reconsideración: la protección del victimario o “la señal de Caín”* (4, 15). La respuesta de Yahvé a la declaratoria suplicante de Caín aparece en forma de protección y mitigación de la sentencia: “Dios no proscribió por completo al fratricida, sino que puso su vida bajo una protección misteriosa” (Von Rad 1972, 206). Esta protección misteriosa no es otra que la “señal de Caín” que busca evitar la venganza y retaliación contra el homicida: “He aquí que si cualquiera asesina a Caín, (éste) dos veces siete será vengado. Le puso Yahvé a Caín una marca, para que nadie que le encontrase lo golpeará” (4,15)¹⁰. La primera parte del verso instituye la ley social de la venganza por un homicidio cometido, en un periodo en el cual hay ausencia de instituciones y legislaciones estructuradas. Esta práctica consuetudinaria de la venganza de sangre resulta de gran importancia para Israel en la medida en que es fundamentalmente preventiva y no apenas punitiva: se evita el asesinato del asesino y con ello la cadena de venganzas y asesinatos subsiguientes. La segunda parte confirma lo anterior: Caín no podrá ser asesinado y como evidencia protectora Yahvé pone en él una marca que anuncia que a pesar de la maldición - improductividad del suelo y vida errante -, le conserva la vida y lo protege de manera que nadie pudiese atacarle o asesinarle - ¡ni siquiera golpearle! - en represalia por su acto fratricida. El castigo resulta así mitigado. Y esto es lo verdaderamente central en un relato que muestra la dimensión relacional de la justicia y el perdón absoluto de Dios, quien se autoafirma como Aquel que no asesina, el Yahvé del radical “no matarás”, el Dios para quien toda vida es sagrada.

El relato no concluye con la imagen del fratricida condenado. Incluso hay que decir que ahora, y sólo ahora, es cuando viene lo esencial: la última palabra de esta historia no la dice Caín, sino Dios que pone bajo su celosa guarda la vida maldita del fratricida. (...) Por su crimen se abate sobre él la maldición de permanecer alejado de Dios, y sin embargo es salvaguardado y sostenido

¹⁰ Traducción de Croatto 1997, 25. Cursivas de la autora.

incomprensiblemente por la protección divina. ¡Incluso su vida pertenece a Dios, y Él no la desampara! (Von Rad 1988, 128).

Llama la atención en este texto, leído desde la lógica del perdón, que es Yahvé mismo quien instituye esta práctica tipológica de protección y salvaguarda al homicida. Se trata de un perdón radical a la vida del asesino, que implica que Dios no admite más asesinatos: Caín mató, pero la cadena de muerte no debe seguir más allá de Abel. No se legitima la muerte. Ninguna muerte; ni aún la del homicida. Y esto es una lectura que puede aportarnos en relación con la llamada justicia transicional, donde de algún modo se limita o sacrifica la justicia punitiva para los victimarios en favor de la paz; se mitigan o reducen las exigencias de la justicia para que pueda darse la transición real hacia la paz. Desde la perspectiva judeocristiana uno de los referentes de tal justicia es este perdón, respeto y cuidado por la vida del victimario. Se trata finalmente de un principio de dignificación de la vida de todo ser humano, también la del asesino; un principio básico vigente en nuestras sociedades de derecho que afirma que el torturador no puede ser torturado, que el perpetrador o verdugo tiene una vida que debe ser defendida, que el victimario también tiene una dignidad que debe ser respetada por Dios, por la institucionalidad civil, por las iglesias, por los creyentes.

La saga, que tiene como personaje principal este fratricida-protegido, resulta clave para iluminar desde los relatos fundacionales de los orígenes nuestra pastoral del perdón en Colombia, pues pone en evidencia que el pecado no es únicamente una situación que afecte las relaciones entre dos - Caín-Abel; Caín-Dios; víctimas/ victimarios -, sino que tiene dimensiones éticas eco-sociales mayores al impactar la propia tierra victimizada y las relaciones de convivencia, respeto y sociabilidad entre los seres humanos. Pero fundamentalmente, porque aún en la gravedad de la situación límite que muestra, que es la afrenta máxima del homicidio, afirma el criterio de sacralidad de toda vida humana; a la vez que, al cortar el ciclo natural de la violencia, impide que éste se perpetúe y se sigan produciendo más víctimas.

3. *“Perdona y serás perdonado”: la reciprocidad y la misericordia implícitos en el perdón ofrecido por Jesús*

Existe, por supuesto, un desarrollo ulterior del tema del perdón en los libros históricos y proféticos - profetismo social del primer Isaías, Oseas, Amos -, así como en la literatura sapiencial, predominando una comprensión de justicia punitiva, en una dinámica de: pecado - castigo - culpa - méritos para obtener - perdón. Pero así mismo, se muestra una perspectiva colectiva del perdón en tanto relación dialéctica entre Dios e Israel, su pueblo, pues el perdón que ofrece y otorga Yahvé repercute en el individuo, en sus condicio-

nes de vida y en la comunidad¹¹. Sin embargo, no será hasta el mensaje perdonador, liberador y restaurador de Dios que Jesús de Nazaret vino a mostrarnos, que vuelva a recuperarse la dimensión del perdón de un judaísmo fundacional no meramente punitivo. Textos varios en los Evangelios podrían ilustrarnos a través de la vida, las acciones, las palabras, las enseñanzas del Maestro, el paradigma del perdón y la misericordia gratuita e incondicional del Dios-Amor por la humanidad. El perdón constituye la experiencia del Amor abierta a todos, que *tiene que prolongarse en la vida y la praxis del creyente*; por ello, vale la pena también precisar aquí en qué consiste en tanto valor ético evangélico, y cuales son algunas de sus exigencias, demandas y criterios para su aplicación, por supuesto, sin pretender desarrollar exhaustivamente desde la hermenéutica bíblica un tema tan trabajado¹², sino únicamente con la intención de rememorar algunos textos centrales.

Jesús habla sobre el perdón, actúa el perdón y enseña a través de antítesis, parábolas, comparaciones y preceptos varios la lógica del perdonar y pedir perdón. Su propia actitud es de acogida e interlocución con los proscritos, transgresores y rechazados de la sociedad –publicanos, pecadores, mujeres de vida licenciosa, adúlteras, extranjeros, enfermos impuros, centuriones romanos–, no en aparente tolerancia, como desde la superioridad y arrogancia farisaica, sino en abierta aceptación y compartir como hermano. Así lo evidencia Lc 15, “Todos los publicanos y los pecadores se acercaban a él para oírle, y los fariseos y los escribas murmuraban, diciendo: ‘Este acoge a los pecadores y come con ellos’”, como muestra fidedigna de lo que implica el perdón y amor de Dios en la práctica de Jesús. Se trata de quien, ante la crudeza, la injusticia y el dolor de su propia muerte en cruz, pide el perdón para quienes se burlan, lo injurian y quienes lo están asesinando (Mt 27, 39-44; Lc 23, 34). Insiste en que se debe perdonar al hermano hasta setenta veces siete, lo que significa siempre, continua y permanentemente (Mt 18, 21 s.); afirma que quien experimenta la misericordia y el perdón mayor – el perdón de una deuda inmensa o el perdón de Dios -, ha de estar en condiciones y ser capaz de perdonar también a su semejante (Mt 18, 21-33); declara que se deben superar las posturas legalistas e ir más allá de las exigencias de la justicia retributiva de ley del tali3n (Mt 5 38-43); y enseña el amor a los enemigos como

¹¹ Los verbos hebreos *kaphar* (cubrir, expiar en Dt, 21, 8; Sal 78, 38; Jer 18, 23) y *nasa* (quitar, llevar la culpa en Gen 50, 17; Ex. 34, 7; Num 14, 18) son los más usados para referirse al ejercicio del perd3n, aun cuando concretamente se manifieste un escaso uso del t3rmino “perdonar”. Expresiones an3logas como “quitar pecados”, “hacerlos desaparecer”, “lavar”, “cubrir”, “acoger”, “enjuagar”, y especialmente los t3rminos “expiar” y “curar” serían sus referentes más cercanos.

¹² Cf. Jos3 J. Pardo. “Jesús y el perd3n. Acercamiento b3blico a la reconciliaci3n social”, en: Revista *Espacio Laical* No. 4, 2011; R. Aguirre. “Perspectiva teol3gica del perd3n”, en G. Bilbao, X. Etxeberría, R. Aguirre. *El perd3n en la vida p3blica*. Bilbao: Universidad del Deusto, 1999; Josep Vives. *La reconciliaci3n, gracia de Dios para fraternizarnos*. Santander, Sal Terrae, 1997.

la expresión superior del perdón en tanto síntesis de la ética evangélica del Sermón del Monte (Mt 5, 44-48).

(a) *Perdón sanador-liberador*. Jesús mismo ofrece el perdón y de hecho aparece perdonando pecados, lo cual resulta inédito para un profeta popular en Israel, quien generalmente actúa como mediador o anunciador del perdón de Dios para el pueblo, pero él mismo no lo otorga. Una sanidad ocurrida en Cafarnaúm (Mc 2, 1-12) resulta una sorpresa incómoda para todos los presentes, en ese sentido. Al parálítico, al que bajan entre cuatro hombres por el techo en un lugar abarrotado, Jesús le dice: “Hijo, tus pecados te son perdonados”. Los escribas y fariseos se desconciertan, quedan estupefactos y piensan inmediatamente en que sólo Dios perdona y tienen razón. El perdón significa una ruptura con una situación anterior dolorosa; implica un difícil acto de valentía para superar los odios, los miedos, los rencores; supone la capacidad de lidiar con esa alternancia entre rabia y culpa-resentimiento-arrepentimiento. Y ese acto liberador solo lo puede acometer Dios mismo. Al parálítico le son perdonados sus pecados por Jesús, lo que equivale a decir que le son quitados sus pesos, sus cargas, sus dolores y luchas acumuladas, de manera que se levanta y se va, sano y victorioso con el lecho a cuestas. El perdón otorgado conlleva el milagro de la curación.

Este texto nos indica que se produjo entonces, a diferencia de otros pasajes de milagros de curación, un acto de perdón y liberación con precedencia a la sanidad, o en otras palabras, que era necesario el perdón para alcanzar la salud. Que se puede y se debe perdonar como proceso de sanación de las heridas, de liberación de las cargas y como ejercicio de catarsis que permite a la víctima – paralizada en su situación de dolor y rencor – recobrar el respeto por sí misma y reconciliarse consigo misma (con el cuerpo lastimado, con los sentimientos y emociones prisioneras del miedo), con la comunidad (el agresor, otros partícipes e involucrados), y con Dios. Y entonces ser capaz de levantarse, salir de la dependencia y el encierro de sí y caminar a otro lado, a una nueva situación que Dios le ha permitido visualizar. No desaparece el pasado que sigue estando en la memoria, que son los años sumidos en la parálisis, la carga que representó para su familia o para los cuatro que lo cargaban de un lado a otro, pues no es anulada la agresión o situación originaria; pero si desaparece el efecto negativo y distorsionador del pecado, de la carga, del rencor que vive la víctima, de forma que no puede afectarle más. No sólo Jesús tuvo la osadía de, delante de sus detractores escribas y fariseos decirle al parálítico “levántate, toma tu camilla y vete a tu casa” (Mt 2, 11), sino también el propio enfermo afectado por la parálisis motora, tuvo el valor, el gozo y la libertad para dejar todo atrás, levantarse y, sin duda sonriente y agradecido, salir caminando a la vista de todos. El perdón es acto de voluntad también. Contiene la voluntad para dejar detrás todo el sentimiento negativo y el rencor hacia el victimario y hacia uno mismo, y transformarlos por senti-

mientos de piedad, misericordia, generosidad, gratitud; en otras palabras, como afirma el padre Leonel Narváez desde de su experiencia en las Escuelas de Paz y Reconciliación (ESPERE), implica la re-significación de la memoria ingrata en memoria grata¹³.

(b) *Perdón y frutos*. El efecto público y social del perdón al que convoca Jesús es visualizado con claridad en la escena de Zaqueo en Lucas 19, 1-10. Ahora se encuentra el Maestro en Jericó y de nuevo, no temiendo escandalizar, decide entrar y alojarse en la casa de este hombre rico, jefe de publicanos y reconocido pecador público: otra persona *non grata* allegada al círculo jesuánico. Las murmuraciones de la gente de bien no se hacen esperar: “ha ido a hospedarse a casa de un hombre pecador” (19, 7b); mientras tampoco sorprende la felicidad de Zaqueo, apresurándose en recibirle lo mejor posible y “con alegría” (19, 6). Así se entromete, se hospeda e irrumpe Jesús en la casa, en la familia, en la vida y hasta en los negocios de este hombre. Esta tan feliz Zaqueo con la llegada de Jesús a su casa, que decide recibirlo también en su vida e intentar hacer (a futuro) aquello que le ha escuchado predicar al Maestro: “Daré, Señor, la mitad de mis bienes a los pobres; y si en algo defraudé a alguien, le devolveré el cuádruplo” (19, 8). El clímax narrativo se alcanza cuando Jesús le ofrece el perdón salvífico y declara: “Hoy ha llegado la salvación a esta casa, porque también éste es hijo de Abraham” (19, 9).

Y aquí resulta tremendamente llamativo que Jesús ofrece el perdón apenas a partir de una intención de benevolencia económica, de parte de un personaje de dudosa reputación en asuntos de economía local. A Jesús parecen bastarle las intenciones y no espera que el sujeto se rasgue las vestiduras y a la manera del judaísmo epocal, muestre señales de arrepentimiento y conversión para la obtención del perdón. Se trata de un *a priori* condonador, que confiando en su poder disuasivo y transformador, y en su impacto en la vida y las relaciones humanas – incluidas las económicas –, adelanta el perdón. Y como le sucede a Jesús, también podríamos nosotros, espectadores distantes, asumir que la intención de Zaqueo es seria, pues la auténtica recepción en su casa y en su vida, el auténtico encuentro con Jesús, la auténtica conversión, implica el deseo y la voluntad de reparar el mal cometido y tiene, por tanto, una connotación social, una transformación de la vida con implicancia y traducción social.

Desde el punto de vista de Zaqueo, su experiencia radical es el nacer de nuevo, el renacer como ser humano re-humanizado, con nuevas intensiones, nuevas visiones, nuevos hábitos económicos y sociales, nueva moralidad y eticidad centrada en una cultura de la solidaridad. Esta conversión es transformación (*metanoia*), apertura a unas nuevas relaciones entre los seres humanos, como expresión del Reino de Dios. Es conversión al Dios de paz, del

¹³ Cf. en: <http://revista.drclas.harvard.edu/book/escuelas-de-perd%C3%B3n-y-reconciliaci%C3%B3n>.

perdón y la reconciliación. No se queda el texto en la experiencia del encuentro - entrada a la casa de Zaqueo -, ni en lo extático de la conversión, sino que profundiza en los frutos de la transformación operada: el auténtico encuentro con Cristo es validado por la práctica resultante de una sensibilidad y apertura interhumana. Conversión es gratuidad, manifiesta en el Jesús que se adelanta a ofrecer el perdón; pero también la intención tiene que transformarse en acción y por ello Zaqueo tendrá que efectivamente desaprender caminos y prácticas de la injusticia y aprender una nueva relación. El ejercicio del perdón y la reconciliación también se aprende: demanda el estar atento conscientemente a la experiencia del otro, exige la disciplina y el esfuerzo de involucrarse y aprender de la riqueza del encuentro con el otro.

(c) *La correspondencia en el perdón.* En el Evangelio de Lucas 6, 36-38, con paralelo en el Sermón del Monte en Mt 7, 1s., encontramos una muestra de la invitación a la reciprocidad en la práctica del perdón: “Sed compasivos, como vuestro Padre es compasivo. No juzguéis y no seréis juzgados, no condenéis y no seréis condenados; perdonad y seréis perdonados. Dad y se os dará: una medida buena, apretada, remecida, rebosante pondrán en el halda de vuestros vestidos. Porque con la medida con que midáis se os medirá”. La introducción a la perícopa guarda relación directa con la conclusión de los cinco mandamientos en el Sermón del Monte: “Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial” (Mt 5, 48). La compasión, la ausencia de juicio y condenación, el perdón, la misericordia, el amor por la criatura constituye aquella cualidad que nos hace idénticos al Padre; es el criterio de la filiación que nos hace ser hijos de Dios, que nos permite ser reconocidos por Él como sus hijos. Dios es compasivo, misericordioso, y para ser reconocidos como descendencia - filial - divina, debemos ser igualmente indulgentes, clementes y misericordiosos. No se trata de intentar imitar los atributos trascendentales de Dios, por demás empresa quimérica, sino de situarnos en identidad e imitar a Dios allí donde Él muestra su relación con la humanidad: en su ser compasivo, acogedor y perdonador no solo de una parte - la buena, la virtuosa, la mercedora -, de la humanidad sino de todos, porque Él quiere y busca que todos se salven (cf. Jn 3, 17; Lc 19, 10; 1Tim 2, 4; 1Jn 2,2).

La dimensión de perdón-misericordia tiene en el Sermón del Monte incluso una dimensión cultural. En Mt 5, 23-26 se dice: “Por tanto, si traes tu ofrenda al altar, y allí te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti, deja tu ofrenda delante del altar, y anda, reconcílate primero con tu hermano, y entonces ven y presenta tu ofrenda. Ponte de acuerdo con tu adversario pronto, entre tanto estás con él en el camino, no sea que el adversario te entregue al juez, y el juez al alguacil, y seas echado en la cárcel. De cierto te digo que no saldrás de allí, hasta que pagues el último céntimo”. No es posible separar el culto y al adoración a Dios de la lógica del perdón. Pero la síntesis más perfecta de esta correspondencia ética es sin duda el resumen del man-

damiento nuevo en Jesús, del doble precepto del amor: “Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el mayor y el primer mandamiento. El segundo es semejante a éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos penden toda la Ley y los Profetas” (Mt 22, 37-40). Jesús sintetiza los más de seiscientos veinte mandamientos existentes en la tradición nomística del Israel de su época en sólo dos principios categóricos – el doble mandamiento del amor -, que implican una superación de la moral legalista vigente, a la vez que una profundización de la ética del judeocristianismo. Las dos afirmaciones se complementan y no se da una sin la otra: el amor a Dios resulta el fundamento y argumento último del amor al prójimo; y éste a su vez, resulta la validación y verificación del primero.

(d) *Perdón como acogida y restauración amorosa.* El texto que por antonomasia alude a la misericordia y al amor gratuito de Dios en una dimensión interrelacional, afirmando la centralidad del perdón incondicionado y absoluto, se encuentra en el Evangelio Lucas 15, 11-32. Reconocido es que su designación como parábola “del hijo pródigo” no resultó muy afortunada: sería más preciso llamarle “parábola del padre compasivo y amoroso”, pues es éste el personaje central de la narración. Su riqueza en detalles textuales que remite a una magna obra teatral, permitiría hacer todo un análisis exhaustivo. Sin embargo, baste apenas recordar (i) la actitud del padre, que no se ajusta demasiado a la de un patriarca de la cultura oriental, pendiente divisando si el hijo regresaba (cf. Aguirre 1999, 203); (ii) su gozo inefable y emoción al ver al hijo: “Estando él [el hijo] todavía lejos, le vio su padre y, conmovido, corrió, se echó a su cuello y le besó efusivamente” (15, 20b); (iii) su ausencia de exigencias, demandas, rendiciones de cuenta, aun cuando sabe que el hijo ha actuado con ligereza y despilfarro; (iv) su rapidez en acallar las explicaciones y detalles justificatorios del hijo, para pedir a sus siervos transformar el lamento en fiesta; (v) la gestualidad perdonadora, dignificadora y restaurativa cargada de simbolismo: la dádiva del vestido que lo cubre y le devuelve su humanidad; el anillo que le restaura en su *dignitas* dentro de la familia, devolviéndole el lugar junto a los suyos; las sandalias que le calzan, cubren sus pies adoloridos y le separan del camino andado, que ahora es dejado atrás; el becerro gordo que alimenta el cuerpo hambriento y cuyo asado inaugura la fiesta. Podemos desde aquí sucumbir al ambiente festivo: vino, música, alegría, risas, reencuentro con amigos, historias dolorosas, pero igualmente anecdóticas, bailes, chistes y, por supuesto, un mismo sentir, con excepción del hermano mayor –el bueno, el fiel– a quien también el padre amoroso invita conciliadoramente a participar y a integrarse. No hay dudas que esta es la parábola que describe con mayor exactitud la tipología del perdón amoroso de Dios.

El problema puede presentarse después de los días de fiesta y esto ya no aparece en la narración. Porque podemos imaginarnos que el hijo se fue por alguna razón: quizás quería probar suerte con otra manera de vivir, salir de debajo del ala protectora del padre que le causaba cierta sofocación, disfrutar la libertad sin estar contrastando todo el tiempo su pensamiento creativo con las ideas anquilosadas del padre; quizás el joven era un rebelde que tenía mundos por explorar, ideas por validar y proyectos soñados por realizar. Ahora, al igual que nuestros desmovilizados reintegrados en Colombia, tendrá que volver a integrarse a una familia, a una comunidad, a una sociedad de la que busco salir y con la que no está del todo de acuerdo. Lo importante es que su retorno implica el reconocimiento de que ya no le funcionó salir a buscar otras alternativas y que ahora puede encontrar un lugar – su lugar – en este espacio que le es cercano, conocido, amigable, amoroso. Tampoco se trata de sostener una visión romántica del retorno, pues por un lado, para el hijo rebelde el seguir lejos, desnudo, comiendo las sobras de los cerdos, enfrentado la posibilidad de la muerte por enfermedades, frío e inanición, no resulta una alternativa sostenible; por otro lado y desde la perspectiva de la comunidad receptora, también el retorno significa que se acaba el conflicto, la expectación, el dolor porque quienes se van son “hijos”, no extraños, y porque ahora la propia comunidad se fortalece con el regreso de sus integrantes, pues significan otros puntos de vista, otras experiencias acumuladas y la posibilidad de alcanzar finalmente el inicio de un camino de integración.

El padre – que representa a Dios, pero también pudiera encarnar a una iglesia de brazos abiertos, a los creyentes, a la sociedad – se mueve en la lógica de la compasión, la gratuidad y el profundo amor, que se expresa en el perdón radical al hijo. No lo mueve la visión estricta de la justicia, del justo premio a la fidelidad del hijo mayor y el necesario castigo a la desfachatez del segundo, del cálculo pedagógico con el hijo rebelde. El hijo mayor encuentra dificultad para comprender lo que sucede y especialmente, no logra asimilar la actitud del padre, pues este hijo se ubica en la perspectiva de la justicia, del mérito y de la reciprocidad. Pero para el padre amoroso el hecho que el hijo menor regrese y se integre a la familia y al trabajo conjunto de reconstrucción de la comunidad representa un bien mayor y resulta, a todas luces, más importante que la aplicación de una pedagogía o una justicia particular. El retorno de los hijos-hermanos-nietos colombianos pudiera convertirse en la voz del padre en exclamación: “Traed aprisa el mejor vestido y vestidle, ponéle un anillo en su mano y unas sandalias en los pies. Traed el novillo cebado, matadlo, y comamos y celebremos una fiesta, porque este hijo mío [nuestros hermanos] *estaba muerto y ha vuelto a la vida; estaba perdido y ha sido hallado*” (15, 22-24).

4. *El perdón y la no condenación como principios radicales evangélicos*

En lo que sigue se buscará comprender cuál sea la recuperación que hace Jesús de un perdón radical hacia el victimario, el rebelde o el trasgresor, desde el abordaje de una conducta moral considerada de máxima pecaminosidad en tiempos de Jesús. Se seguirá muy rápidamente un texto tipológico-marco que por su familiaridad no será reproducido y que centra la esencia del perdón en la no condenación, la acogida y la misericordia. Se trata de uno de los textos que causara mayores polémicas en la tradición eclesial patristica: el relato de la mujer acusada de adulterio de Juan 8. Los Padres latinos san Ambrosio de Milán y san Agustín de Hipona reaccionan contundentemente contra el desplazamiento e incluso sustracción de esta perícopa del texto canónico bajo la sospecha que su lectura podría alentar el pecado de adulterio. La tradición patristica reafirmó el carácter canónico del texto; sin embargo, efectivamente el pasaje es moralmente polémico hasta en nuestros días, pues continúa mostrando el conflicto entre la laxitud de la no condena de Jesús y el rigorismo disciplinar paulino. Narra el encuentro de Jesús con una mujer anónima sorprendida en el acto mismo de adulterio, la cual es traída ante él por escribas y fariseos. No hay dudas que ella ciertamente ha violado la ley de Dios, la ley mosaica en su formulación rigorista ulterior, cuyos imperativos exigen la aplicación de la pena de muerte por lapidación. Dos momentos, dos diálogos se desarrollan en la narración: el primero puede entenderse como una palabra / acción que interrumpe, suspende la pretensión homicida (fariseos-escribas / Jesús en 8, 3-9a); el segundo, desde la perspectiva de sentencia de no condenación decretada frente a la transgresión de la ley (Jesús / la mujer en 8, 9b-11).

(a) *Anticipación a la pretensión homicida.* Se produce una única afirmación-pregunta por parte de este particular grupo, que busca excusas para acusar a Jesús: “Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en flagrante adulterio. Moisés nos mandó en la Ley apedrear a estas mujeres. ¿Tú qué dices?” (8, 4-5). Jesús está en un verdadero aprieto. Si afirma que la mujer debía ser apedreada hasta la muerte, estará contradiciéndose frente a una multitud que ya ha escuchado su mensaje misericordioso (cf. Farmer 1999, 1343). Si contrariamente la deja sin castigo, estaría él también violando la ley. La respuesta de Jesús, aunque ansiosamente esperada por los fariseos (“insistían en preguntarle”) y eficaz para los propósitos de ellos, pues ciertamente justificaba cualquier acusación hacia Jesús, les toma por sorpresa en tanto sentencia desafiante: “Aquel de vosotros que esté sin *pecado*, que le arroje la primera piedra”. Jesús pone a prueba a los fariseos y escribas: evidencia su pecaminosidad en su intención homicida, pone de manifiesto la hipócrita pretensión de inocencia de ellos, de manera que “acusados por su conciencia” (VRV), renuncian al asesinato y se marchan.

De nuevo, como en Gen 4, se manifiesta el pecado homicida, solo que esta vez legitimado por la propia ley de Dios. Pero Jesús evidencia (1) que ni aún la ley divina está por encima de la vida humana, la cual es sagrada, y (2) que el pecado que atraviesa la condición humana no es de uno solo - los señalados, los acusados, los adúlteros -, sino que de alguna manera todos somos culpables, todos somos cómplices, pues todos cometemos errores, también los que creen no cometerlos al vivir conforme a la ley de su Dios. Tirar la piedra y señalar a la adúltera o señalar a los victimarios y rebeldes de hoy, no es prerrogativa humana, cuando todos, por acción u omisión, hemos sido de alguna manera cómplices del pecado que nos rodea. El Maestro aplica aquí una especie de justicia transicional colectiva en la que a todos procesa y a todos absuelve.

(b) *No condenación*. Un breve diálogo que denota un cambio radical en el tono de Jesús. La severidad de su respuesta inicial frente a las autoridades religiosas se transforma en una *cuasi* actitud de confabulación con la mujer, con quien se había quedado solo. Evidentemente Jesús sabía que los otros se habían ido, porque permaneció en el lugar, aunque distraído en apariencia; no obstante pregunta-afirma con palabras que dan apoyo a la mujer: “¿Dónde están? ¿Nadie te ha condenado?” ¡Qué bien!, eso era lo que yo buscaba, “*tampoco yo te condeno*”, pero eso tú ya lo sabes. Se trata del apoyo que pueden darse quienes están sentados en el mismo banquillo de acusados: tanto él como ella habían sido juzgados por los fariseos y escribas.

Pero el apoyo real por parte de Jesús ya se había dado, en tanto es él quien media la supervivencia misma de la mujer. El relativiza la aplicación de la ley - y propicia que los escribas y fariseos también lo hagan, a pesar de ellos mismos y de su severa sujeción a la ley -, al subordinarla a la vida de ella. Jesús no había condenado a los fariseos y escribas, sino que los había llevado a reconocer su propio pecado; ahora tampoco condena a la mujer. Insiste en que no vuelva a cometer pecado: “Vete, y en adelante no peques más”, dado el carácter negativo del adulterio para la propia vida de la mujer y la de terceros. La salida que ofrece Jesús al no condenar, resulta en una nueva posibilidad para la mujer, una invitación a cambiar su situación de vida, a retomar el camino de la dignificación. En todo caso, se trata de una amonestación o sermón ético contenidos en la frase “no peques más”, en uso de una acepción de pecados en plural¹⁴ o transgresiones, también utilizado por Jesús en el caso del inválido (Jn 5.14) y negado en el del ciego de nacimiento y sus padres (Jn 9. 2-3). Con esta amonestación Jesús no está obviando o minimizando la acción de la adúltera. Pero tampoco está condenándola, aún cuando

¹⁴ Asumo una diferencia entre “pecados” en plural como determinadas *acciones*, prácticas o malas opciones de los individuos que traen consecuencias negativas para sí y la comunidad (Jn 20. 23), y “pecado” en singular, adjudicado en el Evangelio de Juan al “mundo”: a los dirigentes (8. 21); a los

sostiene que ha pecado, a la vez que él mismo incurre ahora en una nueva transgresión de la ley en tanto que ésta se había interpuesto a la vida de la mujer.

Nos encontramos, en esta narración de exclusividad joánica, frente a un criterio central de acogida, de aceptación de la otra, quien no sólo es distinta por su situación de género y moral, sino además considerada pecadora, acusada por la sociedad, señalada por su irreverencia frente a los cánones morales colectivamente aceptados. Este acogimiento y aceptación dan pie para la instalación por parte de Jesús del *principium* –en el sentido de fundamento último de la ética cristiana– de *no condenación*: frente a la transgresión, la única acción posible desde la perspectiva evangélica es el perdón, el amparo, la acogida, la inclusión y la no condenación.

En general, tenemos tendencia a tolerar mejor a nuestros diferentes, que a nuestros díscolos y transgresores. Podemos convivir con las otredades y diversidades, siempre y cuando éstas sean no conflictivas e incluso mínimamente funcionales a la dinámica social, y mientras seamos capaces de reducir, simplificar y homogeneizar sus diferencias. Así sucede con las diversas identidades y subjetividades, los diversos cuerpos, fisonomías, géneros, los diversos estados de capacidad y ciclos vitales de las personas. Existimos ya siempre – como *conditio humana et socialis* - junto a personas de diferentes razas, culturas, religiones, capacidades, orientaciones ideológicas, sexuales, aun cuando no siempre se trate necesariamente de una existencia dialógica, ni de una convivencia en condiciones de igualdad con el otro distinto. Pero todo tiene un límite, más allá del cual aparece la prohibición y no es posible la aceptación del otro: a partir de ahí se manifiesta la exclusión. Boaventura de Sousa Santos – siguiendo a M. Foucault - lo recoge como fenómeno cultural:

Se trata de un proceso histórico a través del cual una cultura, por medio de un discurso de verdad, crea una prohibición y la rechaza. La misma cultura establece un límite más allá del cual solo hay trasgresión, un lugar que atrae hacia otro lugar – la heterotopía – todos los grupos sociales que la prohibición alcanza, sean estos la locura, el crimen, la delincuencia o la orientación sexual (B. de Sousa Santos 2003, 126).

A partir de la construcción de dispositivos de “normalización” – calificadores o descalificadores –, en cuyo diseño participamos las iglesias, las escuelas, las familias, los estados, la gente de bien (escribas, fariseos, nosotros los teólogos y teólogas), se va consolidando la exclusión. La adúltera, al igual

fariseos por su ceguera voluntaria (9. 41); a los representantes del mundo (15. 22.24). Esta acepción ya no aparece como acción de pecar, sino como *situación* introyectada de pecado y muerte (cf. Mateos 1980, 246ss).

que nuestros actores del conflicto armado colombiano, no entran en los cánones aceptados: ellos son descalificados. Hay una frontera y límite que es el pecado moral, la rebeldía y el homicidio cometido, los que justifican el rechazo, la prohibición y la condena del otro. Estos criterios límites son los que nos permiten distinguir “entre los ‘civilizables’ y los ‘incivilizables’, entre las exclusiones demonizadas y las apenas estigmatizadas; entre aquellas en relación con las cuales la mixofobia es total y aquellas en que se admite hibridación a partir de la cultura dominante; entre las que constituyen enemigos absolutos o apenas relativos” (B. de Sousa Santos 2003, 129).

La condena, exclusión y segregación del otro con tinte “civilizatorio”, ha alcanzado en nuestra cultura diferentes grados: la colonización y violencia del otro indio en la conquista de América; la esclavización del otro negro en el continente africano; el exterminio de los judíos y la sistemática “eliminación” de gitanos, deformes y homosexuales bajo el nazismo; la limpieza étnica en muchos países; la limpieza social en nuestras ciudades colombianas. La adúltera, y a nosotros en Colombia el victimario insurgente, el paramilitar o la fuerza militar del Estado, nos interpelan. La imagen de solidaridad de Jesús junto la mujer – se levanta del suelo, deja de escribir en la tierra, inicia el diálogo y dice palabras amables y restauradoras – nos afirma y valida el *criterio-principio* de no condenación, de acogida y restauración del otro.

5. *Una nota conclusiva*

Solo en la experiencia religiosa, dice Rafael Aguirre, encontramos fundamentos para un comportamiento tan extraño y poco natural como el perdón, pues la auténtica fe implica prácticas ex-céntricas: “puede provocar comportamientos extravagantes, en el sentido etimológico de *andar por fuera*, de distanciarse de la realidad inmediata, de sentirse libre respecto a ella y de ser crítico con ella. Sin duda el perdón es personalmente excéntrico y socialmente extravagante” (Aguirre 1999, 202). También lo creo: la fe y la experiencia religiosa ubican al ser humano en una situación tal de trascendencia y de potenciación de sus capacidades altruistas, que posibilitan la apertura al “comportamiento extraño” y humanizante del perdón. A través de la fe el ser humano logra superar su profundo egoísmo, se abre radicalmente a la existencia, al ser y a la necesidad del otro y deviene benevolente y solidario. Para los cristianos y cristianas esta experiencia extraña del perdón encuentra su centro y su esencia en el proyecto de Dios que Jesús vino a mostrarnos, algunas de cuyas claves se ha intentado identificar en el presente texto.

Quizás las ideas expuestas puedan ayudarnos a discernir e iluminar el lugar socio-humano y socio-histórico en el que se encarna nuestra teología y nuestra pastoral cristiana y a partir de allí a enfrentar el desafío del posconflicto. En síntesis, se ha pretendido afirmar que el perdón y la salvaguarda

al victimario tiene un fundamento en el criterio de defensa a la vida de toda persona, pero tiene también un objetivo a más largo plazo, que es suspender el ciclo de venganza y la espiral de violencia que siguen al acto homicida. Desde el punto de vista de la teología cristiana Dios, en su amor y misericordia, es quien otorga su perdón frente a las situaciones de pecado, dolor y victimización. Pero se parte de un reconocimiento de que el perdón y la reconciliación con Dios, exigen previamente la reconciliación entre los seres humanos, pues tanto el pecado como la liberación del pecado se dirimen en un contexto de comunidad, de familia o de relación reconciliada entre la víctima y el victimario. La posibilidad de que la víctima y la sociedad en pleno otorguen su perdón al victimario crea, así mismo, las condiciones para la reconciliación social, la dignificación de las propias víctimas, la sanación de las heridas y la reconstrucción del tejido social. Aun así, la apuesta final sería no únicamente la reconstrucción de la sociedad, sino también la transformación de nuestros esquemas culturales, de manera que aprendamos a convivir también con las diferencias, aceptando e integrando al rebelde y al díscolo. El criterio central para asumir con urgencia esta lógica del perdón en nuestras prácticas eclesiales es la utopía de la no repetición de la victimización, desde su validación en la ética judeocristiana, de manera que podamos no solo soñar, sino efectivamente, construir una Colombia en paz y reconciliada.

Bibliografía consultada

- Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera*. Bogotá: Ministerio del Interior en: <https://www.mesadeconversaciones.com.co/sites/default/files/24-1480106030.11-1480106030.2016nuevoacuerdofinal-1480106030.pdf> (consultado en Noviembre de 2016).
- Aguirre, R. "Perspectiva teológica del perdón", en G. Bilbao, X. Etxeberría, R. Aguirre. *El perdón en la vida pública*. Bilbao: Universidad del Deusto, 1999.
- Croatto, J. S. *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco*. Buenos Aires: Lumen, 1997.
- De Sousa Santos, B. *La caída del ángelus novus: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2003.
- Farmer, W. (Dir.). *Comentario Bíblico Internacional*. Navarra: Verbo Divino, 1999.
- Mateos, J. y J. Barreto. *Vocabulario Teológico del Evangelio de Juan*. Madrid: Cristiandad, 1980.
- Narváez, L. Elementos básicos del perdón y la reconciliación. Bogotá: Fundación para la Reconciliación, en: www.fundacionparalareconciliacion.org (consultado Noviembre de 2016).
- Pardo, J. "Jesús y el perdón. Acercamiento bíblico a la reconciliación social", en: *Revista Espacio Laical* No. 4, 2011.
- Valdez, Luis. "El perdón a uno mismo y a los demás: un proceso", en: <https://dioscaminaconsupueblo.files.wordpress.com/2013/08/perdon-a-uno-mismo-y-los-demc3a1s.pdf> (consultado en Noviembre de 2016).
- Vives, J. *La reconciliación, gracia de Dios para fraternizarnos*. Santander: Sal Terrae, 1997.
- Von Rad, G. *El libro del Génesis*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- Von Rad, G. *Teología del Antiguo Testamento* (T. 1). Salamanca: Sígueme, 1972.

*Abiud Fonseca*¹

Yahvé Sebaot: Un nombre de guerra

Yahweh Sebaot: a name of war

Recibido: 24-02-16 – Aprobado: 28-08-16

Resumen

El pueblo de Israel vivió una historia conflictiva, en enemistad constante, sobre todo con los pueblos que intentaron y lograron someterlo a sus dominios. En este ámbito se generó desde el Templo el teónimo Yahvé Sebaot, que se convertiría en un símbolo principal para la demostración del poder de Yahvé, tanto a los judíos que no acataban las ordenanzas del Templo como a las naciones que los oprimían. Yahvé Sebaot no es una insignia para las batallas, más bien es un símbolo sagrado con carácter bélico que alerta al pueblo a vivir sabiendo que, aunque la guerra es inminente, Yahvé Sebaot tiene el poder suficiente para confiar en la victoria.

Palabras clave: Yahvé, Sebaot, Templo, guerra, violencia

Abstract

The people of Israel lived a troubled history; in constant enmity, especially with the people who tried and succeeded to submit their will on them. In this context/area, we can see that it was generated from the temple - the name of God - Yahweh Sabaoth. This name would become a major symbol for the demonstration of the power of Yahweh, both to the Jews that did not abide by the ordinances of the temple as well as the nations that oppressed them. Yahweh Sabaoth is not a badge/symbol for battles, rather it is a sacred symbol that has warlike characteristics for battle alerting the people to live knowing that although war is imminent, Yahweh Sabaoth has enough power for them to trust in the victory.

Keywords: Yahweh, Sabaoth, Temple, war, violence

¹ Profesor de Teología y Antiguo Testamento, Seminario Sudamericano SEMISUD. Email: afonseca@semisud.edu.ec

Un niño le dijo a otro: ¡Juguemos a la guerra!
 Su amigo respondió: La guerra no se juega, porque la guerra se hace.
 ¡Pero nosotros sólo juguemos! respondió el niño.
 Ya con un poco de enojo el amigo replicó: ¡No!, ¡la guerra no se juega!
 El porfiado primer niño le dijo: Entonces, si no juegas conmigo ya no eres mi
 amigo...

Terminando así el diálogo y, como en juego, enemistándose y empezando entre ellos un distanciamiento, seguramente momentáneo. Es decir, comenzaron una especie de guerra que ya no era solo un juego.

1. *La violencia engendra un estado de guerra*

Como un juego, el ser humano busca resolver su anhelo de supremacía en la guerra, como nos recuerda Hegel, a diferencia del animal el hombre no mata para comer, sino para obtener del vencido el reconocimiento de su superioridad².

La guerra no solo es una circunstancia momentánea a la que se ha llegado por algún interés o suceso, sino que puede ser también un estado que las sociedades han adoptado como una forma de vivir. En el pensamiento occidental se cree que nuestra educación o usando el término moderno, civilización, podría liberarnos de ella y devolvernos la ansiada paz; pero esto no ha sido posible porque más bien hemos asumido como parte de nuestras relaciones a aquello que condiciona la guerra, la violencia.

En una entrevista que le hicieron a Michel Foucault sobre el poder y la violencia, él declaró: En la violencia, lo más peligroso es su racionalidad. Ciertamente, la violencia en sí misma es terrible. Pero la violencia encuentra su anclaje más profundo y su forma de permanencia en la forma de racionalidad que nosotros utilizamos³.

La violencia determina formas destructivas de relación entre individuos, y alcanza niveles universales cuando es usada racionalmente por las estructuras de poder para someter a una sociedad, instalándose incluso en sus sistemas de valores, de tal manera que se convierte en lícito⁴ el maltrato

² U. Galimberti, *Los mitos de nuestro tiempo*, Random House Mondadori S.A.S., Bogotá, 2013, p. 353.

³ M. Foucault, *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2012, p. 21.

⁴ Siguiendo a Foucault se puede decir que lo lícito es una forma racional de "percibir las cosas" a la que hemos llegado gracias al pensamiento jurídico que nos ha impuesto una percepción de la vida desde la perspectiva de lo lícito e ilícito. Así como el pensamiento jurídico estableció esta diferencia Foucault dice que aún más fuerte es el pensamiento médico que establece la normalización (normal o anormal) como "nuestro modo esencial de funcionamiento". Estas, al fin son formas racionales de percepción de la realidad, o mejor dicho formas racionales de violencia: "esta especie de toma en consideración de los individuos en función de su normalidad, es, creo, uno de los grandes instrumentos de poder en la sociedad contemporánea". M. Foucault, p. 35 y 36.

o los distintos grados de abuso en el intento de dominar o hacer prevalecer un interés. En esto está el germen de la guerra, cuando la violencia es asentida por los pueblos o sociedades para expresar rivalidad y deseo de ser dominantes.

Para el filósofo italiano Umberto Galimberti una forma irracional de guerra es aquella que se ha concebido desde un pensamiento religioso, por eso argumenta: Desde siempre y en todas partes los hombres han involucrado en sus conflictos a Dios y a los dioses, porque, al identificarse con los poderes considerados superiores, los hombres han tenido siempre la impresión de aumentar su poder y de legitimar su violencia⁵. Es irracional en la medida que los pueblos enfrentados asumen que el inicio y fin de la guerra dependen de las divinidades en conflicto, y no pueden ser afrontados y resueltos con los instrumentos que disponen los hombres: la razón y la fuerza, que acaban con ese amenazador potencial simbólico de trasfondo religioso que embota la razón y ciega la fuerza⁶. Sin embargo, estas guerras han sido concebidas desde la racionalización de la violencia que los grupos de poder (político-religiosos) hacen, para justificar sus propios intereses a través de narrativas que alientan al pueblo a pelear guerras en nombre de sus dioses.

Lo destructivo de una guerra sacralizada es que involucra la identidad total del pueblo, buscando así el exterminio de todo como único fin, porque no solo busca la consecución de alguna ambición personal, sino la defensa del sentido de existencia del pueblo, porque el conflicto acaba implicando no solo los intereses de los beligerantes, sino su identidad, su cultura, su fe, en una palabra, esos aspectos irrenunciables que, si se ponen en juego, no prevén más alternativas que la aniquilación del adversario o la propia muerte⁷. La sacralidad que envuelve la guerra no es algo reciente, en los orígenes de la historia humana el paradigma de pensamiento era el religioso, por ende, todo conflicto, sobre todo la guerra se concebía en un estricto ámbito religioso. En la antigüedad las guerras eran de naturaleza religiosa.

De lo dicho, nos planteamos algunos cuestionamientos: ¿la guerra debe ser entendida solo desde su circunstancialidad o desde su esencia?, es decir guerra es solo el enfrentamiento de dos ejércitos o también es la enemistad de los pueblos o sectores de la población traducida en distintas formas de ejercicio de la violencia, asumiendo un estado de conflictividad permanente⁸; además ¿la sacralidad de la guerra es ajena a su racionalidad?, es decir que ¿una guerra santa está concebida solo desde un pensamiento meramente religioso primitivo? Creo que no, porque por un lado la guerra no es solo salir a matar gente en nombre de Dios, lo es también establecer racionalmente jus-

⁵ U. Galimberti, p. 359.

⁶ U. Galimberti, p.360.

⁷ U. Galimberti, p. 359.

⁸ Un ejemplo de esto es la Guerra Fría de más de 4 décadas, en el siglo XX.

tificativos para la enemistad con otros pueblos. Y, por otro lado, la sacralidad de la guerra no es antagonista ni excluyente a su racionalidad, es decir hay guerras que se hacen en nombre de Dios como resultado de un ejercicio racional malévolo.

Bajo esta premisa debatiré sobre dos ideas, que pueden ser complementarias o también opuestas, en el análisis del origen y uso del epíteto veterotestamentario Yahvé Sebaot: Una, cómo la concepción del Yahvé como Sebaot⁹ refleja la identidad de un pueblo que entendió que sus guerras eran las de Yahvé, y la otra, cómo Israel racionalizó la violencia a través de la construcción teológica de este epíteto que no solo fue un emblema de guerra, sino un símbolo del poder de Sión, y usó el emblema Yahvé Sebaot como símbolo de una guerra anunciada, pero no ejercitada en batallas.

2. *El uso antiguo de Yahvé Sebaot en un ámbito de guerra*

Las sociedades antiguas eran sociedades religiosas. Sus primitivas formas de organización socio-política eran regidas por su marco de pensamiento religioso dominante. Entonces, la violencia y la guerra naturalmente estaban ligadas con lo sagrado. Es así que la configuración simbólica de lo divino, necesariamente tenía que constituirse entendiendo a la divinidad como guerrera.

Por otro lado, el sistema de vida donde la territorialidad era sinónimo de poder, la guerra era una forma de vida, más en espacios como Canaán que estaban poblados, simultáneamente, por varios pueblos emergentes. Las monarquías incipientes, herederas de los sistemas totalitarios de las ciudades estado asumieron la concepción de poder político (gobierno) desde la perspectiva de la territorialidad, por ende, la lucha por la posesión del territorio estaba en el ámbito de la normalidad, es decir, era parte de lo cotidiano.

Desde la perspectiva del sociologismo religioso, los dioses son una configuración simbólica de los pueblos. La sociedad, cabeza de fila de los acontecimientos colectivos, es también principio único de la religión. Hasta tal punto que, para E. Durkheim, «los dioses son los pueblos pensados simbólicamente»¹⁰. Si bien es cierto que esta sentencia es en extremo determinista, nos lleva a entender que para los pueblos antiguos las luchas por el territorio eran las luchas de los dioses, es decir que como los pueblos eran guerreros, sus dioses debían serlo.

Un ejemplo bíblico encontramos en el mensaje que Jefé envía al rey de los amonitas, defendiéndose por un reclamo que éste hace contra Israel

⁹ “De los ejércitos”.

¹⁰ J. de Sahagún Lucas, *Fenomenología y Filosofía de la Religión*, La Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1999, p. 78.

por territorios que han sido tomados. En Jueces 11,23-24¹¹ dice: “Pues bien, si el Señor, Dios de Israel, expulsó a los amorreos ante su pueblo, Israel, ¿tú ahora quieres expulsarnos? Ya tienes lo que te asignó tu dios Camós, lo mismo que nosotros tenemos lo que el Señor, nuestro Dios, nos ha asignado”¹². Este texto evidencia que en el pensamiento del autor deuteronomista, por ende, en su cultura, la territorialidad de los pueblos depende de la voluntad de sus dioses y si hay disputa entre ellos, pues entonces los pueblos también entrarán en disputa para hacer valer la voluntad de los dioses.

Así en Israel se popularizará el uso de un apelativo para Yahvé, especialmente en el ámbito del Templo, cuyo significado es entendible, pero no muy reconocibles las razones por las que lo usaron, tampoco sus posibles orígenes: Sebaot.

Sebaot es la forma plural del término hebreo saba que significa ejército, por tanto asociado al nombre Yahvé, significará Yahvé de los ejércitos¹³. Yahvé Sebaot se convirtió en una de las principales formas de llamar a la divinidad en la Biblia Hebrea. No es difícil asociar el apelativo Sebaot con una realidad belicosa, primero por el significado de éste, y segundo por estar asociado a Yahvé, una divinidad que, en los periodos pre monárquico y monárquico, tenía una concepción militarizada.

De acuerdo con las conclusiones de Tryggve Mettinger, parece, pues, que el apelativo de Sebaot comenzó a ser empleado por las tribus israelitas durante la época de los Jueces¹⁴. Es interesante que en esta lucha por el territorio y la organización de la que sería la futura nación israelita, aparece la figura de Yahvé Sebaot, o Yahvé de los ejércitos, una configuración simbólica que proviene de un pensamiento completamente dominado por la idea de la guerra.

Si bien es cierto que Sebaot no fue concebido desde la perspectiva de una guerra en curso, es decir que las tribus pre monárquicas no erigieron una

¹¹ En este artículo las citas bíblicas serán tomadas de la Biblia del Peregrino.

¹² En un comentario de J. Trebolle se hace referencia a un error en la definición de la divinidad de los amonitas: “Se trata, pues, de un conflicto entre poblaciones vecinas. Jefté menciona los dioses nacionales de cada pueblo, Yahveh y Camós, aunque con error en el texto: Camós era el dios de los moabitas (Números 21,29; Jeremías 48,46; 1 Reyes 11,7 y 2 Reyes 23,13), mientras que el dios de los amonitas es en realidad Milcom (1 Reyes 11,5 y 2 Reyes 23,13; también Amós 1.15 = Jeremías 49,3)”. “La Traducción de ‘Elohim: dioses, dios, Dios. Entre politeísmo y monoteísmo, entre una lectura histórico-filosófica y una lectura teológica” en *Los rostros de Dios, imágenes y experiencias de lo divino en la Biblia*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 2013, p.154.

¹³ Thomas Römer describe una controversia en el uso de la traducción Jahvé de los ejércitos, porque para muchos lingüistas, en el hebreo antiguo, un nombre propio no puede tener una construcción genitiva. Por esa razón se puede postular que inicialmente se usara el término Jahvé Dios de los ejércitos (Yhwh, elohé sebaot). Sin embargo, por el testimonio de los textos de Kuntillet Ajrud sí es posible pensar en la construcción genitiva de un nombre propio. T. Römer, *A origem de Javé, o Deus de Israel seu nome*, Paulus, Sao Paulo, 2016, p. 130.

¹⁴ T. Mettinger, *Buscando a Dios, significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*, Ediciones El Al-mendro, Córdoba, 1994, p. 160.

insignia llamada Sebaot para luchar contra los filisteos o alguno de sus enemigos de turno, sí es muy lógico pensar que concibieron esto en la naturalidad de su cosmovisión bélica y religiosa.

Para Thomas Römer la relación entre Sebaot y el santuario de Siló (1Sam 1,3; 4,4) en varios textos permite pensar en que el origen del uso de este nombre se ubica en la época pre-estatal, además que no necesariamente en este tiempo se estaría configurando un apelativo para describir un ejército celestial, sino uno terrenal que identifica a ejércitos tribales (clánicos) del pueblo de Israel. La posibilidad de tener una idea de YAHVÉ guerrero no sería novedosa ni extraña, porque, como Römer lo afirma, en Ugarit ya se usaba el término para la divinidad Reshef (Reshef de los ejércitos)¹⁵.

Aunque la etiología del nombre no sea clara, sí se puede decir que el uso original de Yahvé Sebaot representa simbólicamente las luchas de un pueblo formado en la necesidad de construir su identidad desde la violencia y la guerra, porque así lo demandaba su historia. Un ejemplo claro es la perícopa de 1Sam 17, en el que David declara a Goliat que su lucha no es contra las huestes de Israel, sino contra el Señor de los ejércitos. Este párrafo expresa la concepción militarizada de un Yahvé comandante de los ejércitos de un pueblo en guerra.

Sebaot no es fundamental para el desarrollo de la imagen de un Yahvé violento, porque, como lo establecen las teorías de Norman Gottwald, Yahvé en sí mismo era una divinidad que se levantó en guerra contra los poderes opresores de las ciudades estado cananeas y del baalismo no solo violento, sino opresor. Entonces Sebaot podría ser una forma de calificar la naturaleza guerrera de la divinidad.

Gerlinde Baumann en una excelente publicación reflexiona sobre la violencia de la divinidad veterotestamentaria entendida desde una perspectiva de justicia, ya sea por ser punitiva contra su propio pueblo que ha pecado, o por ser redentora, es decir en contra de los enemigos y a favor de la libertad del pueblo¹⁶. Desde este pensamiento podemos decir que Sebaot surgió como una expresión para reconocer a una divinidad violenta, pero no mala ni injusta.

3. *Yahvé Sebaot y los intereses del profetismo posexílico*

Existen etapas en la historia de Israel en que la figura de Yahvé Sebaot no tuvo mayor incidencia, por ejemplo, está ausente en el Pentateuco, así como en la literatura sapiencial y en el Trito Isaías lo que indica que en el pos-

¹⁵ T. Römer, p. 131.

¹⁶ G. Baumann, *Entender as imagens divinas da violência no Antigo Testamento*, Edições Loyola, Sao Paulo, 2011, p. 185-188.

exilio tardío ya no se usó este nombre, sobretodo en espacios ajenos al Templo de Jerusalén.

También es notable su ausencia en Ezequiel, además de pocas apariciones en el Deutero Isaías, lo que hace pensar que en el exilio babilónico podría haberse desusado el nombre, o simplemente no haberse conocido.

Por eso, en la segunda parte de este estudio se analizará el uso de este apelativo en la literatura posexílica, específicamente en la profética asociada con el Templo¹⁷. Además, nos preguntaremos si su uso tiene alguna relación con la teología sionista que favorecía a Jerusalén y al aparato sacerdotal que comenzó su proyecto teocrático de reconstrucción nacional. Aunque debo hacer notar que en la profecía pre-exílica relacionada con el Templo ya era común el uso de YAHVÉ Sebaot, como el Proto Isaías¹⁸.

Los tres profetas elegidos para el análisis son Ageo, Zacarías y Malaquías por su ideología pro templo expandida durante el dominio del sacerdocio pos-exílico, aunque debemos hacer la salvedad de que, mientras Ageo y Zacarías son profetas contemporáneos con Zorobabel y Josué el sumo sacerdote, además partidarios de su misión reestructuradora del Templo, estrategia política imperial; Malaquías está ubicado en un periodo posterior, es decir su trabajo pertenece más al proyecto del sacerdocio sadoquita del periodo de Esdras.

Para fundamentar el postulado de que Sebaot podría haber sido un término que implicaba una actitud violenta y una especie de propaganda bélica que alertaba a una actitud de guerra, relataré el contexto histórico del uso de Yahvé Sebaot en el periodo pos-exílico persa, describiendo la relación de los profetas del pos-exilio persa con la empresa teocrática sacerdotal y sus intereses político-religiosos que se evidencian en los documentos proféticos, además analizando la posibilidad de que esta relación haya construido una plataforma de convivencias que generaron un pensamiento religioso de revancha, donde las expresiones religiosas violentas responderían, de alguna manera, a la tensión generada por el dominio persa.

Una aproximación histórica:

Yahvé Sebaot ocupa un lugar predilecto en la profecía de Ageo, Zacarías y Malaquías. De acuerdo con T. Römer en Ageo aparece 14 veces, mien-

¹⁷ En el periodo persa se reconstruye el Segundo Templo, bajo el liderazgo de Zorobabel, son cuatro escritos proféticos que pertenecen a esta época y hablan en torno a los intereses de la religión centrada en el Templo: Ageo, Zacarías, Trito Isaías y Malaquías.

¹⁸ Mettinger concluye que por esta razón se puede decir que Yahvé Sebaot es un título divino que se configura en el Templo y para el Templo: "A diferencia de otros teónimos israelitas, YHWH Sebaot se vincula a un lugar geográfico concreto: Jerusalén, y más precisamente Sión, la montaña del Templo." T. Mettinger, p. 142.

tras que en Zacarías 56¹⁹, en Malaquías son 24 referencias textuales de este nombre²⁰. La actividad de los profetas mencionados es casi inmediatamente posterior al cautiverio babilónico. En esta parte del estudio, cuando se mencione a Zacarías, se estará haciendo referencia solo a su primera sección formada por los capítulos del 1 al 8, que corresponden a esta época, porque los seis últimos capítulos del libro de Zacarías no proceden del profeta del siglo VI²¹, evidenciado en las características literarias y en el uso de figuras completamente disímiles.

El primer intento de retorno del exilio babilónico e inicio del proceso de reconstrucción nacional, de acuerdo con Esdras, estuvo dirigido por Sesbasar, encargo recibido por el emperador Ciro. La política persa se desestabilizó con la muerte de Ciro y la ascensión de Cambises, hasta la llegada de Darío I, también aqueménida de otra línea generacional.

Durante el gobierno de Darío, se organiza la segunda misión a Judá, ahora liderada por Zorobabel, cuyo solo nombre exige una asociación con el imperio persa. La comitiva que sale de Babilonia tiene en sus filas a Josué quien es denominado sumo sacerdote (Ag 1,1) y a otros líderes de una comitiva que Esdras menciona (Esd 2,2).

Es muy probable que Ageo y Zacarías hayan venido con esta comitiva desde Babilonia, no porque el texto bíblico lo diga explícitamente; sino porque la misión manifestada por sus oráculos brinda posibilidades de presuponderlo, además de su posición política favorable a la empresa de Zorobabel y Josué²².

Si bien es cierto que el mensaje de Ageo y Zacarías están relacionados con los intereses que rigen las estrategias de reconstrucción, apoyadas por el imperio persa²³, también se puede considerar que ambos obedecen a un anhelo nacionalista que se fue consolidando con la ilusión de reconstruir el Templo y establecer una especie de gobierno nacional, bajo el liderazgo de Zorobabel, esto último especialmente en Ageo. Pareciera que Zacarías avala más la idea de un gobierno como una diarquía: el gobernador y el sumo sacerdote son los dos ungidos al servicio del Dueño de todo el mundo (4,14)²⁴, pero al fin, una idea nacionalista de la reconstrucción.

¹⁹ Para T. Mettinger son 53 veces las apariciones de Sebaot en el texto hebreo.

²⁰ T. Römer, p. 130.

²¹ J. L. Sicre, *Introducción al Profetismo Bíblico*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 2011, p. 357.

²² A. Roperó comenta: "La primera profecía de Zacarías que ha sido transmitida fue dada en Israel en el mes octavo del segundo año del reinado de Darío Histaspes, el 520 a.C. (Zac. 1:1; Esd. 4:24; 5:1), solo dos meses después de que Hageo comenzara a profetizar (Hag. 1:1). Zacarías fue contemporáneo del gobernador Zorobabel, del sumo sacerdote Josué, y del profeta Hageo (Zac. 3:1; 4:6; 6:11; Esd. 5:1, 2). Juntamente con este último, exhortó a los principales de los judíos vueltos del exilio para que reanudaran la construcción del Templo. Parece evidente que nació en Babilonia, por cuanto los primeros deportados habían estado en tierra de Judá solo 18 años, y Zacarías no empezó a profetizar a esta edad." *Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Editorial CLIE, Barcelona, 2013, p. 2651-2652.

Ageo y Zacarías son agentes activos para alentar la reconstrucción del Templo como símbolo central de estos intereses políticos y religiosos. Para J. S. Croatto el surgimiento de este ideal nacionalista produjo, probablemente, en la corte persa una sospecha de sedición o levantamiento, sobre todo cuando se decide convocar a la realización de la Pascua, de acuerdo con Esdras 6²⁵. Sin embargo, es de notar que ya en este relato sobre la Pascua, no aparece la figura de Zorobabel, desaparecida en todos los escritos posteriores.

El ambiente político-religioso en el que Ageo y Zacarías profetizaron era realmente conflictivo, aunque es difícil determinar el tipo de facciones o partidos se habían levantado, más aún sus ideales o consignas. Se puede pensar que el grupo religioso al que pertenecieron los sacerdotes y profetas como Ageo y Zacarías que, con el aval del imperio persa, había comenzado un proceso de reconstrucción centrado en el Templo; luego alentaron su deseo de separación del dominio persa.

Sin embargo, después de casi un siglo, una segunda etapa del proyecto sacerdotal afianzó su relación con el imperio, en la misión de Esdras. Malaquías, cuyo nombre revela su anonimato²⁶, podría ser un escrito contemporáneo a esta misión. Consideraremos tratarlo como una colección de literatura profética posterior al trabajo de Ageo y Zacarías. Los testimonios de actividad político-religiosa luego de la inauguración del templo desaparecen, hasta los registros de la misión de Esdras y Nehemías, en el siglo V, lo que hace pensar que Malaquías puede corresponder a este periodo, sobre todo porque el mensaje de su profecía expone problemas en un ámbito donde el Templo ha sido reconstruido (1,10); el culto, aunque mal, funciona (1,7-9.12.13); los sacerdotes y levitas están organizados (2,3-9)²⁷.

²³ De acuerdo con Sicre, esta teoría pertenece a Paul D. Hanson, que ha sido criticada hasta impugnada, sin embargo no deja de tener razón en la distinción de su mensaje más a favor de las políticas de Zorobabel, que el mensaje del Trito Isaías. J. L. Sicre, p. 325.

²⁴ J. L. Sicre, p. 337-338.

²⁵ "Que el proyecto de reconstrucción del templo tenga connotaciones políticas, se refleja en el desconcierto de Tattenay, gobernador de Transeufratene y sus colegas (Esdras 5:3ss)... Darío no puede desconfiar de las acciones en Judá, visto el respaldo dado por el mismo Ciro y obliga a Tattenay a dar apoyo a las obras de Jerusalén (vv. 6-12). Estas, que habían comenzado el 21 de septiembre del 520 (Ageo 1:12-15) se terminan el 1 de abril del 515, al final del 6, año de Darío (Esdras 6:15). La inmediata celebración de la pascua al comienzo del año siguiente (fines de abril del 515, cf. vv. 19ss) no puede dejar de tener resonancias liberacionistas. Llaman la atención el hecho de que Zorobabel desaparece súbitamente de las fuentes bíblicas, ni hay más rastros de la dinastía davídica. ¿Se había rebelado y Darío lo había 'liquidado'? La dedicación del templo del 515 parece posterior, con los ánimos en otra actitud respecto de Persia... nos indicaría que el proyecto 'sacerdotal', centrado en el templo, está en última instancia apoyando el proyecto persa." J. S. Croatto, *Las culturas del Antiguo Próximo Oriente, desde los orígenes hasta la conquista de Jerusalén 63 a.C.*, ISEDET – EDUCAB, Buenos Aires, 1994, p. 241.

²⁶ L. A. Schöckel, *Biblia del Peregrino*, Ega Mensajero, Bilbao, 1995, p. 1202. En el comentario introductorio al libro de Malaquías dice: "Malaquías aparece en la Biblia como último de los profetas. Pero su nombre es dudoso y su actividad precede, sin duda, a otros textos proféticos. El título del libro parece tomado de 3,1, 'mi mensajero', para encabezar unas profecías anónimas."

²⁷ J. L. Sicre, p. 363.

Como Ageo y Zacarías, Malaquías también manifiesta su intención prioritaria en alentar al pueblo a aceptar el proyecto del Templo. Recordemos que el sector del pueblo que quedó en Judá durante el exilio, tenía su propia religiosidad, pareciera que incluso no eran ajenos a un tipo de politeísmo, además anhelaban la construcción de una sociedad judía justa, libre de la opresión extranjera. Además, se podría postular la existencia de otra facción, alineada con el proyecto de la reconstrucción de Jerusalén, pero que no tenía el afán de afirmar la relación con el imperio persa, de alguna manera representada por el Trito Isaías.

Brevemente explicada, esta es la realidad o el contexto extralingüístico²⁸ en el que se usó el epíteto Sebaot por los profetas pro templistas del posexilio.

Una aproximación socio-antropológica

El uso de un término para referirse a la divinidad no es un producto de la casualidad, sino, en parte se debe al entramado de relaciones y situaciones en las distintas áreas de la sociedad. Cuando lo religioso es un paradigma de vida, como en la comunidad pos-exílica, toda la vida del pueblo está plenamente afectada por la religión. Entonces, el uso de Sebaot puede haberse asentado en la literatura profética debido a esta conflictividad reinante, además, puede haberse dado para promover o alentar el conflicto. Lo que nos lleva a establecer algunas ideas:

En el ámbito donde se establece el Templo, era necesario que el pueblo entienda que ese proyecto era categóricamente ineludible para la reconstrucción nacional, por ende, usar un apelativo conocido de YAHVÉ, sobre todo en su relación con el Templo anterior, era lo que favorecería a la identificación de la preferencia de YAHVÉ por Sion. Sebaot, históricamente estuvo ligado al Templo y al arca, por tanto en el pos-exilio vuelve a aparecer en seguida en Ageo y Zacarías porque se anuncia y espera la vuelta de Yahvé a Sion²⁹.

Por otro lado, ante el conflicto de distintas facciones político-religiosas en el pueblo, se hizo necesario configurar una idea bélica de Yahvé para imponer el deseo de establecer la teocracia yavista desde el Templo. Con fines propagandísticos, es decir, inyectar en el pueblo el ánimo de saber que el Yahvé del Templo destruido había regresado a tomar posición en el que fuera y sería siempre su lugar, pero esta vez con más poder, como lo afirma Ageo 2,9: "La gloria de este segundo templo será mayor que la del primero – dice el Señor de los ejércitos –"; pero también con el afán de sembrar en la población un temor religioso a una divinidad que conocían como poderosa y ex-

²⁸ La pragmática, como parte de la lingüística, establece que para entender mejor el significado de un término y su uso, se debe conocer su contexto lingüístico y extralingüístico.

²⁹ H. D. Preuss, *Teología del Antiguo Testamento Volumen I, Yahvé elige y obliga*, Editorial Descleé de Brouwer, Bilbao, 199, p. 255.

celsa, así Zacarías lo intenta demostrar en varios momentos de su profecía: “Entonces el ángel del Señor dijo: – Señor de los ejércitos, ¿cuándo te vas a compadecer de Jerusalén y de los pueblos de Judá? Ya hace setenta años que estás airado con ellos.” (1,12), “Y el ángel que me hablaba me ordenó proclamar: – Así dice el Señor de los ejércitos: Siento celos de Jerusalén, celos grandes de Sión” (1,16), ahínco que repite en el 8,2 para luego afirmar en el 8,3 su deseo vehemente de establecerse en Sión: “Así dice el Señor de los ejércitos: Siento celos de Sión, celos terribles, siento de ella unos celos que me arrebatan. Así dice el Señor de los ejércitos: Volveré a Sión, habitaré en medio de Jerusalén...”.

Los profetas reprodujeron la teología construida anteriormente acerca de Sebaot, y la usaron promoviendo el escrúpulo de sus oyentes-lectores respecto a no contradecir lo asentado y ordenado por YAHVÉ. T. Mettinger dice: YHWH Sebaot es la invocación divina asociada a la idea de la actuación de Dios en la historia; frente a cualquier intriga humana³⁰.

En los escritos de Malaquías se afianza más esta idea, porque la misión de Esdras fue aún más impositiva que la de Zorobabel con respecto a la centralidad e importancia del Templo y también con mayor respaldo del imperio. Por ejemplo, en cuanto a las ofrendas que se debían llevar al Templo, Malaquías 1,7-9 dice: “Traéis a mi altar pan manchado y encima preguntáis: ¿Con qué te manchamos? Con pretender que la mesa del Señor no importa, que traer víctimas ciegas no es malo, que traerlas cojas o enfermas no es malo. Ofrecédselas a vuestro gobernador, a ver si le agradan y os congraciáis con él – dice el Señor de los ejércitos –, Eso traéis, y ¿os vais a congraciar con él? Pues bien, dice el Señor de los ejércitos, aplacad a Dios para que os sea propicio”.

Como ya se dijo, en la época de Ageo y Zacarías la dominación del imperio persa e incluso su participación en el proyecto del Templo, generaron ideas sobre el peligro de siempre estar vinculados a una nación extranjera, cuando las tradiciones hablaban de que la voluntad de YAHVÉ siempre fue que tengan tierra. Ante esto, el uso de Sebaot podría haber fortalecido la posición anti imperial, principalmente en las profecías de Ageo y Zacarías.

Es decir que el uso de Sebaot, para procurar resolver con sutileza un conflicto entre hermanos judíos, sin que esto deje de ser violento, se tornó más violentamente franco cuando se lo usó para resistir el poder imperial y sembrar una idea de gesta bélica contra el imperio, que podría haberse concretizado en la celebración de la Pascua. Ageo 2,21-23 es una evidente incitación a la subversión: “Di a Zorababel, gobernador de Judea: Haré temblar cielo y tierra, volcaré los tronos reales, destruiré el poder de los reinos paganos, volcaré carros y aurigas, caballos y jinetes morirán a manos de sus camaradas. Aquel día – oráculo del Señor de los ejércitos – te tomaré, Zorobabel,

³⁰ T. Mettinger, p. 155.

hijo de Sealtiel, siervo mío – oráculo del Señor –; te haré mi sello, porque te he elegido – oráculo del Señor de los ejércitos –.” Al respecto, J. L. Sicre señala que el oráculo es expuesto como si se tratase de un nuevo milagro del Mar de Cañas, Dios destruye los carros y caballos de los reinos paganos, a lo que sigue la elevación de Zorobabel a una nueva dignidad³¹.

En Zacarías 8,7 se expresa la idea de Sebaot como el libertador del pueblo, del exilio en Babilonia: “Así dice el Señor de los ejércitos: Yo salvaré a mi pueblo y lo traeré de los países de levante y poniente, para que habite en Jerusalén”.

En la literatura pre-exílica asociada al Templo (1Sm 4, Sal 80, Is 37) se evidencia que el uso de Yahvé Sebaot estuvo asociado con otras figuras sagradas como los querubines, dándole un carácter kratofánico a este teónimo. Es decir que la configuración simbólica de Yahvé Sebaot buscó representar el ideal de una divinidad afanada en la demostración de su poder. En Ageo y Zacarías, Sebaot era la forma de proclamar la superioridad de Yahvé, por ende, la superioridad del pueblo sobre las demás naciones. No podemos negar que en el pos-exilio también se gestó una xenofobia en la población, alentada por los ideales religiosos del poder sacerdotal, por tanto, no sería descabellado pensar que Sebaot participó en la propagación de esta actitud colectiva.

4. *Aproximaciones hermenéuticas sobre Yahvé Sebaot en la conciencia colectiva de guerra*

No es posible entender a Yahvé Sebaot en la teología veterotestamentaria, como un teónimo usado a modo de estandarte en las batallas libradas cuerpo a cuerpo contra los enemigos de turno, tampoco se constituyó a manera de un ícono para la declaración de la guerra; pero sí como un apelativo que fue introducido desde el ámbito del Templo durante los periodos de conflicto interno y externo en la historia de Israel, para alentar represalias contra los países paganos dominantes y contra los mismos judíos que no se alineaban al pensamiento y disposiciones de los grupos político-religiosos dominantes.

Yahvé Sebaot es un apelativo que expresa simbólicamente el entendimiento del pueblo de que las guerras se gestan en el ámbito de lo sagrado. Es decir, Yahvé Sebaot representa la sacralidad de esa alerta constante de guerra en la que el pueblo vive. Es ese poderoso Dios guerrero, jefe de los ejércitos quien ha demostrado su poder desde el lugar más privilegiado y temible, y ha declarado su contrariedad contra los que no están a su favor. Yahvé Sebaot no solo quiere que se peleen batallas, sino que proclama la supremacía de la identidad cultural judía y procura la aniquilación de los pueblos, teniendo

³¹ J. L. Sicre, p. 330.

como máximo anhelo que se rindan ante Yahvé como único Dios y al judaísmo como religión y gobierno.

Yahvé Sebaot no solo es la expresión genuina de una experiencia religiosa, sino que también es una construcción ideológica que generó la conciencia de alerta de guerra en el pueblo, para defender la tierra, el Templo y para defenderse de los que no aceptaban el proyecto teocrático durante el pos-exilio. Fue una imagen impuesta desde el Templo para generar una conciencia de alerta, no cuando la guerra se realizaba a través de combates militares, sino que era una forma de vida constante del pueblo. En el pos-exilio, los profetas alineados al proyecto sacerdotal, racionalizaron la figura antigua de un Yahvé Sebaot, que se hizo conocida en el Templo antiguo en un ámbito de conflicto, para proponerla como ícono sagrado de su proyecto teocrático.

5. *A modo de conclusión*

Yahvé Sebaot es la imagen de un Dios presente en la historia del pueblo, sobre todo en los momentos en los que se necesita afirmar la soberanía e identidad nacional, entonces solo un Dios poderoso y majestuoso podrá imponer una idea de majestuosidad que invite al pueblo a confiar en su presencia y poder. La idea teológica asociada con Sebaot es la de Dios reinante que llena el templo con su presencia, pero esto no es todo: en su capacidad de YHWH Sebaot, Dios reina³². Yahvé Sebaot es el nombre perfecto para la divinidad que debe sembrar temor en sus súbditos, sentido de protección y defensa frente a los enemigos. No es un nombre de batalla, pero sí un nombre de guerra.

Malaquías 1,11 dice: “De levante a poniente es grande mi fama en las naciones, y en todo lugar me ofrecen sacrificios y ofrendas puras; porque mi fama es grande en las naciones –dice el Señor de los ejércitos–”.

Pero también es cierto que Yahvé Sebaot es la construcción ideológica de grupos de poder que sembraron sutilmente en el pueblo una conciencia de guerra. Ante esto, Foucault reclama: Se ha afirmado que, si viviésemos en un mundo racional, podríamos deshacernos de la violencia. Es completamente falso. Entre violencia y racionalidad no hay incompatibilidad. Mi problema no es condenar la razón, sino determinar la naturaleza de esta racionalidad que es compatible con la violencia³³. Yahvé Sebaot fue el nombre traído del pasado para afirmar el proyecto teocrático, pero también para convertirlo en un excelente promotor de los intereses propios de la élite religiosa dominante, no sólo desde una legítima espiritualidad, sino también desde una construcción racional de este nombre de guerra.

³² T. Mettinger, p. 150.

³³ M. Foucault, p. 22.

Así, entre juegos se han declarado guerras. Mientras tanto, de juego en juego, incluso los niños seguirán generando sutilmente una conciencia de guerra, reproduciendo el paradigma de violencia y supremacía que gobierna nuestra realidad, incluida nuestra religión.

Edesio Sánchez Cetina

Paz en la Biblia

Peace in the Bible

Recibido: 24-11-16 – Aprobado: 15-12-16

Resumen

El artículo considera en primer lugar, el tema del “reino de Dios” en ambos testamentos, para enmarcar el sentido de *shalom* tanto desde lo que no es, como de lo que sí es. En segundo lugar, trabaja textos que describen o desarrollan el concepto de *shalom* o lo que tradicionalmente se ha llamado “paz” en español. Finalmente presenta el listado de sentidos que se le da a la palabra *shalom/eirene* tomando en consideración los “campos semánticos” de esas palabras.

Palabras Clave: Reino de Dios, Shalom.

Abstract

The article first considers the theme of “kingdom of God” in both Testaments, to frame the sense of *shalom* from what it is and what is not. Second, it works texts that describe or develop the concept of *shalom* or what has traditionally been called “peace” in Spanish. Finally he presents the list of meanings given to the word *shalom / eirene* taking into consideration the “semantic fields” of those words.

Key Words: Kingdom of God, Shalom.

1. Introducción

Fue la costumbre en épocas anteriores –me refiero al tiempo cuando todavía no existía la lingüística como ciencia, y la exégesis vivía, por lo general, cautiva del racionalismo y del idealismo alemán– que cuando alguien se proponía escribir algún ensayo o artículo sobre la paz (o cualquier otro término o concepto), su primera y más importante tarea era la de usar una concordancia (mejor si era analítica o, mejor, de los idiomas bíblicos) para hacer un estudio del uso del término a través de toda la Biblia o de alguno de los dos testamentos.

Eso es lo que demuestran diccionarios como el TDNT y algunas Teologías bíblicas que trabajaban palabras “teológicas” del primer o segundo testamentos. Así se obtenía, o se intentaba obtener el significado más básico o profundo de tal palabra hebrea, aramea o griega.

Tal acercamiento ha sido ampliamente cuestionado y criticado tanto por los avances de la lingüística, desde los estudios del padre de esta ciencia, Ferdinand de Saussure, hasta el certero tiro de gracia que le dio James Barr al acercamiento de “estudio de palabras bíblicas”,¹ practicado de manera profusa hace ya muchas décadas, de manera especial por el conocido “Movimiento de teología bíblica”.

Hoy sabemos, precisamente por los estudios de lingüística moderna que el sentido de una palabra (acercamiento lexicográfico) no la da esa palabra de manera aislada², sino el contexto semántico donde tal palabra se encuentra presente. En este asunto, el desarrollo de la ciencia de la lingüística también ha avanzado, empezando con las unidades lingüísticas más pequeñas hasta llegar a las mayores, de manera especial la llamada “unidad de discurso”, que vendría a ser el cuerpo más extenso de una escrito o comunicación oral (por ejemplo, un cuento, un poema, una novela). En la Biblia, esto se torna más complejo, debido a que la misma está compuesta por escritos de diversas épocas, autores, editores y de más elementos que participaron en la formación final de cada libro, de tradiciones literarias y de la misma Biblia.

En mis experiencias exegéticas, así como en mis visitas a diferentes lugares de América Latina, descubro con grata sorpresa que ya no se usa tanto las viejas concordancias bíblicas, consideradas en décadas pasadas como herramienta clave para el quehacer teológico bíblico en la preparación de sermones y estudios bíblicos. Los nuevos léxicos hebreos y griegos muestran ahora mucho más cuidado en la lista de posibles traducciones de tal o cual palabra, considerando el contexto lingüístico y el campo semántico donde ese término aparece.

Pues bien, en este ensayo se va dejar para el final los variados y posibles usos o sentidos de la palabra *shalom* que forma el centro o eje de todo lo que en las nuevas traducciones bíblicas y léxicos se muestran de manera ex-

¹ *The Semantics of Biblical Language* (London: Oxford University Press, 1961), 320 pp. Véase, además, el libro de Moisés Silva, *Biblical Words and Their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics-Revised and Expanded Edition* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House)

² Un claro ejemplo del acercamiento lexicográfico son las traducciones por equivalencia formal o más literales. En el caso del español, tenemos a la Reina-Valera (1909 y 1960, ambas versiones publicadas por las Sociedades Bíblicas Unidas) cuya manera de “demostrar” la fidelidad a las Escrituras es traduciendo, hasta donde el castellano lo permite, las palabras hebreas y griegas con el correspondiente término español. Palabras como “alma”, “paz”, “misericordia” aparecen como traducciones de las “correspondientes” palabras hebreas, *nefesh*, *shalom*, *jésed*, sin considerar contexto semántico ni las características lingüísticas de los idiomas involucrados en el proceso de traducción.

haustiva. Se seguirá un orden que, a mi modo de ver, hace más justicia a lo que la lingüística nos ha enseñado acerca del sentido de palabras y expresiones estereotipadas dentro de los contextos más amplios y de acuerdo con las características lingüísticas tanto del idioma fuente como del receptor.

En primer lugar, se considerará el tema del “reino de Dios” en ambos testamentos, para enmarcar el sentido de *shalom* tanto desde lo que no es como de lo que sí es. En segundo lugar, se trabajarán textos que describen o desarrollan el concepto de *shalom* o lo que tradicionalmente se ha llamado “paz” en español. En tercer lugar, vendrá el listado de sentidos que se le da a la palabra *shalom/eirene* tomando en consideración los “campos semánticos” de esas palabras.

2. *El reino de Dios como definición de shalom*

La creación presenta a Dios más que nada como un Dios *soter*, es decir, como quien “redime” o “salva”.³ La semántica de Génesis uno nos habla de la “creación” como una tarea en la que Dios “saca” a la tierra de un estado de desorden y vaciedad hacia uno de “orden” y vida. Por ello, en el proyecto de Dios, “reinar”, “gobernar” significa prestar un servicio en pro de la vida, de la relación justa y equilibrada en este *oikumene*. Génesis dos presenta también una acción creadora soteriológica: Dios crea cambiando la aridez en fertilidad, la soledad en compañía, la falta de ayuda y apoyo en presencia que completa y produce resultados a favor de la creación y de sus “habitantes”. Vistos así, los textos sobre la creación ya vislumbran el éxodo: libertad de un estado de “muerte” hacia uno de vida, libertad y compañerismo solidario. No es pues nada accidental que siglos después, el gran teólogo-poeta del libro de Isaías pintara al nuevo éxodo del pueblo de Dios como una nueva tarea de creación (Is 43.1; 44.24-28; 45.12-14, 18-19; 51.9-16; 54.5).

En ese orden creado-salvado, Dios establece un espacio de vida en el que no hay divisiones étnicas, ni raciales, ni lingüísticas, ni sociales, ni políticas; es decir, todos fuimos creados con “igualdad ontológica”. Además, en el marco de la teología de la creación ni los países ni las fronteras son creadas por Dios; tampoco hay sistemas políticos o sociales que rijan la vida humana. No se presenta en ningún momento a un ser humano dominando a otro ser humano, ni quitándole la vida a nada creado, como él, en el sexto día.

Las ideas expresadas en los dos párrafos anteriores, quedan bien resumidas en el párrafo del profesor Walter Wink:

Podemos hablar del reino de Dios como un orden libre de dominación, caracterizado por la interdependencia, la igualdad de oportunidades y el respeto

³ Gerhard von Rad, *Estudios Sobre el Antiguo Testamento* (Salamanca: Ediciones Cristiandad, 1976): 129-139.

mutuo entre hombres y mujeres que elimina toda distinción entre las personas. Este orden igualitario repudia la violencia, la dominación, las jerarquías dominantes, el patriarcalismo, el racismo y el autoritarismo; es decir, un sistema que atenta contra la vida humana plena⁴.

Tanto las imágenes deducidas de Génesis uno y dos como la definición de Wink hablan de “un orden” y del ejercicio del poder. En ambos casos, Dios aparece como el responsable principal de ambos. Por lo tanto, se puede hablar de Dios como originador, promotor y soberano indiscutible de su reino. En la oración del “Padrenuestro”, Jesús de manera inequívoca afirma “Hágase tu voluntad” (Mateo 6.10), indicando así que solo aquella persona que siga la voluntad del Padre, tendrá acceso al reino de Dios (Mateo 7.21), pues todo depende de la voluntad de Dios.

Ahora bien, ¿cómo se logra ese orden y se ejerce el gobierno en el reino de Dios? Tanto los dos textos de la creación como los que hablan del éxodo señalan, como único camino viable, la participación prioritaria de lo vulnerable y débil como la característica privilegiada de quienes forman parte del reino de Dios. De allí que Jesús—junto con otros testimonios bíblicos—indicara con toda claridad y contundencia que el reino de los cielos es de los pobres y de los niños (Lucas 6.20; Marcos 10.14). El éxodo, evento central de la fe bíblica, se da en el marco de la apertura total de la acción liberadora de YHVH hacia todos quienes viven oprimidos y esclavizados. Así lo entendió el profeta Amós cuando dijo: “Para mí, ustedes los israelitas no son diferentes a otros pueblos: a ustedes los saqué de Egipto, a los filisteos los saqué de Creta, y a los arameos los saqué de Quir” (Amós 9.7). Es decir, lo que mueve a Dios a actuar como Dios del éxodo no es un grupo étnico o racial privilegiado, sino quienes han sido objeto de la violencia y la injusticia. Sobre este punto, comenta muy acertadamente Martin Buber:

El veredicto divino, Amós 9.7, no debe de entenderse, para nada, de otra manera más que esta: YHVH debe reconocerse como el líder de *todas* las migraciones de los pueblos, aun las migraciones de pueblos hostiles a Israel desde los tiempos primitivos...Por lo tanto, se afirma que YHVH es el Dios de los pueblos; y seamos bien claros, no es ese adorado por ellos, sino el Dios que ha guiado a todo pueblo errante, como Israel, a un “buena” tierra⁵.

El ministerio de Jesús –tanto en palabra como en hechos– también manifiesta esa “universalidad” de la justicia de Dios. La parábola de “La gran cena” (Lucas 14.15-25) es, por cierto, una sátira contra la aristocracia religiosa de la época de Jesús, así como una bienvenida a los marginados, incluyendo

⁴ Walter Wink, *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination* (Minneapolis: Fortress Press, 1992): 107.

⁵ Martin Buber, *The Kingship of God* (New York: Harper & Row, 1967): 50, 59.

no solo a los pobres, sino también a los residentes extranjeros, es decir, los desplazados. Y Jesús tenía razón en contar esa parábola. Los fariseos no dejaron de externar su ofensa por la apertura tan escandalosa de Jesús, quien convivió con cobradores de impuestos y pecadores, y hasta los llamó para hacerse sus seguidores (Mateo 9.9-13; Marcos 2.15-17; Lucas 5.27-32).

Nunca esos vulnerables y aplastados se adjudicaron el título de “propietario” del reino de Dios. Su “título de propiedad” solo se hizo efectivo, al ser nombrados por Jesús mismo como ciudadanos de su reino. Es a partir de lo anterior que resultan importantes y hasta enigmáticas las palabras de Jesús dirigidas a sus discípulos en Marcos 10.14-15: “Dejen que los niños vengan a mí, y no se lo impidan, porque el reino de Dios es de quienes son como ellos. Les aseguro que el que no reciba el reino de Dios como un niño, de ninguna manera entrará en él”. Varios elementos de la infancia o niñez podrían considerarse como lo característico de quien encuentra “abiertas de par en par las puertas del reino de Dios”. Sin embargo, por el contexto social de la época, ese “ser como ellos” se refiere, sin duda, a la situación de marginación y poco valor que se les daba a los niños. “Los que son como ellos” sin duda se refiere a aquellas personas que viven aplastadas por el poder o están dispuestas a renunciar a toda pretensión de poder y dominación sobre otros.⁶

2. *Reino de Dios en el Primer Testamento*

Se ha afirmado en el apartado anterior que la mejor manera de definir el concepto o idea de *shalom* es a través de lo que se entiende en la Biblia como “reino o reinado de Dios”. O, dicho de otra manera, el reino de Dios es la mejor forma de describir o explicar lo que significa *shalom* en la Biblia.

El libro de Deuteronomio, más que otro libro del Primer Testamento, es el que define el estilo de vida que YHVH programó para la vida, como nación, de ese grupo de personas liberadas de la opresión—tanto en Egipto como en Canaán—, y de la cual habla el Pentateuco y varios libros proféticos. A través del éxodo y de la alianza concertada entre YHVH y el grupo de esclavos liberados, queda bien claro que la nación sustentada por las palabras del Deuteronomio podrá vivir en *shalom* solo si mantiene un estilo de vida basada en la justicia (*tsedeq*). De ese modo se definía el ser del pueblo de Dios frente a otras naciones del entorno del Antiguo Cercano Oriente.

Lo que Deuteronomio señala—así como los libros escritos a la luz de su teología; por ejemplo, Josué, Jueces, Samuel, Reyes—es que el pueblo redimido, el pueblo hebreo (*hapirú*), debía, por siempre, vivir una “justicia” de acuerdo con una “constitución” o documento constitutivo (*mishpat*). Esa justicia no es otra cosa que la liberación en manos de YHVH, por mediación

⁶ Véase como ejemplo, el capítulo seis de Walter Wink, *Engaging the Powers* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993).

de Moisés, de un grupo de oprimidos hacia la libertad y la vida plena. Esa libertad y vida plena o *shalom* necesitaba convertirse en estilo de vida de la nueva nación; y es aquí que entra en acción la alianza o documento constitutivo, constitución o *polity*. Y eso es precisamente lo que la palabra hebrea *mishpat* significa en ese contexto. Deuteronomio, manifiesta, en las partes parenéticas (sobre todo en 5—11), lo que es ese *mishpat*, y su puesta en efecto o práctica es su *tsédeq* al cual ejemplifican las leyes que constituyen el código de la alianza (Dt 12-26).

Todo esto, que “pasa” antes de la llegada a la Tierra prometida es clara y concretamente la fuerza que permitirá a la nación de YHVH enfrentarse al sistema social representado por las ciudades-estado o “poblaciones poderosas”, con su sistema opresivo y estratificado, que se había convertido en dueño y señor de las tierras y parcelas que antes pertenecía a los campesinos quienes ahora sufrían la injusticia y la violencia.

El nuevo pueblo que ocuparía la parte más inhóspita de Palestina (la serranía de la Cisjordania) tenía como tarea principal mostrar y demostrar que era posible vivir una vida marcada por la práctica de la justicia, la inclusividad, la hermandad y la armonía; es decir, en *shalom*⁷.

La tarea principal de los profetas fue la de recordar a los líderes políticos, militares y religiosos de Israel los planteamientos del Deuteronomio y de otras partes del Pentateuco para una vida de justicia y paz en la época monárquica principalmente, cuando el peligro de la injusticia, violencia, opresión y marginación era más endémico. Los desastres de un estilo de vida ajeno al *shalom* de Dios se resume de manera gráfica y elocuente en Oseas 4.1-3:⁸

Escuchad la palabra de Yahvé,
hijos de Israel,
que Yahvé pone pleito
a los habitantes de esta tierra,
pues no hay fidelidad ni amor,
ni conocimiento de Dios en esta tierra,
sino perjurio y mentira,
asesinato y robo,
adulterio y violencia,
sangre más sangre.
Por eso, la tierra está en duelo,
y se marchita cuanto en ella habita:

⁷ Varios libros se podrían citar para ampliar y profundizar más en el tema expuesto en los párrafos anteriores. De ellos, los que más me han servido para este y otros estudios son: Norman K. Gottwald, *Las tribus de Yahvé: Una sociología de la religión del Israel liberado, 1,250-1,050 a.C.* (Barranquilla: Seminario Teológico Reformado, 1989) y James P. M. Walsh, *The Mighty from their Thrones: Power in the Biblical Tradition* (Philadelphia: Fortress Press, 1987).

las bestias del campo y las aves;
y hasta los peces desaparecen.

3. *Reino de Dios en el Segundo Testamento*

Jesús aparece en escena haciendo presente en persona, enseñanza y acción el reino de Dios (Mc 1.14-15). Ese es tema central del Segundo Testamento. Varios son los elementos que se podrían enumerar o enlistar, mismos que definen lo que significa este concepto en relación con el tema del *shalom*. Todos ellos, sin duda, quedan enmarcados en la definición de reino ofrecido por Walter Wink, citado más arriba.

Una lectura de los Evangelios, especialmente aquellos textos que hablan concretamente del reino de Dios, nos permite considerar que esa metáfora pone “patas arriba” todo sistema que, como el de la Roma del siglo primero, se fundamentan sobre una estructura social clasista, etnocentrista y androcentrista. Para empezar, Jesús coloca en primera fila a los niños y a los pobres como miembros privilegiados del reino de Dios (Mc 10.15-16; Lc 6.20) y de vocación en general (Mt 11.2-6). Ellos ejemplifican a toda aquella persona que vive en una situación de vulnerabilidad, marginación, silenciamiento y víctima de todo tipo de actitudes hegemónicas y opresivas. Las enseñanzas y posturas de Jesús respecto de la familia, de las instituciones religiosas y políticas, manifiestan claramente que para él ninguna estructura social, por más preciada en su época y cultura, estaba por encima de acciones y manifestaciones de solidaridad por aquellas personas especiales del reino. A los ricos les pidió que compartieran su riqueza con los pobres (Mc 10.17-31) que les dieran lugar de privilegio (Lc 14.11-14). A los miembros de su familia biológica les aclaró, sin titubeos, quienes eran familia verdadera para él (Lc 8.19-21). A quienes buscaban lugares de privilegio y poder en las relaciones con los demás, especialmente en el sentido político, Jesús les marcó el camino del servicio y del ceder los primeros lugares a otros (Mc 10.35-45; Lc 22.24-27). El reino que Jesús proclama y viene a establecer “no es establecido por ejércitos o poderes militares, sino por un ineluctable proceso de crecimiento desde abajo, entre la gente común”⁹.

Todo lo anterior no es otra cosa que definir el sentido o significado que abarca la palabra *shalom*. Esa vida plena a la que se refiere Jesús al describir su vocación como la de verdadero pastor (Jn 10.7-18). Precisamente en el contexto en el que habla de una “vida en abundancia” (Jn 10.10), contraste su propuesta de la vida que ofrece con la que “ofrecen” los violentos (vv. 4,10,12-13). Para Jesús, el ejercicio de la violencia no tiene cabida en el reino que viene a instaurar (Mt 5.43-48; 26.51-52; Lc 9.51-56; 22.51).

⁸ A menos que si indique lo contrario, las citas bíblicas son de la *Biblia de Jerusalén*, edición del 2009.

⁹ Walter Wink, *Paz: teología para un nuevo milenio* (Buenos Aires: Grupo Editorial Lumen, 2005): 68.

4. *Textos shalom*

En esta sección se presentan una serie de textos que expresan el concepto o sentido de *shalom*, tal como se entiende en la Biblia.

Levítico 26.4-6

Yo os enviaré las lluvias a su tiempo, para que la tierra dé sus frutos y el árbol del campo su fruto. El tiempo de trilla alcanzará hasta la vendimia, y la vendimia hasta la siembra; comeréis vuestro pan hasta saciaros y habitaréis seguros en vuestra tierra.

Yo daré paz a la tierra y dormiréis sin que nadie perturbe vuestro sueño; haré desaparecer del país las bestias feroces, y la espada no traspasará vuestras fronteras.

Este texto se encuentra al final del libro, y viene a ser el cierre de todo un documento de leyes y premisas en las que se presenta el contenido global de todo cuanto Dios establece como estilo de vida del pueblo de su propiedad. De su cumplimiento depende que se haga efectiva la “vida *shalom*” que Dios ofrece (Lev 26.3), ya que esa vida tiene como su fuente principal y única a YHVH como afirma el versículo cuatro con el que se inicia el texto: “Yo os enviaré...”. Este *shalom*, o “vida en abundancia”, involucra dos elementos, intrínsecamente dependientes de la gracia o bondad de YHVH: una pródiga producción de alimentos, a través del funcionamiento perfecto y bueno del proceso natural y normal de las estaciones o sazones—lluvias que caen a su tiempo, plantas y árboles que producen los frutos esperados, y abundantes cosechas y productos alimenticios en cantidad necesaria para alimentar a toda la población, en el espíritu del mensaje de Levítico 25, que habla del año sabático o jubilar (Lev 25.21-22; cf. Pr 30.8-9). Junto con la dádiva alimenticia, aparece la promesa de una vida segura en la tierra que Dios ha otorgado al pueblo hebreo (Lev 26.5b.6). Esta seguridad la ofrece todos los elementos necesarios para una vida de total tranquilidad y sin sobresaltos (la presencia de la palabra *shalom* en versículo seis, explícitamente definida por una alimentación necesaria para todos, un sueño (o vida) tranquilo, y la ausencia de peligros ocasionados por los animales feroces y por las naciones hostiles (vv. 5-6; cf. Is 11.6-7).

Isaías 11.1-9

Saldrá un vástago del tronco de Jesé,
y un retoño de sus raíces brotará.

Reposará sobre él el espíritu de Yahvé:
espíritu de sabiduría e inteligencia,
espíritu de consejo y fortaleza,
espíritu de ciencia y temor de Yahvé.

Y se inspirará en el temor de Yahvé.
 No juzgará por las apariencias,
 ni sentenciará de oídas.
 Juzgará con justicia a los débiles
 y sentenciará con rectitud a los pobres de la tierra.
 Herirá al hombre cruel con la vara de su boca,
 con el soplo de sus labios matará al malvado.
 Justicia será el ceñidor de su cintura,
 verdad el cinturón de sus flancos.
 Serán vecinos el lobo y el cordero,
 y el leopardo se echará con el cabrito,
 el novillo y el cachorro pacerán juntos,
 y un niño pequeño los conducirá.
 La vaca y la osa pacerán,
 juntas acostarán sus crías,
 el león, como los bueyes, comerá paja.
 Hurgará el niño de pecho en el agujero del áspid,
 y en la hura de la víbora
 el recién destetado meterá la mano.
 Nadie hará daño, nadie hará mal
 en todo mi santo Monte,
 porque la tierra estará llena de conocimiento de Yahvé,
 como cubren las aguas el mar.

Isaías 11.1-5 nos ofrece un excelente retrato de quién es el elegido de Dios para traer justicia y paz. Su ser y sus hechos están plenos de siete elementos encabezados por el espíritu de YHVH: sabiduría, inteligencia, prudencia, fuerza, conocimiento y temor del Señor. Como resultado de tener esas siete fuerzas o características, el Mesías será un juez justo: castigará a los malvados y defenderá a los pobres y débiles (vv. 3-5). Estos actos propios de la justicia traen como consecuencia el *shalom*. Eso es lo que describen los últimos versículos del pasaje.

Isaías 11.6-9 se conectan con Isaías 65.25 en el cuadro del mundo animal que vive en paz y armonía: animales carnívoros conviven con los herbívoros. Sin embargo, Isaías once, radicaliza el tema del *shalom* al describir el “reinado mesiánico” patas arriba: Ese mundo *shalom* es gobernado o, más bien, pastoreado por un “niño pequeño” (*na’ar qaton*), y aún más, un “bebé” (*yoneq*) y un “recién destetado” (*gamul*) pueden meter las manitas en el agujero de una serpiente y no sufrir daño alguno. Es decir, es en un *shalom* solo imaginado en la esperanza de un mundo que no conoce sistema humano pasado o presente. Es un paraíso recobrado, con el cual se supera Génesis 3, y se afirma que hay esperanza para la humanidad. Dios ha elegido en el niño al modelo de humanidad y guía para su sociedad soñada, para su proyecto *shalom*, el

cual solo existe porque nace de la justicia y de un “siempre nuevo comenzar”. (vv. 1-5).

En realidad, el profeta Isaías (7.14; 9.6-7; 11.6-9) describe a la comunidad mesiánica desde la perspectiva infantil, un mundo visto con ojos infantiles. Ese mirar al mundo de una manera subversiva que no se contenta con aceptar que la vida en este planeta sea definida, a la manera del adulto hegemónico, por medio de las guerras, la violencia, la exterminación del ecosistema, la injusticia y la opresión. Es el mundo de la armonía, la paz, la igualdad y la libertad total. Su líder es un niño y la visión que gobierna es la infantil.

En relación con lo anterior, no dejan de tener un peso enorme las palabras de Jesús: “Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque escondiste estas cosas de los sabios y de los entendidos, y las revelaste a los niños” (Mt 11.25, RV60). Al invitarnos a formar parte de su proyecto social y de un nuevo mundo, Dios nos invita a hacerlo haciendo a un lado a los adultos; a aquellos que solo conocen como opción de vida las estructuras ya añejas y opresoras de estos sistemas económicos y sociales que hoy imperan. En efecto, en Jesús, Dios hace a un lado a los adultos y les pide que abran espacio a los niños:

Dejad que los niños vengan a mí; no se lo impidáis, porque de los que son como estos es el Reino de Dios. Yo os aseguro os aseguro: el que acoja el Reino de Dios como un niño no entrara en él (Mc 10.14-15).

El mundo *shalom* que Dios vislumbra, es aquel donde los niños dejan de ser objeto de abuso, maltrato, marginación y explotación, y se convierten en pastores y guías de la nueva sociedad. Y no se debe de ignorar el hecho de que hablar del liderazgo infantil es también hablar del juego, de la risa, del gozo y de la alegría. Si Jerusalén se va a llamar “alegría” y el pueblo “gozo”, será necesario darles el espacio a los niños para que ellos nos guíen en el juego divino. Dios nos invita, con los niños, a celebrar alegre y festivamente el don de gracia que Dios da, en plenitud, a su pueblo. La conjugación de la celebración festiva y la participación activa en la transformación de la sociedad proveen una dinámica creadora en la que Dios nos convida a jugar con él, para el beneficio del desvalido y vulnerable. Es un juego en el que quien ha acumulado muchas “fichas”, en los juegos no divinos, deberá ir perdiéndolas para que los jugadores carentes de “fichas” terminen poseyéndolas. Es el juego de la solidaridad y la liberación. Es un juego que no gusta a los que tienen mucho y están “arriba”, pero que celebran y aplauden los de “abajo”. En esta perspectiva, no solo es necesario recobrar el espíritu festivo, sino cambiarlo de orientación: Dios nos invita a celebrar fiestas en las que los que no tienen el poder, ni los privilegios, ni las riquezas, tengan la ocasión de criticar, desenmascarar y enjuiciar a los poderosos. Pero, a la vez, que ten-

gan la oportunidad ofrecer opciones de vida, novedosas, “locas”, “absurdas”, que parece ser las más queridas de Dios (1Cor 1.18,23-24).

Isaías 65.15b-25 (cf. Jer 29.4-7, 11-14)

Pero a mis siervos les cambiaré de nombre.
 Cualquiera que en el país pida una bendición,
 la pedirá al Dios fiel;
 y cualquiera que en el país haga un juramento,
 jurará por el Dios fiel.
 Las aflicciones anteriores han quedado olvidadas,
 han desaparecido de mi vista.
 Miren, yo voy a crear
 un cielo nuevo y una tierra nueva.
 Lo pasado quedará olvidado,
 nadie se volverá a acordar de ello.
 Llénense de gozo y alegría para siempre
 por lo que voy a crear,
 porque voy a crear una Jerusalén feliz
 y un pueblo contento que viva en ella.
 Yo mismo me alegraré por Jerusalén
 y sentiré gozo por mi pueblo.
 En ella no se volverá a oír llanto
 ni gritos de angustia.
 Allí no habrá niños que mueran a los pocos días,
 ni ancianos que no completen su vida.
 Morir a los cien años será morir joven,
 y no llegar a los cien años será una maldición.
 La gente construirá casas y vivirá en ellas,
 sembrará viñedos y comerá sus uvas.
 No sucederá que uno construya y otro viva allí,
 o que uno siembre y otro se aproveche.
 Mi pueblo tendrá una vida larga, como la de un árbol;
 mis elegidos disfrutarán del trabajo de sus manos.
 No trabajarán en vano
 ni tendrán hijos que mueran antes de tiempo,
 porque ellos son descendientes
 de los que el Señor ha bendecido,
 y lo mismo serán sus descendientes.
 Antes que ellos me llamen,
 yo les responderé;
 antes que terminen de hablar,
 yo los escucharé.
 El lobo y el cordero comerán juntos,
 el león comerá pasto, como el buey,

y la serpiente se alimentará de tierra.
 En todo mi monte santo
 no habrá quien haga ningún daño.
 El Señor lo ha dicho (DHH).

Este segundo texto de Isaías presenta una visión de lo que Dios quiere para este mundo. Es el proyecto divino para la sociedad; el nuevo éxodo con sus resultados de justicia y paz. Se ofrece como el reverso de una sociedad donde existen las muertes prematuras, el sudor innecesario y el trabajo injusto. Ese mundo marcado por el pecado, y que tan patéticamente describen Génesis 3.19 (“Comerás el pan con el sudor de tu rostro, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tornado. Porque eres polvo y al polvo tornarás”) y Salmo 90.3 (“Tú devuelves al polvo a los hombres, diciendo: «Volved, hijos de Adán»”).

El profeta vislumbra una sociedad que se desarrolla totalmente bajo la dirección y protección de Dios: hay un nuevo ser humano; hay un olvido total de los sufrimientos pasados; hay un espacio nuevo de vida, marcado por la alegría y el gozo. En torno a la «alegría» y al «gozo», el hebreo del versículo 18 se traduce literalmente así: «estoy creando a Jerusalén “gozo” y a su pueblo “alegría”». Las versiones han entendido esas palabras como títulos de la ciudad y del pueblo (BJ09) o como características de la ciudad y sus habitantes (DHH). La palabra hebrea *bara* (“crear”) aparece tres veces en este texto (recuérdese que en la Biblia hebrea solo Dios aparece como sujeto de este verbo), y refiere a Dios como creador de los nuevos cielos y la nueva tierra, que habrá alegría sin par entre los miembros del pueblo de Dios por lo que va a crear, y que creará a Jerusalén y al pueblo como espacios de total alegría y gozo. Es decir, espacios de celebración y fiesta. El versículo 19, como clímax del tema del gozo y de la alegría, indica que el *modus vivendi* de la nueva sociedad con Dios va a ser de celebración festiva en la cual la tristeza y el llanto no tendrán cabida. Así se cierra la primera parte del pasaje (vv. 15b-19a) que sigue una estructura concéntrica:

- A - Los hijos de Dios tendrán un nuevo nombre y recibirán bendición de Dios
- B - Las angustias de antaño se olvidarán, Dios ya no las verá
 - C - Dios creará un cielo nuevo y una tierra nueva
- B - De lo primero no habrá memoria, ya no regresará al pensamiento
- A - El nuevo nombre es «alegría» y «gozo», la bendición es celebración festiva

Pero el concepto de “paz” sigue definiéndose (vv. 19b-24). Aquí se hace más explícito el motivo de la celebración festiva, y la alegría y el gozo. También estos versículos se presentan en forma concéntrica:

- A - No se escuchará voz de **clamor**
- B - **No** habrá niño que muera de pocos días,
ni viejo que no llegue a cien años
- C - El niño morirá de cien años; será maldición
no llegar a los cien años.
- C - Edificaran casas y vivirán en ellas, plantaran
viñas y comerán su fruto
- B - **No** edificaran para que otro habite, **no** plantaran en vano,
ni trabajaran en vano
- A - Antes que **clamen**, Yahvé responderá

Ya no habrá muertes prematuras. Los niños no mueren por desnutrición o enfermedades, y los ancianos viven vidas plenas; ni sus cuerpos ni sus espíritus se marchitarán antes de tiempo. Sin duda, esta nueva sociedad estará ausente de violencia, de destrucción del medio ambiente, y del reparto injusto de los bienes que la tierra nos da. En relación con esto, es importante citar al Salmo 90. Ese salmo que empieza afirmando que Dios es nuestro «hogar seguro», dedica toda la primera parte hablando de lo terrible que es para la vida huma el hecho de que Dios declare que nuestro destino es “convertimos en polvo” (v. 3, véase Gen 3.19). A partir de tal declaración, toda la vida humana se define (sus mañanas, sus días, sus años) de la manera más triste, agobiada, efímera, cargada por el furor y la violencia divina (vv. 4-11); los más fuertes viven hasta los ochenta años, pero con dolor y sufrimiento. Sin embargo, a partir del versículo 12 se da un cambio abrupto y radical. En los siguientes versículos (13-17), lo primero que ocurre es la petición humana de la “conversión” (*shub*) de Dios; para que tengamos nueva vida, para que se revoque la declaración divina de que “nos convirtamos en polvo” a causa del pecado, es necesario que el primer convertido sea Dios: ¡Señor, conviértete a nosotros! Solo así nuestras mañanas, nuestros días, nuestros años dejarán de ser penurias y cargas, para convertirse en tiempo de alegría y celebración festiva.

Ya no habrá trabajo injusto ni sudor innecesario. Hombres y mujeres saludables y vigorosos gozaran de los frutos de su labor con dignidad y seguridad. Deuteronomio habla de este tema como parte del anhelo divino para su proyecto de sociedad. No solo habla de la justicia que debe hacerse al jornalero (Dt 24.14-15), sino también de las leyes para proteger el patrimonio familiar. No podrá perderse para siempre por razón de pobreza (Dt 15.1-18). El año sabático, del cual habla este texto y sobre todo Levítico 25, llevaba consigo el reposo de la tierra y la liberación de los esclavos, con la condonación

de sus deudas. La intención cubre un doble aspecto (1) una razón religiosa—la tierra no puede venderse porque es propiedad de Dios; los israelitas no pueden vivir como esclavos para siempre, porque son siervos de Yahvé que los libero de Egipto—; (2) una razón social—todos los israelitas son hijos de la gran familia de Dios y no pueden mantener esclavos a sus propios “hermanos”, ni pueden alienar sus propiedades a perpetuidad. A este segundo punto pertenece también la protección del medio ambiente. Sobre este último punto, es digno de citarse lo que dice Johannes Pedersen:

El propósito principal [de esta ley] es asegurar el descanso necesario para la tierra, si se quiere mantenerla con vida. Sin embargo, la idea aquí no es la de un descanso total en el sentido de que no se permita el crecimiento de nada... La idea es que, por un tiempo, la tierra pueda ser libre; que no sea sometida a la voluntad del ser humano, sino dejada a su propia naturaleza como una tierra de nadie. En consecuencia, los pobres y los animales del campo tienen acceso libre a ella y apropiarse de lo que crece en ella.

Por ello, existen ciertas leyes que deben observarse en relación con la tierra. Su bendición debe ser cuidada, su naturaleza no puede ser violada; y, además, tierra y hombre se pertenecen, no pueden vivir separados. Si la tierra se viola, se convierte en desierto; y si los hombres pierden su bendición, corrompen la tierra y tienen que ser expulsados de ella (Lev 20.22)¹⁰.

Isaías 65.15a-25 termina con un cuadro del reino mesiánico que recuerda a la vida en el Paraíso. El sueño de Dios de una sociedad de justicia y de bienestar total alcanza al reino animal: ¡no harán daño a nadie, ni a ellos se les hará daño!

Isaías 32.15-18...

Ambos textos de Isaías (11.1-9 y 65.15a-25) conjugan el tema del *shalom* con el de la justicia; muy comunes en la literatura profética. Así que no podía faltar un texto en Isaías que afirmara la pertenencia de ambos temas de manera explícita:

Hasta que se derrame sobre nosotros
un espíritu que llegará de lo alto.
La estepa se convertirá en vergel,
y el vergel parecerá una selva.
Habitará en la estepa la equidad,
y la justicia morará en el vergel;
el producto de la justicia será la paz,
y el fruto de la equidad será
seguridad y confianza eternas.

¹⁰ *Israel: Its Life and Culture, I-II* (Geoffrey Cumberlege, London, 1926): 480.

Mi pueblo vivirá en albergue de paz,
confiado en sus moradas.

Como se ve en este y otros textos poéticos, el concepto y semántica de *shalom*, palabra que comúnmente se traduce como “paz”, cubren todos los elementos que en nuestra lengua podrían definirse como “vida plena”, “vida tranquila en cuya experiencia se tiene todo lo necesario para las necesidades propias y las del entorno inmediato” (2 R 18.31-32: “comer de la viña, de la higuera y tomar del propio pozo... tierra de trigo y mosto, de pan y de vino, de aceite y de miel”); es decir “se vive de acuerdo con lo que Dios ha estipulado para cada ser humano”, teniendo, como se ha visto en más de un ejemplo la práctica de la justicia como lo básico y esencial. Es decir, una vida dentro del ámbito de vida de Dios: su reino. El salmo 104 en su totalidad presenta ese “ámbito de vida”, y afirma que el abandono de Dios significa “pérdida de la vida”. Sólo en la presencia vivificante de Dios se da el *shalom*: “Si escondes tu rostro, desaparecen, les retiras el soplo y expiran, y retornan al polvo que son. Si envías tu aliento, son creados, y renuevas la faz de la tierra” (Sal 104.29-30). El Salmo 72 (véase también Salmo 85; Is 9.6-7; Zac 8.12-23) vincula de manera balanceada esta idea de *shalom* al hablar del rey como sujeto de justicia (1-2, 4, 7, 12-14), pero a la vez como responsable de épocas de plenitud (vv. 3, 6, 16); el Salmo 122.6-9 presenta el sentido pleno de *shalom* en un contexto litúrgico. El Salmo 23 recuerda los días del éxodo cuando YHWH en un acto continuo de justicia, libró de sus enemigos al grupo de esclavos liberados y a la vez los libró de la muerte ante los embates del terrible y candente desierto.

Llama la atención que, en textos que hablan de “paz”, pero en el contexto de la infidelidad e idolatría, la ausencia de *shalom* no tiene nada que ver con guerra, en el sentido común de la palabra, sino el darle la espalda a Dios y su propuesta de vida (2Re 9.22). En este contexto de “anti-*shalom*”, caben también los textos de Oseas 4-13 y Jeremías 22.13-16. En ambos casos, la falta de justicia, afirma el “desconocimiento de Dios” y la desobediencia de los preceptos del Decálogo. En el caso del texto de Jeremías, el rey Josías aparece como procurador de justicia y *shalom*. Y así, Ester 10.3 (TLA), que se redacta en el contexto de pugna entre la fe judía y la fe pagana, exalta los esfuerzos de Mardoqueo en el espíritu del *shalom*: “procuraba el bienestar de todos ellos y se encargaba de que todos los de su pueblo vivieran tranquilos”.

5. *Sábado como shalom*

Varios pasajes en las Sagradas Escrituras muestran la intrínseca relación entre el concepto del *shabat* y el del *shalom*. En este ensayo me concentraré más en Deuteronomio, y citaré un par de textos como ejemplos tanto en el Primer Testamento como en el Segundo.

El Decálogo, según la versión deuteronomica (Dt 5.6-21), ha sido editado de tal modo que el precepto sobre el sábado cambie las razones de su observación de las razones naturales o litúrgicas a las históricas y sociales. La liberación de la esclavitud en Egipto y no la creación es el motivo para guardar ese día. Para el Deuteronomio, más aún que para el libro de Éxodo, el sábado no sólo es el día que exige que **todos** sean iguales, sino que hace de este mandamiento el centro del documento de alianza. Así, Deuteronomio rompe con todos los “Egipto” y todos los mitos e ideologías que dictan esclavitud y trabajo para unos, y descanso solo para algunos; y dice, además, que este mandamiento es el corazón de todo cuanto YHVH quiere decir en la alianza que hace con el pueblo liberado de la opresión.

Por ello, el editor deuteronomico se preocupó por poner unos detalles estilísticos que no aparecen en Éxodo 20: (1) agregó las expresiones “ni tu buey, ni tu asno” y “para que descansen tu esclavo y tu esclava, como tú”; (2) transformó la motivación del contexto de la creación al del evento del éxodo; (3) además, empieza la motivación con un enfático: “Recuerda que...”. Esos cambios tienen un sólo propósito: evitar que queden excluidos del descanso aquellos miembros de la sociedad que con más facilidad podrían ser ignorados—los animales de carga y trabajo, y los esclavos. Dice Hans Walter Wolff: “La formulación de este precepto se ocupa, pues, de casos extremos: el sábado se impuso en especial en favor de los más recargados y dependientes”.¹¹ El recuerdo de la esclavitud en Egipto y la liberación de la opresión, hacen del precepto del sábado una formidable demanda de justicia social y de preocupación por el trato justo a la naturaleza. Por ello, no resultó nada difícil extender el concepto del descanso sabático para cubrir a los animales y la tierra (Lev 25.1-17).

Es interesante notar, con respecto a lo anterior, los puntos de contacto entre el precepto del sábado y la sección legal de Deuteronomio (capítulos 12—26). En realidad, la palabra sábado no aparece en 12—26; sin embargo, el concepto sabático se manifiesta en la manera tan singular en la que el código cita la fórmula del éxodo en 15:15; 16:12 y 24:18, 22 (presente también en 5:15). En todos los casos hay una declaración constante: “Recuerda que fuiste esclavo en el país de Egipto”.

El deuteronomista, al entrelazar el decálogo y los capítulos 12—26, dice que el descanso abarca todas las áreas de la vida humana y animal que estén en peligro de ser limitadas, apagadas o destruidas. Por ello, en 15.12-18 se establece la ley sobre la remisión de esclavos y se especifica: “Si tu hermano hebreo, hombre o mujer, se vende a ti, te servirá durante seis años y al séptimo le dejarás libre... Recordarás que tú fuiste esclavo en el país de Egipto y que Yahveh tu Dios te rescató”. En 16.1-17 se ofrecen principios sobre las

¹¹ *Antropología del Antiguo Testamento* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975): 190.

festividades. En ese contexto se cita la expresión: “Te acordarás que fuiste esclavo...” (v. 12) y se afirma así que la demanda del sábado pide trato igualitario en la celebraciones festivas y culturales del pueblo (v. 11). De nuevo, encontramos que de acuerdo a la enseñanza bíblica el culto es el contexto donde la justicia y la igualdad tienen su génesis y su culminación. En 24.17-22, el concepto del sábado insiste en el trato justo al extranjero, al huérfano y a la viuda. Y eso abarca desde proveerles de alimentación y vestido, hasta justicia en la sala de juicio y provisión para la alegría y la festividad. 24.21 habla de la viña y el fruto de la vid, y en el contexto bíblico eso significa *Shalom*.

En 5.12 se dice: “Guardarás el día del sábado para santificarlo”. Así, el día sábado adquiere el mismo nivel de importancia como lo son las primicias de la tierra, los primogénitos de la familia, personas importantes, el pueblo de Yahvé y el templo. Así, el sábado al ser declarado como día santo, separado de los días comunes, se convierte en día propiedad de Dios (v. 14). Por ello, el ser humano, al ser invitado a participar de ese día, penetra a la esfera de lo divino y se santifica a sí mismo. Y, de acuerdo al Deuteronomio—a diferencia de Éxodo 20— esa santificación se manifiesta en un acto de justicia social. El patrón, el jefe de casa, el dueño, todos ellos, se liberan del trabajo y liberan de labores a todos los que están bajo su autoridad: hijos, hijas, esclavos, esclavas, emigrante, buey y asno.

De esta manera, el hombre o la mujer le devuelven a Dios lo suyo; le dicen: “en este día te presento mi vida y la de los que viven bajo mi autoridad. Nos presentamos ante ti libres de toda atadura, como tú nos hiciste en el día de la creación y en el día que nos sacaste de Egipto y nos hiciste tu pueblo”. El sábado, al ser propiedad de Dios, desliza el merecimiento del descanso del ser humano hacia Dios. Los hijos, los esclavos y las bestias descansan no por sus propios méritos, sino por pura gracia y bendición de Dios. Por ello, nunca deberá privarse a nadie del descanso, aunque se mereciera un castigo. Debemos, por esto, repetir aquí lo que hemos señalado antes: los mandamientos dados por Dios son realmente favores; son exigencias que liberan y benefician a **toda** criatura de Dios. Es en este sentido que debe leerse Isaías 58.13-14:

Si apartas del sábado tu pie, de hacer tu negocio en el día santo, y llamas al sábado «Delicia», al día santo de Yahveh «Honorable», y lo honras evitando tus viajes, no buscando tu interés ni tratando asuntos, entonces te deleitarás en Yahveh, y yo te haré cabalgar sobre los altozanos de la tierra. Te alimentaré con la heredad de Jacob tu padre; porque la boca de Yahveh ha hablado.

La cita de la “esclavitud en Egipto” (v. 15) enseña que en el precepto del sábado no cabe la esclavitud. El sábado se hace así, sinónimo de éxodo, y como tal, del *Shalom* YHVH. Cada vez que un hombre o una mujer experimenten un pedazo de libertad, incluso un sólo día, allí el éxodo se está re-

alizando. Quien haya experimentado primero la esclavitud y la explotación, y después la libertad y la experiencia del reposo, no escatimará esfuerzos para que otros que ahora viven en opresión y esclavitud experimenten lo mismo.

En el Segundo Testamento, quizá el mejor texto que relaciona sábado con *Shalom* es el de Lucas 13.10-17 (cf. Lc 4.18-19). ¿Qué hizo Jesús, como muestra de que en él y con él el reino de Dios y su *shalom* estaba presente?:

1. Al sanar a la mujer encorvada en sábado, estaba liberando al sábado para convertirse en jubileo de liberación y restauración.
2. Al tocar a la mujer revocaba el código de Santidad, cargado de escrúpulos machistas acerca de la impureza menstrual y del elemento erótico.
3. Al invitar a la mujer a estar con él en el centro de la sinagoga, Jesús desafiaba el monopolio masculino respecto de la gracia y del acceso a Dios.
4. Al afirmar que la enfermedad de la mujer no era castigo divino por causa del pecado, sino opresión satánica, Jesús estaba declarándole guerra abierta y sin cuartel al entero sistema dominante, gobernado por Satán.

En el sentido de la consumación de la historia, la vida plena en el reino de Dios, Hebreos 4.1-13 presenta el concepto de “descanso” o “reposo” como estilo de vida *shalom*.

6. Usos de las palabras *shalom* e *eirene* en la Biblia

En el Antiguo Testamento, *shalom* aparece 287 veces, y en el Nuevo Testamento, *eirene* aparece 91 veces, sobre todo en la literatura paulina con 43 veces), casi todas en saludos. En esta numeración no se toma en cuenta los nombres propios, como Salomón y Absalón, para personas; y Selem y Jerusalén para ciudades.

En la revisión total que hice de las palabras, encontré 9 posibles sentidos, basados casi todos ellos en la versión Reina-Valera 1960. En algunos casos puse o consideré las opciones tomadas por la Biblia de Jerusalén 2009:

1. Muerte = nueve veces (Gen 1.15; 2 R 22.20)¹²
2. Buenas relaciones, amistad = 65 veces (Gen 26.29, 31; Jue 11.13; 1Re 2.13; 20.18; 1Cro 12.17; Sal 28.3; 34.14; Prov 17.1; Is 27.5; Mc 9.50; Rom 14.19; 1Cor 7.15; Ef 4.3; 1 Ti 5.13; Heb 12.14; 1Pe 3.11).

¹² No añadido todas las referencias bíblicas en cada sentido considerado.

3. Viaje tranquilo = 44 veces (Gen 44.17; Ex 18.23; Jue 18.6; 1 S 20.13; 1Re 22.27 ["victorioso", BJ]; 2Cro 15.5; Is 41.3; Zac 8.10; Lc 8.48; Hch 15.33; 1 Co 16.11; Stg 2.16).
4. Saludo = 43 veces (Jue 19.20; 1Sam 25.6; 2 S 18.28; 1Cro 12.18; Esd 4.17; Est 9.30; Lc 24.36; Jn 20.19, 21; Rom 1.7; Ef 1.2; 2Tim 1.2; 1Pe 1.2).
5. Ofrenda de paz = 87 veces (Sobre todo en Lev; y Num; Ex 20.24; Dt 27.7; Jos 8.31; Jue 20.26; 1Re 3.15; 1Cro 21.26; Prov 7.14; Ez 46.12; Am 5.22).
6. Paz en el sentido de vida plena, que por lo general tiene a YHVH como sujeto explícito o tácito = 131 (Sobre todo en los Sal y en los profetas; Lev 26.6; Num 6.26; 1Re 2.33; 1Cro 22.9; Esd 9.12; Est 10.3; Sal 4.8; 37.11; 72.3, 7; Prov 3.2; Is 9.7; 66.12; Jer 14.13; Zac 8.12-19; Lc 1.79; Jn 14.27; Rom 8.6; 2Cor 13.11; Gal 5.22; Ef 6.15; Stg 3.18).
7. Alianza o pacto de paz = 25 veces (Num 25.12; Jos 11.19; Jue 4.17; 2 S 10.19; 1Re 5.12; 2Re 18.31; 1Cro 19.19; Job 5.23; Is 54.10; Ez 34.25; Mal 2.5; Lc 14.32; Hch 12.20).
8. Sometimiento o ausencia de paz; es varios textos es similar al punto siete, pues tiene que ver con aceptar un tratado, alianza o pacto, pero de un inferior a un superior = 22 (Dt 20.10-12; Jer 6.14; 8.11; 16.5; 23.17; Miq 5.5).
9. Nombre de ciudad o de persona = YHVH Paz (Jue 6.24); Absalón (2 S 3.3); Salomón (2Sam 5.5); Rey de Salem (Heb 7.2).

*Gloria Inés Gamboa Fajardo*¹

Botín y reparto

Booty and deal

Recibido: 31-07-16 – Aprobado: 28-11-16

Resumen

Entrar a los textos bíblicos implica entrar en una multiplicidad de interpretaciones, reinterpretaciones y reflexiones de unos sucesos que van mostrando las cicatrices profundas que dejan las guerras y el ansia de poder, y con ellas las consecuencias que marcaron y siguen marcando no sólo el cuerpo, sino la conciencia de una vida con dolor, que conmueve las entrañas, provocando el rechazo y el repudio a todo aquello que se hace con violencia y se justifica ideológicamente para alcanzar objetivos económicos y políticos, amparados en expresiones religiosas controladoras que van tejiendo la historia de la organización de pueblos que, en sus albores pasaron de la vida nómada a la vida sedentaria, del politeísmo al monoteísmo, de lo rural a lo urbano, del trueque al comercio activo, y así sucesivamente hasta constituirse en una civilización que fue explicitando una dinámica cultural con sus posturas democráticas colectivas, humanizadas desde la libertad, la autonomía, el derecho y el buen juicio que hace posible la justicia social y la paz. No siempre una cultura tiene comportamientos civilizados, si se mira desde el horror y el terror de la guerra, el despojo, el saqueo y todo aquello que constituye el botín y su reparto.

Palabras clave: Guerra, Poder, Botín, Reparto.

Abstract

Talking about biblical writings means to enter in multiple interpretations, reinterpretations and reflections of some events, which show the deep scars that power hunger and war left behind. The consequences that marked not just a body, but a conscience, an entire life in pain, and causing a complete rejection and despise to every violent act that justifies its ideologies to reach personal, politic and economic objectives, supporting their premises in controlling religious expression that build together history around town organizations in its

¹ Biblista popular del Centro Bíblico Claret de Cali, y del CEDEBI. Licenciada en Ciencias de la Educación, con especialización en bioquímica, por la Universidad Santiago de Cali; especialista en estudios bíblicos por Uniclaretiana; docente tutora de Uniclaretiana y Unicatólica.

beginnings, that went from a nomad type of life to a sedentary one, from the polytheism to monotheism, from rural to urban life, from trade to active commerce, and so on to be a constituted civilization that shows a cultural dynamic, due to its democratic postures, very humanized from a freedom point of view, the autonomy, right of good judgment to give social justice and peace. But not always a culture has civilized behaviors, if you see it from the horror and fear of war, the pillage, dispossession and all things that represent a value to be cut in.

Keywords: War, Power, Booty, Profit.

1. *Desde la otra orilla*

Los acontecimientos que se viven hoy a nivel mundial y local llevan nuevamente a repensar la vida en el marco de la economía global que origina choques y contradicciones antiéticas, que van dejando vencedores, ganancias para repartir entre pequeños grupos de poder. Y, ¿las víctimas qué? ¿Cuándo será posible la justicia restauradora? Desde este sentir me propongo entrar en el capítulo 31 del libro de Números, teniendo en cuenta que en los textos bíblicos se descubren interpretaciones que reflejan diversos tipos de literatura, de diversos enfoques, cuyos redactores lograron mantener una unidad teológica, más que un orden cronológico de acontecimientos que fueron la génesis de la tradición oral, cuyas fuentes son diversas y de características muy particulares para los orígenes del pueblo de Israel, que pasaron por relecturas hasta llegar a ser un producto de tradición escrita.

Poner la mirada en el libro de los Números es reconocer la fuerza ideológica del segundo templo, con las reformas de Esdras y Nehemías que habían sido penetrados por el proyecto de los sadocitas, donde los intereses estaban amparados por la reinterpretación de los escritos sacerdotales más antiguos, hasta acreditarse el derecho a controlar todas las complejas situaciones que traía el pos exilio, desde el orden económico –con todo lo que eso implicaba para el pueblo de Israel en el entramado comercial– hasta el ámbito político, religioso, social y cultural, todo dentro del ámbito imperial de estilo persa que permeaba en aquel momento. En este contexto encontramos imágenes opuestas de Dios. Gonzalo de la Torre en su artículo “El símbolo, camino de comprensión del mundo bíblico”, sostiene que:

En todo este complejo proceso de historia y cultura, llega un momento en que el mismo ser humano se da cuenta de que es él quien reviste a Dios de unos atributos que, aunque la divinidad no ha reivindicado directamente para sí, él cree conveniente asignárselos, ya que corresponden a los valores éticos, históricos y culturales que él ha descubierto, bajo la guía interior de la misma Di-

vinidad. Aquí se cumple perfectamente el axioma de que Dios existe pero el ser humano lo reviste².

En estas relaciones de poder se dan las mayores opresiones, discriminaciones y exclusiones en nombre de Dios, que matan el espíritu de diálogo, concertación, perdón y restitución, pues se antepone el interés de poseer el botín de una gran riqueza que apenas representa lo mínimo para que un pueblo se organice y viva con dignidad, sin tener que pasar por marcadas políticas de horror que van dejando miseria, dolor y destrucción, no sólo en la especie, sino también en la esencia del ser humano, en su cuerpo y en su género.

No es fácil entender una cultura, porque en ella hay un sinnúmero de comportamientos que marcan el desarrollo histórico de una civilización cuya actividad y conducta logran distinguir colectivos humanos que van perfeccionando unas habilidades, unas creencias y unos conocimientos que se heredan de generación en generación y que, finalmente, hacen posible una organización social, económica, política y religiosa que hace explícito el ejercicio del poder en torno a lo que se tiene y a lo que se consigue a partir de las guerras, del despojo, de lo que se hurta y lo que finalmente se considera el gran botín a repartirse entre los dueños del poder. ¿Cómo leer estos textos bíblicos desde la perspectiva de justicia para todos y todas, sin importar raza, credo, lugar de origen o cultura?

Hacer el ejercicio crítico desde Números 31,1-54, especialmente en aquello que se considera el botín y su reparto, nos lleva a descubrir que no sólo se reparten cosas, sino también animales como bueyes, asnos, ovejas o cualquier clase de bestias. Sin embargo, no deja de sorprender que no debe tocar la dignidad de las personas, tomándolas en calidad de prisioneros y prisioneras, sin que esa decisión sea avalada por quienes tienen el poder de matar o de perdonar la vida de los niños, las mujeres y los varones, a quienes se les ha invalidado el derecho a pensar, a expresarse y a comportarse de forma diferente en este mundo cerrado que se construye desde el poder, donde no se les deja sentir como únicos y exclusivos de Yahvé. En este contexto no se da la oportunidad para resolver las diferencias de otra manera que no sea con sangre derramada en las guerras, y dentro de un marco muy patriarcal. Por eso, son especialmente las mujeres las que deben soportar el rigor de la guerra, del dolor, el silencio y la impotencia que han sufrido todas esas vidas inmoladas de los pueblos de ayer y de hoy, que siguen hablándole al mundo entero para que alcancen a entender lo importante y significativo que es aprender a construir una historia que esté permeada de paz, que una y no que divida, que conviva sin odios, ni rencores, ni revanchas, ni venganzas,

² Gonzalo María De la Torre Guerrero CME, Camino, Revista de Pensamiento Bíblico, Mundo Gráfico Impresores. V.3 (2000:4), pp. 1-23 (p. 18).

porque todo eso destroza la vida. Es urgente y prioritario implementar acciones para una justicia restauradora que permita verificar la reconciliación y la sanación interior de aquella psiquis tan maltratada, que dé un perdón sincero y no aparente, que haga posible dignificar y restaurar al ser humano dentro de una realidad que anhela la paz.

Quiero destacar el trabajo de investigación puntual que viene haciendo Carmiña Navia, en torno a la voz reflexiva de las mujeres colombianas y a los hechos de guerra vividos en estos 50 años de conflicto³:

Se trata de un tipo de escritura que asume la verdad como parcial, como una verdad que puede permanecer oculta a los ojos que no se han acostumbrado a descubrirla.

Son discursos que quieren fijarse en descubrir...el detalle, la sombra, los matices. De alguna manera son textos y palabras que hurgan en actores y actoras, para perseguir y encontrar lo que normalmente se silencia, lo que muchas veces no se ve, lo que no alcanza a oírse, lo que quiere ocultarse. Su punto de partida es una conciencia clara de la dialogía social y discursiva, a la que hay que comprender en sus múltiples voces.

Interesante entender que las mujeres a través de la historia también han levantado su voz para romper como un cataclismo el silencio ante la impunidad y los desafueros de quienes ejercitan el poder con las armas.

2. *Bienes móviles*

El capítulo 31,21-23 nos permite claramente determinar los bienes móviles tomados del pueblo vencido: oro, plata, bronce, hierro, estaño y plomo. Todos estos metales, al paso por el fuego podían tener cambio de estado: de materia sólida a materia líquida, pero dado que no perdían sus atributos servían para la fabricación de herramientas agrícolas, de armas y de otros utensilios, entre ellos los adornos. De entre todos los metales se elegía uno especial para conservarlo como reserva, y este era el oro. En Num 31,48-54 llama la atención que los jefes de las tropas den oro como ofrenda especial a Yahvé, más todos los objetos hechos con ese metal precioso, recibidos por Moisés y el sacerdote Eleazar. Se deja asentado que la reserva económica se acercaba a los 16750 siclos⁴.

Podemos preguntarnos: a través de la historia, ¿cuál ha sido el botín del que se han adueñado los grupos de poder jerarquizados, que se han re-

³ Carmiña Navia Velasco. "Guerra y paz en Colombia: miradas de mujer". Centro Editorial Facultad de Humanidades, Universidad del Valle (2000:3), p. 145.

⁴ Medida de peso patrón de la cultura fenicia que luego de establecerse para los territorios asiáticos.

partido y se siguen repartiendo? Si miramos el mundo financiero⁵, en lo que respecta al continente americano encontramos la siguiente memoria.

El 7 de abril de 1890, la Conferencia Internacional Americana, en que era parte de Estados Unidos, recomendó que se estableciese una unión monetaria internacional; uniformes en peso y ley, que pudiesen usarse en todos los países representados en esta Conferencia; que se reuniese en Washington una comisión que estudiase la cantidad, curso, valor y relación de metales en que se habría de acuñar la moneda internacional.

Se dice que la creación de esta moneda debía ser de uso forzoso para todos los estados de América. Siendo un sueño fascinador, habría que conocer qué intereses habría por detrás de ese acuerdo. "Recomendó la delegación el uso de oro y de la plata para la moneda, con relación fija"⁶.

Parece que se cambian las formas, pero no la intencionalidad de poseer y dominar desde estos esplendorosos metales, porque el poder siempre los ha considerado un activo, no sólo en el actual contexto sino desde tiempos antiguos. Hay una referencia al oro en Gen 2,11-12; allí se sostiene que se sabe dónde está y se dice cual es su calidad como el metal "más fino". ¿Por qué el oro? Porque este metal tiene también su historia y está unido a las entrañas del territorio, en la medida que el hombre logra descubrirlo en sus propiedades particulares que lo hacen muy especial, por su brillo que no se pierde, por su maleabilidad y por su ductilidad que permiten trabajarlo artísticamente con mucha facilidad. Difícilmente alguna sustancia puede dañarlo, su belleza es incomparable. Los pueblos más antiguos lo asumieron como símbolo de distinción, de riqueza para quien lo tuviera. Por eso, el oro ha sido tan codiciado. La ciencia experimental nos dice que sus propiedades químicas son excepcionales; entre ellas destacamos que no se oxida, por lo tanto, no se corroe y perdura.

El oro, pues, ha generado intereses que han desembocado en grandes conflictos a través de la historia de la civilización y de la historia de la salvación. Detrás de ese lenguaje fuerte que implica la guerra santa, existen intereses de quienes pretenden asumir el poder absoluto de los pueblos, creando códigos de santidad, cuyas leyes desfavorecen la vida no solo de su propio pueblo, sino de aquellos que lo circundan, que en algún momento fueron hermanos y con quienes estuvieron hermanados. El pueblo de Israel no fue ajeno a estas situaciones.

Incluso hoy, el mundo entero vive dentro de un modelo capitalista global, donde se siguen escuchando voces de denuncia como aquella que resonó en Num 31. De la misma manera, hoy se escuchan voces a nivel mundial que

⁵ Roberto Fernández Retamar, José Martí, Páginas Escogidas, Ciencias Sociales, La Habana, 1991, 197-212.

⁶ Retamar, p.198.

se levantan en contra de las políticas de miedo, terror, venganza que el espíritu del sistema capitalista global calca de la conciencia de que el mejor botín, el de mayor valor y el más importante es aquel que se consigue con el oro, los hidrocarburos, los agro-combustibles y otros que generan ganancias a las multinacionales. Hoy, esto se constituye en el gran Botín; lo demás queda en un segundo plano, se vuelve relativo e incluso no tiene ningún valor.

3. *De víctimas a victimarios*

Aunque los aportes históricos se vean fragmentados y sean producto de narraciones historiográficas, encontramos que el pueblo de Israel estaba emparentado con los madianitas. Eran todos descendientes del patriarca Abraham, en este caso de su relación con su concubina Queturá (Cf. Gen 25,1). Después en las situaciones difíciles que vivió Moisés en Egipto, éste siguió siendo un perseguido político por lo que tuvo que refugiarse en Madián (Ex 2,11-15), donde compartió su vida con la hija de Jetró, un sacerdote de Madián (Ex 3,19). Parece que Seforá, su esposa, era sacerdotisa y por eso logra librarlo de la muerte, al realizar el rito de circuncisión de su hijo, una vez que salieron de Madián rumbo a Egipto. Podemos, pues, decir que había buenas relaciones, de mucha cordialidad y paz con los madianitas (Ex 4,18), pero la situación cambió y los que antes fueron amigos luego fueron enemigos, con un sinnúmero de diferencias.

Son muchas las situaciones conflictivas que aún se deben resolver, pero es bueno reconocer que a través del tiempo se ha mostrado que el conflicto puede ser la base para crear, proponer y recrear nuevos pensamientos propios; a través del conflicto se pueden sacudir los pueblos, no sólo Israel, para superar la falta de esperanza, pues es precisamente en el conflicto donde se puede encontrar una oportunidad para desarrollar un imaginario con identidad propia, que permita construir conjuntamente la paz. De todo esto nos quedan pruebas fehacientes en las memoria escritas que han dejado los pueblos en sus anales históricos, los cuales podemos releer para aprender de sus experiencias ante los problemas vivenciados, que nos permita vivenciar gestos restauradores, más que discursos románticos, es decir suscitar menos retórica y optar más por el compromiso social, lo que hará posible construir un país próspero, equitativo, tolerante, con buenos criterios para gobernar, donde el pueblo reciba beneficios y se aprovechen las riquezas territoriales para acciones colectivas, comunitarias, que pretendan nobles ideales y garanticen la celebración de la vida como derecho que nos regala Dios y que debemos hacer respetar como derecho humano esencial.

Los sucesos de orden mundial nos ponen de cara a una realidad económica donde se mueven fichas al mejor postor, sea de Asia, Europa o América, sin importar el impacto y las consecuencias guerreristas, que incluyen

políticas de terror que dañan la estabilidad de la propia nación y de otras naciones. Todo se pone en juego de cara a los socios económicos; otros deben ser los perjudicados, menos ellos. Se hacen alianzas y pactos que se mantienen en la medida que no se toque el botín, lo que confirma que no hay acuerdo ideal, pues lo real es que, casos como la UE y el Brexit viven su paradoja, ya que aquellos países que históricamente fueron enemigos, hoy se alían para frenar el impacto de las migraciones y apuntalar la idea de que el rico debe tomar distancia del pobre. Esto confirma que no sólo se trata de una ideología, sino de economía, que la vida no se construye sola, sino que es el resultado de las decisiones de cada ser humano, cuyas raíces deben estar amarradas al bien común del pueblo, no a los intereses de unos pocos que se endiosan en el poder y se reparten lo que pertenece al pueblo.

Es posible resolver los conflictos cuando se dialoga en busca de concertación entre quienes se sientan a pactar un acuerdo de paz, sin con ello creer que tiene una victoria o una derrota. En este punto neurálgico, es bueno sentirse hermanos y hermanas. Sólo así se pueden respetar las diferencias y valorar los derechos de los pueblos.

Bibliografía de referencia

- BLINKINSOPP, J, El Pentateuco, Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia, Verbo Divino, Estella, 1999.
- DE LA TORRE, Gonzalo, Hermenéutica Bíblica Contextualizada, Módulo de estudio, Fucla, centro camino 2000:8.
- FREIRE, Paulo, Pedagogía del oprimido, México, siglo XXI, 1981.
- MARGUERAT, D. BOURQUIN, Cómo leer los relatos bíblicos, Santander, Sal Terrae, 2000.
- MYRDAL, Gunnar, La Pobreza de las Naciones, Barcelona, Ariel 1974.
- NOTH, Martín, Historia de Israel, Barcelona, Garriga. 1966.
- SMITH, Adam, La Riqueza de las Naciones, Indagación acerca de la naturaleza y las causas de la riqueza, Madrid, Aguilar 1961.
- WENHAM, MOTYER, FRANCE, CARSON, Nuevo Comentario Bíblico, Siglo Veintiuno, Casa Bautista de Publicaciones, Canadá, 1999.

Marcos Paulo Bailão

Opresión y Resistencia El Siervo de Yahvé

Oppression and resistance The servant of Yahweh

Recibido: 07-14-16 - Aprobado: 09-09-16

Resumen

Las fuerzas de la opresión siempre están intentando imponer su poder y usurpar los derechos de los pobres en América Latina, especialmente las conquistas alcanzadas en los últimos años. A ellas se impone la resistencia como forma de no-conformidad. La lectura de los dos primeros cantos del siervo del Deutero-Isaías señala la misión del pueblo en aras de optar por la justicia y liberar a los cautivos y de resistir de manera distinta a la forma como los opresores imponen su dominio.

Palabras-clave: Opresión, Resistencia, Conformismo, Deutero-Isaías, Cantos del siervo.

Abstract

The oppression forces are always trying to impose their power and plunder the rights of the poor in Latin America, particularly the achievements in recent years. The resistance imposed on them as form of non-accordance. The reading of the first of servant songs of Deutero-Isaiah indicates the people's mission of bring forth the justice and liberate the captives, to resist in different way that the oppressors impose their domain.

Keywords: Oppression, Resistance, Conformism, Deutero-Isaiah, Songs of servant.

Introducción

Después de un período en el que gobiernos con tendencias populares conquistaron espacios en algunos países de América Latina, las fuerzas conservadoras han reaccionado buscando la forma de deshacer los pocos logros alcanzados y restablecer y expandir la dominación y explotación de los pueblos y de sus riquezas. El uso de diversos recursos para usurpar lo que es de-

recho de las personas, especialmente de los pobres, y mantener la estructura de explotación como si fuese el orden natural del mundo.

Hay que reconocer que también hubo errores, al menos en algunos casos, de aquellos que, estando en el poder, se olvidaron de las causas populares y/o incidieron en la misma estructura de dominación que explota al pueblo.

En este embate surgen nuevos surcos sociales por donde fluyen corrientes de resistencia y de luchas por los derechos humanos. Se percibe la necesidad de preservar y de ampliar las conquistas alcanzadas hasta ahora, pero nuevos interrogantes afloran, ganando espacio en la lucha histórica¹.

Luchas y resistencias semejantes a estas también aparecen en los textos bíblicos, por ejemplo, en los primeros dos Cantos del Siervo, en Is 42,1-4. A partir de la perspectiva de resistencia a las fuerzas de dominación miramos este texto. Vamos a empezar por contextualizar lo que es la resistencia.

1. *Resistencia y conformismo*

En primer lugar, ¿qué es exactamente resistir? Resistir es ponerse en contra de algo, buscando la armonía en situaciones donde la dominación se convierte en represora de las minorías divergentes o determinante de una fuerza explotadora. Es buscar, de una u otra manera, la limitación del ejercicio de poder opresor y de sus efectos.

Lo contrario a resistir es conformarse, resignarse. Es tratar de adaptarse, asumiendo la identidad del opresor, a fin de evitar confrontarse con él y con la reacción violenta que resulta de esa confrontación². La armonía, en estos casos, niega la alteridad, sofoca las diferencias, acalla a los explotados por el sistema dominante, enmascara las injusticias promovidas por el sistema e impide las transformaciones del *estatus quo*.

La resistencia es una forma como los oprimidos por el sistema se relacionan dentro de ese mismo sistema. Esta relación puede expresarse de diversos modos, desde los más discretos, por ejemplo el inconformismo y simple rechazo, pasando por unos más complejos, entre los que se destacan el sabotaje

¹ A partir de las conquistas de los movimientos populares, los campos de luchas sociales se alteraron en las últimas décadas con el surgimiento de nuevas demandas, aunque muchas de las luchas antiguas permanecieron en la agenda actual. Para un análisis del panorama actual de las luchas por los derechos humanos en el contexto internacional, véase: Paulo-Edgar Almeida RESENDE. *Relações internacionais e narrativa de direitos humanos*. En: VV.AA. *Ciências sociais na atualidade: resistência e invenção*. São Paulo, Paulus, 2004.

² Las relaciones de conformidad y resignación, en contraste a la resistencia, pueden ser consideradas alienantes y contrarias al reconocimiento de la diversidad en sus diversas expresiones. Sobre las relaciones entre dominación, conformismo y resistencia, véase: María Regina da COSTA, *Repensar a violência: resistir para não cair na conformidade*. En: VV.AA. *Ciências sociais na atualidade: resistência e invenção*. São Paulo, Paulus, 2004.

y la desobediencia civil, hasta los más violentos, por ejemplo la rebelión y la revolución armada, entre otros³.

El primer canto del siervo, en Is 42,1-4, nos presenta una forma de resistencia. Pasemos a hacer un estudio de este texto.

2. *El primer canto del siervo*

El primer canto del siervo de Yahvé se encuentra en Is 42,1-4. Esta perícopa es seguida por otro texto que está muy ligado a ella, Is 42,5-9. Estas dos perícopas están tan relacionadas que siempre hay alguien que las considere una unidad⁴. No vamos a ir tan lejos, pero es evidente que los vv. 5-9 contienen referencias directas no solamente al primero, sino también al segundo canto (v. 6) e incluso a su relectura en Is 61,1-3 (v. 7). Normalmente se considera Is 42,5-9 como un texto compuesto después del canto original. Ambas perícopas son tratadas en este artículo como composiciones independientes⁵, aunque totalmente ligadas entre sí. Procuramos preservar las particularidades de cada una de ellas, aunque nuestro objetivo no sea trabajar las aproximaciones y diferencias que existen entre ellas. Las dos perícopas tratan del siervo de Yahvé y de la resistencia a la opresión.

Analicemos brevemente cada una de ellas, a partir de una traducción que sea lo más literal posible. Empezaremos por el canto original.

2.1 El Canto del Siervo – Is 42,1-4

¹ He ahí mi siervo a quien sustento.
Mi escogido, en quien se agrada mi alma.
Le di mi espíritu sobre él.
Justicia a las naciones hará salir.

² No gritará,
Ni hablará alto,
Ni hará oír en la plaza su voz.

³ La caña quebrada no quebrará,
La mecha humeante no se apagará,
En verdad hará salir la justicia.

³ Las formas de resistencia pueden ser clasificadas en diferentes categorías. Sobre una visión general de las formas de clasificación de los distintos tipos de resistencia, véase: Anatheia E. PORTIER-YOUNG. *Apocalypse against empire: theologies of resistance in early Judaism*. Grand Rapids, Eerdmans, 2011, pp. 3-27.

⁴ Por ejemplo: Klaus BALTZER. *Deutero-Isaiah*. Hermeneia. Minneapolis, Fortress Press, 2001; Paul D. HANSON. *Isaiah 40-66*. Interpretation. Louisville, John Knox Press, 1995.

⁵ Esa delimitación es atestiguada en otros comentarios clásicos, por ejemplo: Claus WESTERMANN. *Isaiah 40-66*. The Old Testament Library. Philadelphia, Westminster, 1969; R.N. WHYBRAY. *Isaiah 40-66*. The New Century Bible Commentary. Grand Rapids, Wm. Eerdmans, 1981.

⁴No desanimará,
Ni quebrará hasta que ponga en la tierra la justicia,
Y su ley las islas esperarán.

Yahvé toma la palabra y presenta a su siervo. No dice su nombre, como cuando anunció a Ciro (Is 45,1), ni da ningún detalle sobre su persona, sino sólo sobre su misión y la forma de llevarla adelante. La autoridad del siervo no está basada en su persona o en sus cualidades, sino en la escucha de Yahvé, y en el hecho de que Él puso sobre él su espíritu, a semejanza de los antiguos líderes tribales y de los reyes.

Poco se dice respecto a su misión, pero se deja claro cuál es: hacer salir (*yatsah*) la justicia (*mishpath*). Esta expresión aparece dos veces (v. 1 y 3), y la palabra justicia aparece una vez más en el v. 4. Sólo que no hay una explicación clara sobre cómo va a surgir esa justicia.

La forma de proceder de esa misión es presentada de modo más detallada con dos características destacadas. La primera es presentada con tres frases en paralelo: no gritará, ni hablará alto, ni hará oír en la plaza su voz (v. 2). La otra característica es presentada con dos metáforas: una caña quebrada que no se quebrará y una mecha humeante que no se apagará.

La misión que no se explica en esta primera perícopa, pasa a ser aclarada en la segunda.

2.2 El detalle de la misión del siervo – Is 42,5-9

⁵Así dice el Dios Yahvé que
Crea los cielos y los extiende,
Amasa la tierra y su fruto,
Da aliento al pueblo que está sobre ella,
Y espíritu a los que anden en ella.

⁶Yo Yahvé llamé en derecho,
Y aseguré tu mano,
Y te guardé,
Y te di por alianza de pueblo,
Luz de las naciones.

⁷Para abrir los ojos a los ciegos,
Para hacer salir del calabozo al prisionero,
De la prisión a los que habitan las oscuridades.

⁸¡Yo soy Yahvé!
Este es mi nombre.
Y mi gloria a otro no daré,
Ni mi alabanza a los ídolos.

⁹ A los primeros aquí (que) vienen.
Yo anuncio las novedades.
Antes de que suceda lo que ustedes escuchan.

Yahvé toma la palabra nuevamente, pero esta vez no se dirige a una audiencia compuesta por terceros, sino que se remite a su propio siervo. Y, de nuevo, afirma que la autoridad del siervo está en sí mismo y no por haber sido escogido. Esta vez, sin embargo, su autoridad se fundamenta en dos hechos: Yahvé creó el universo y los sostiene y Él también anunció en el pasado los eventos que ahora son conocidos, algo que nadie ha podido hacer. Por eso, Él no dará su gloria a otro. Y eso hace que Yahvé le confiere autoridad a su siervo, para que haga lo que le plazca.

Algo también es dicho respecto al siervo: es alguien que fue cuidado por Yahvé en el pasado, tal como un padre cuida de su hijo pequeño.

Más importante aún es lo que se afirma respecto a la misión del siervo. Se reafirma su tarea de promover la justicia, pero ahora ese trabajo es explicado con tres frases: abrir los ojos a los ciegos, hacer salir del calabozo al prisionero y de la prisión a los que habitan en las oscuridades. Esto significa liberación para los que se encontraban bajo el yugo de las estructuras socio-políticas opresoras.

Tal explicación de la misión del siervo hace que la lectura del canto de los vv. 1-4 tenga que ser acompañada por la lectura de este complemento. Y, habiendo leído ambas perícopas, aun de forma rápida, nos preguntamos quién es el siervo.

3. *¿Quién es el siervo?*

Los estudios que envuelven los cantos del siervo del Deutero-Isaías se amparan en la cuestión acerca de quién es esa figura. Definir quién es el siervo es esencial para su comprensión. A continuación, trataremos sobre esta cuestión.

1.1 El rey siervo

El uso de la figura del siervo levanta inquietudes acerca de a qué categoría de persona se está haciendo referencia. Personajes del pasado de Israel, como Moisés y David, profetas, siervos de la casa y funcionarios de la corte fueron llamados siervos. ¿A qué tipo de siervo anuncia el profeta?

La imposición del espíritu de Yahvé sobre él recuerda la elección de un líder tribal (Jue 3,10) o de un rey (1Sam 16,13). El texto de Jue 3,10 es particularmente interesante. En él se encuentran tres palabras relacionadas a Is 42,1-9. El espíritu de Yahvé viene sobre Otoniel, él juzga (de la misma raíz de *mishpathi*) y sale (de la misma raíz de *yatsah* "hacer salir" vv. 1, 3 y 7) para la

batalla. La tradición preservó mucho del llamado a los líderes tribales en la ascensión de los reyes. Dentro de lo que fue preservado estaba la idea de la infusión del espíritu de Yahvé sobre ellos, como una forma de legitimación de su autoridad junto al pueblo. Eso nos lleva a pensar en el siervo como una figura semejante a los reyes o más propiamente a los líderes tribales de Israel.

Hay aún otros puntos a favor de esta propuesta. Solamente un rey o gobernante tiene el poder para producir justicia y ejecutar las tareas que el siervo de Yahvé debe realizar, según el texto. También el convite de Yahvé – He aquí mi siervo (v. 1) – para que testimoniase la designación de su siervo, recuerda la ceremonia de la coronación de un rey.

Ese rey, no debe olvidarse, no es una persona, un individuo. Es Israel, es el pueblo pobre y exilado.

3.2 Israel

Los varios estudios hechos en torno a los cantos del siervo siempre se han topado con una importante cuestión: ¿Quién es el siervo? E rigor, esta pregunta envuelve esos textos desde mucho antes que hayan sido designados como tales y observados como perícopas relacionadas entre sí, incluso desde los tiempos en que los escritos bíblicos todavía estaban siendo escritos (Hch 8,34). Básicamente, las variaciones están en torno de una interpretación de si era un individuo (Jeremías, el mismo Deutero-Isaías u otro) o era un grupo. Los comentaristas, en general, están lejos de alcanzar un consenso. La Teología Latinoamericana ha hecho una opción para la lectura en la cual el siervo representa al pueblo de Israel⁶.

Esta lectura tiene un consistente fundamento literario y en la historia de la interpretación de esos poemas. En primer lugar, se debe considerar que el segundo canto designa explícitamente a Israel como el siervo de Yahvé. Esa designación es común en textos del Deutero-Isaías (por ejemplo: 41,8-9; 44,21; 45,4 entre otros). Además, en 42,1, versículo que forma parte de la perícopa que tratamos, la Biblia de los LXX añade el nombre de Jacob después de la palabra “siervo”, e Israel después de “elegido”. Tales variantes no deben ser admitidas, pues no tienen base en ningún manuscrito hebreo que sea más antiguo, aunque testimonien una interpretación colectiva de tiempos remotos.

La lectura que el Nuevo Testamento hace de los cantos del siervo, aplicándolos a Jesucristo, no invalida la interpretación colectiva, pues a él se lo presenta como incorporado a la misión que le había sido dada al pueblo.

⁶ Véase: Carlos MESTERS. *A missão do povo que sofre*. Petrópolis, Vozes, 1981; J. Severino CROATTO. *Isaías – A palavra profética e sua releitura hermenêutica*. Vol. II: 40-55. *A libertação é possível*. Petrópolis/São Leopoldo, Vozes/ Sinodal, 1998.

Al designar al siervo como representante de Israel, es necesario especificar que Israel es ese.

3.3 El Israel exilado

Sin entrar en discusiones acerca de la datación de los cantos del siervo, asumimos que, aunque no pertenezcan al Deutero-Isaías, tales poemas pertenecen al periodo del exilio, habiendo sido incorporados al libro por un discípulo próximo al propio profeta, que estaba en gran sintonía con su predicación

En ese contexto, el Israel que está en el campo de visión del autor de los cantos es el Israel que está en Babilonia, el pueblo exiliado. Este es el mismo público objetivo del Deutero-Isaías.

Ese grupo estaba formado por algunos de los que fueron llevados cautivos de Jerusalén y Judá por Nabucodonosor y, principalmente, por sus descendientes. En Babilonia formaron colonias, tuvieron algunas libertades para reunirse, sembrar, comerciar y administrar su grupo⁷. Algunos prosperaron en sus negocios y otros ocuparon altos cargos en el gobierno, enriqueciéndose con ello. Pero, la mayoría permaneció pobre.

Las relaciones de parentesco son redefinidas en función de la nueva realidad que vivían. Ellos también cultivaban marcas visibles de su identidad: la circuncisión, el respeto por el sábado y la preservación étnica a través de matrimonios entre judíos.

Parecía que a los exiliados, o el Dios de Israel los había abandonado o era más débil que los dioses de los dominadores, no pudiendo cambiar la situación en que se encontraban. Así, ellos se sintieron atraídos a olvidar a Yahvé y a adorar a los dioses de los dominadores. Con el pasar del tiempo, la permanencia bajo dominación en el extranjero, la muerte de los que fueron deportados y el surgimiento de las generaciones nacidas en el exilio, la duda y la tentación de abandonar la identidad judía y el yahvismo, y asumir el culto a los dioses babilónicos se fue volviendo cada vez más fuerte. A más de la opresión económica y social, los judíos sufrieron la gran amenaza de perder su identidad.

La religión yahvista no sólo les confería identidad, sino que también fomentaba entre ellos la resistencia al dominio babilónico.

⁷ Tal condición no indica que los judíos llevados a Babilonia vivían una situación comfortable. La pérdida de sus tierras y sus casas en Palestina, y de su condición social, representaba un gran perjuicio económico, moral y social, además, la falta de esperanza conllevaba la sensación de que Yahvé los había abandonado. Sobre las condiciones en las que vivía Israel en el exilio, véase: Rainer ALBERTZ. *A history of Israelite religion in the Old Testament. Vol. II: From the Exile to the Maccabees*. The Old Testament Library. Louisville, Westminster John Knox Press, 1994; Rainer KESSLER. *História social do Antigo Israel*. São Paulo, Paulinas, 2009.

4. *El siervo de Yahvé y los dioses de la opresión*

El primer canto del siervo de Yahvé se da en un contexto de polémica contra otros dioses. Esto queda claro en el v. 8 que, aunque no pertenezca propiamente al canto, da detalles de la misión. Como el vínculo entre estas dos perícopas es muy fuerte, el contexto de una se extiende a la otra. Por otra parte, la lucha contra los falsos dioses, el monoteísmo, es parte importante de la predicación del Deutero-Isaías (Is 41,7.22-24; 42.17-19; 44,6-21; 46,1-2). Nótese que en algunos de esos pasajes Israel es llamado por Yahvé “mi siervo”, lo que refuerza la conexión entre Is 42,1 y la cuestión de los ídolos.

La reivindicación de Yahvé de ser el único Dios tiene fundamento, primeramente (v. 5) en el hecho de que fue Él quien creó los cielos y la tierra, quien dio vida a todos los vivientes (v. 9), y también, como en otros pasajes del Deutero-Isaías, esta reivindicación está basada en el argumento de que Él es el único que anunció lo que sucedería y continúa anunciando lo que va a pasar (Is 41,26; 45,21).

Las divinidades babilónicas representaban dos grandes peligros. Por un lado, ellas justificaban la conquista y la opresión de Babilonia sobre Israel y sobre las otras naciones conquistadas. Los reyes de Mesopotamia eran considerados los representantes de los dioses, por eso eran tenidos como instrumentos para la ejecución de su voluntad. Si ellos habían conquistado a los pueblos, tal era el plan divino; por lo tanto, los dioses babilónicos legitimaban la opresión.

¡Yahvé no era así! A pesar de ser originado en una tradición diferente, Gen 1,26-27 trae la idea de que Dios creó a todos los seres humanos iguales en dignidad delante de Él, lo que significa que nadie es legitimado en la creación para que actúe como dominador sobre los demás. Ni siquiera el mismo Israel.

La afirmación del poder de Yahvé como único Dios verdadero es un desplazamiento del poder, que era percibido y entendido como propiedad del imperio y de sus dioses. No se niega la fuerza opresora de Babilonia, sino que se sostiene que ese poder está bajo el gobierno de Yahvé.

Por otro lado, la posible conversión de los judíos al culto babilónico significaba un conformismo, una resignación a la dominación. Conformismo que puede evocar la pérdida de la identidad a fin de asemejarse al dominador, la aceptación de una existencia acorde al *estatus quo* y la concordancia con la opresión.

La propuesta monoteísta tenía, además, otro aspecto contra la opresión. En la religión babilónica, cada grupo humano tenía sus propias divinidades, lo que significaba la separación de esos grupos. Tal separación favorecía la dominación del imperio. Siendo Yahvé el único Dios, divinidad de toda la humanidad, su culto podía agrupar a los grupos dominados, favoreciendo la resistencia.

La polémica contra los otros dioses debe ser entendida, entonces, como resistencia a la opresión y legitimación a la misma, tal como las divinidades promovían⁸. Esa resistencia no era solamente en el campo ideológico, es decir en la cuestión de la identidad. Ella se expresaba concretamente a través de una palabra bien conocida en Israel y Judá: justicia.

5. El siervo de Yahvé, misión y resistencia

El siervo es Israel, el pueblo exilado y dominado por Babilonia. Pueblo oprimido que buscaba alternativas de resistencia y de sobrevivencia en medio de la crisis. A este siervo, Yahvé le confiere una misión especial: hacer surgir la justicia.

5.1 Hacer surgir la justicia

La tarea del siervo de Yahvé es producir la *mishpath*, justicia. Esto queda claro en el hecho de que esta palabra aparece tres veces en el canto (vv. 1, 3 y 4), junto con el sinónimo *tsedek* –derecho– en la descripción de la misión (v. 6). El sustantivo *mishpath* se deriva de la raíz *shapat*, cuyo significado básico no está consensuado. Se sabe que este sustantivo pertenece al ámbito de la administración civil y legal. Sin embargo, su sentido básico no es tan importante, pues sea cual sea, no hace justicia a la gama de connotaciones que la palabra alcanzó en su uso.

Su uso más común describe la acción que restaura el orden de un grupo o una comunidad que está perturbada de alguna forma. De cierto modo, es la restauración del *Shalom* que sufre algún tipo de disturbio. Esto implica una acción continua y constante, y no solamente una decisión o un hecho puntual.

Del uso del sustantivo *mishpath* se puede deducir su sentido básico como “ejecutar el *shapat*”. También puede significar el resultado de un juzgamiento, una decisión judicial, pero ese no es el sentido en este texto. Aquí, sin duda, la misión del siervo es promover la justicia, la restauración de la paz entre aquellos que la estuviesen perjudicando. Este sustantivo, aun cuando fue traducido por justicia, creció en sentido y uso, de modo que no puede ser limitado sólo a la esfera jurídica. Es también aquello que es derecho de alguien, especialmente el pobre, aquello que alguien tiene el derecho a reivindicar.

Junto a la justicia y el derecho surgen en el texto dos importantes tradiciones religiosas de Israel: la ley (v. 4) y la alianza (v. 6). Tales elementos hacen pensar que la justicia a la que se refiere el Deutero-Isaías está enraizada en las tradiciones judaico-israelitas. Pero, esas tradiciones no se restringen a

⁸ Véase: Pablo RICHARD. Nossa luta é contra os ídolos. En: VV.AA. *A luta dos deuses – os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador*. São Paulo, Paulinas, 1982, pp. 9-38.

los que fueron llevados cautivos a Babilonia, ni tampoco al pueblo de Judá e Israel. Las islas (tierras y pueblos distantes) esperan por la ley y la alianza con el pueblo esté relacionada con ser luz para las naciones extranjeras. La luz era símbolo de liberación dentro de la realidad política y social. Así, todos los pueblos son objeto de la misión del siervo. Entre ellos también habrá justicia.

5.2 Justicia y liberación

El canto del siervo describe la misión apenas como hacer surgir la justicia, pero sin dejar claro lo que eso significa. En la segunda perícopa esta tarea se presenta con mayor claridad: se trata de abrir los ojos a los ciegos, hacer salir del calabozo al prisionero y de la prisión a los que habitan en las oscuridades (v. 7).

El paralelo de imágenes entre los ciegos de la primera frase y quienes habitan en las tinieblas de la tercera, encierra a las tres en un mismo contexto, un contexto de liberación socio-política, rompimiento con la opresión concreta en la que vivían los exilados de Israel y de Judá e incluso otros pueblos dominados. Como frase central en el paralelo entre las tres afirmaciones, *hacer salir del calabozo al prisionero*, está la idea central de esta triada. No debe pensarse, sin embargo, que la misión del siervo está ligada apenas con la libertad de los encarcelados; esta es una metáfora para hablar de la liberación de las personas y los pueblos que se encuentran dominados, encarcelados en todo tipo de prisión, sean éstas estructuras económicas, fuerzas militares, dominios políticos, ideologías, fundamentalismos religiosos, etc.

El verbo *yatsah* es usado para designar la acción de sacar al encarcelado de la prisión. Es el mismo verbo usado para explicar la misión del siervo de hacer salir (producir) justicia. Este verbo no sólo es usado aquí teniendo a la justicia como objeto. Entre otros usos este verbo es muy utilizado en el contexto de la guerra, con el sentido de ir a la confrontación. Tal relación refuerza la idea de que la misión es producir una liberación a semejanza de los antiguos líderes tribales. Con todo, hay una relación entre el verbo *yatsah*, usado en este texto para la tarea de promover la justicia, y la actuación de los líderes tribales en la guerra; la misión del siervo presenta una expresiva diferencia con relación a los antiguos guerreros de Israel.

5.3 Misión en paz

Al describir la actuación del siervo, el profeta en nombre de Yahvé caracteriza su misión en los vv. 2-3.

Cada uno de los versículos describe una característica de la actuación del siervo. El v. 2 enfatiza que el siervo no usará una voz alta, no gritará. Ese aspecto remite a la imagen de los heraldos, que eran representantes de los reyes y que proclamaban en alta voz sus órdenes y leyes en las calles y plazas

de las ciudades y comarcas campesinas, para que todos las oyesen y quedaran sujetas a ellas. Era una forma de imponer su autoridad y demostrar su fuerza. Al afirmar que su siervo no iría a gritar ni usaría voz alta en las calles y plazas, Yahvé está afirmando que su autoridad será reconocida de otra forma y no como aquellas que los reyes y gobernantes usaban.

En el v. 3 son usadas dos imágenes que sugieren situaciones de flaqueza extrema: la caña quebrada y la mecha humeante. Estas imágenes representaban a aquellos que eran víctimas de la opresión. Los dominadores se aprovechan de la flaqueza para imponer sus intereses y extorsionar a sus víctimas. Ellos usan plenamente cualquier tipo de violencia para establecer y mantener su poder. El siervo no actuará así. Él no se aprovechará de la fragilidad de las víctimas ni aumentará sus dolores. Él no oprimirá, menos aún a aquellos que sufren los efectos de la explotación.

Estas afirmaciones destacan que la misión del siervo no seguirá los patrones vigentes entre los opresores. Aunque él sea anunciado de la misma forma como era proclamado un rey, no seguirá los mismos caminos que los dominadores seguían y siguen hasta hoy. Él no se impondrá por la fuerza, ni oprimirá, menos aún a los que ya sufren, en verdad y con fidelidad él hará salir la justicia.

Como ya se afirmó antes, y que también se puede deducir de las características de la actuación del siervo, hacer salir la justicia es construir la paz. La palabra *tsedakah*, juicio, es constantemente utilizada en paralelo con *mishpath*, justicia. Inclusive en el v. 6 aparece una de sus variantes: *tsedek*; y es que en diversos textos del Antiguo Testamento *tsedakah*, es usado con algún tipo de relación a *Shalom*, paz (por ejemplo Sal 72,3; 85,10; Is 32,17). Esta conexión entre las palabras demuestra una íntima relación entre justicia y paz. Por lo tanto, al producir la justicia, al hacer salir a los cautivos de la prisión, al promover la liberación, la actividad del siervo no sólo deberá ser pacífica sino también promotora de la paz para los otros pueblos.

5.4 Justicia para Israel y los pueblos

No es suficiente para el siervo promover la justicia y la paz solamente para Israel. Es necesario que la justicia y la paz se extiendan a todos los pueblos. Esta intención queda muy clara en diversas expresiones del texto: justicia a las naciones hará salir (v. 1), su ley a las islas se extenderá (v. 4), daré una alianza para el pueblo y luz para las naciones (ambas en el v. 6). En las dos perícopas es usada la palabra *goyim*, naciones, para referirse a quiénes se destina la justicia y la paz producidas por el siervo. Esta palabra generalmente está asociada a los pueblos extranjeros, al contrario que *'am*, normalmente más utilizada para Israel y Judá. Aunque muchas veces ambas se presentan en paralelo, una de la otra, la utilización del vocablo "islas", para

referirse a lugares distantes no deja dudas de que se trata también de los llamados pueblos extranjeros.

Un aspecto de la predicación del Deutero-Isaías, presente en los cantos del siervo fortalece esta posición. Esos poemas están en el contexto de la lucha contra otros dioses, los dioses que justifican la opresión. En el complemento de este canto, Yahvé afirma categóricamente que su gloria no debe darse a otro (v. 8). Este Yahvé es dios que proclama la justicia y la paz. Si Él es el único Dios que gobierna sobre todas las naciones, la misión de su siervo no puede estar restringida sólo a un pueblo, Israel⁹.

En el pensamiento hebreo, justicia y paz son prácticas comunitarias y no individuales. Si Dios es Dios de todos, Él también envía a su siervo a todos, para liberar a todos los cautivos y hacer salir la justicia y la paz para todos los pueblos.

No se trata de un envío misionero en el sentido religioso de una simple predicación sobre una divinidad, sino del entendimiento de que no hay justicia y paz solamente para un grupo o en una localidad. No hay paz en América Latina si no hay justicia en África, no hay paz en Europa si no hay justicia en Asia. El siervo tiene la atribución de hacer salir la justicia hacia todas las naciones y hasta las islas distantes.

Igualmente, no se puede defender las políticas intervencionistas en nombre de la justicia, pues tales acciones promueven los intereses de los dominadores y no el respeto a las poblaciones locales. Después de todo, las naciones poderosas usan la fuerza y la violencia para imponer su justicia, y el siervo no aplastará la caña quebrada ni apagará la mecha humeante.

5.5 Inconformismo y resistencia

El exilio en Babilonia acarrea grandes peligros para el pueblo de Israel desterrado en Mesopotamia y otras regiones del Imperio. La opresión, la falta de perspectivas y de esperanzas, la ideología del dominador y sus instrumentos, dentro de los cuales estaba la religión, intentaban imponer el conformismo como forma de armonía y seguridad dentro de ese contexto. Esto significaba coincidir con la dominación.

El conformismo es una forma de defensa contra los poderes que amenazan, como si volverse semejante o resignarse a ellos trajese estabilidad, se-

⁹ Croatto niega la posibilidad de una lectura misionera de los cantos del siervo dirigida a otros pueblos. De hecho, esos textos fueron y siguen siendo utilizados por grupos cristianos para incentivar al proselitismo. Sin embargo, no es ésta nuestra perspectiva. Tratamos aquí la misión del siervo no como difusión de una religión o divinidad, sino también como lo que el mismo Croatto entiende como promoción de la justicia y de la liberación. Y esto no puede ser restringido sólo a un pueblo, sino que debe ser difundida entre todos los pueblos. La emancipación libera tanto al oprimido como al opresor, promueve la justicia tanto para la víctima como para el victimario. Véase: J. Severino CROATTO, op. cit. p. 69 y 73.

guridad. Estar de acuerdo con el *estatus quo*, no indisponerse contra las injusticias promovidas por los detentores del poder o ignorarlas, omitiendo sus abusos es, como mínimo, una huida del peligro, en busca de la tranquilidad, aunque ésta sea solo aparente.

La reacción violenta representaba un gran peligro frente a la fuerza del Imperio. Incluso en caso de una improbable victoria, eso no llevaría a otro resultado que no sea la creación de otro poder dominante, otra fuerza opresora. El problema de la opresión es la opresión en sí misma y no quien esté ejerciendo la dominación.

La propuesta levantada en el canto del siervo no es la superación de la dominación babilónica y la creación de una hegemonía judaico-israelita. El siervo no hará como los imperios, él no gritará sus órdenes para que sean oídas, ni oprimirá más, especialmente a quien ya está bajo la tiranía de los poderes vigentes. Su resistencia no es contra el Imperio Babilónico, sino contra todo tipo de poder que explota.

La misión del siervo es no permitir el conformismo y la resignación, sino promover la resistencia contra la dominación violenta. Una resistencia que no cae en el mismo error, creando otro poder hegemónico, otro agente de violencia. Resistir promoviendo la justicia y la paz entre todos los pueblos.

Conclusión

Los poderes dominantes intentan imponer no solamente su explotación económica, sino también su forma de vida y sus ídolos como legitimadores de la opresión. No basta socavarles sus riquezas, sino que es necesario también animar a los dominados para que se acomoden, se resignen y acepten la situación como si fuese natural. En ese proceso intentan excluir todo y a todos los que no son semejantes a sus modelos, que no están de acuerdo con sus patrones (nacionalidad, color de piel, identidad de género, religión, expresión cultural, etc.). Lo diferente causa miedo e inseguridad, incluso para quien detenta el poder, pues amenaza el orden establecido. Ello significa desorden dentro de una falsa armonía, de una falsa paz propuesta por el dominante.

Los dominadores intentan instituir un patrón de normatividad y, a partir de ello, ejercer un control que garantice la manutención de su fuerza. Así, impone sus leyes, sus formas de vida y su cultura, y afirma que el resultado del control instituido es la verdad natural. Bajo este manto de poder se articulan sectores de resistencia que proponen otros mundos, otras formas de articular la realidad.

Conformarse, aceptando las reglas impuestas por los detentores del poder o de aquellos que con ellos confabulan, negándose a confrontar las si-

tuaciones de injusticia por éstos promovidas, legitima la opresión y hasta promueve aún más la violencia. De modo semejante, la resignación, sentirse o hacer sentir impotente a otro delante de la fuerza es lo que pretenden aquellos que la ejercen.

El profeta, en el exilio babilónico, propone la resistencia a la opresión como alternativa. La forma de resistencia propuesta no es la de retribución de la violencia ni del intento de imponer un nuevo poder hegemónico. El problema no es quien domina, sino la dominación en sí misma.

El Deutero-Isaías afirma que Yahvé es el único Dios y, contrario a los ídolos que legitiman la opresión, Él envía a su siervo, su pueblo, para resistir frente al dominio ejercido por el Imperio.

La resistencia propuesta por el Deutero-Isaías se da por la promoción de la justicia y de la paz. Justicia y paz que son contrarias a la explotación y no permiten la convivencia con ningún tipo de atropello al ser humano, de marginación de ninguna persona, por el solo hecho de no adaptarse o encuadrarse dentro de las normas impuestas. Justicia y paz que deben ser llevadas a todos los pueblos, pues ellas no son privilegio de un grupo, ni puede ser posible que sean experimentadas sólo por una parte de la humanidad.

Al releer los Cantos del Siervo, a partir de Jesús, la Iglesia del siglo primero entendió que ella también era llamada por Yahvé para hacer salir la justicia, sin quebrar la caña quebrada, ni apagar la mecha humeante. También entendió que ella estaba llamada a resistir a los poderes dominantes de su tiempo, a través de la promoción de la justicia y de la paz, para toda la humanidad.

Carmina Navia Velasco
Casa Cultural Tejiendo Sororidades

La Bienaventuranza de la paz

The happiness of peace

Recibido: 17-11-16 - Aprobado: 29-11-16

Resumen

El artículo presenta una mirada general sobre el sentido bíblico de la paz en la cultura Judeo-cristiana. Prestando especial atención a la tradición profética de la cual bebe también el maestro de Galilea, planteada en la bienaventuranza de la paz. Teniendo en vista el caso colombiano, la autora presenta como alternativa para una cultura de la paz los pactos de vida y el de apoyo mutuo que se teje desde las periferias urbanas.

Palabras clave: bienaventuranzas, cultura de paz, Sema,

Abstract

The article presents an overview of the biblical sense of peace in Judeo-Christian culture. Paying special attention to the prophetic tradition of which the teacher of Galilee, raised in the bliss of peace, also drinks. Taking into account the Colombian case, the author presents as an alternative to a culture of peace the pacts of life and the mutual support that is weaves from the urban peripheries.

Keywords: Beatitudes, culture of peace, Sema,

Introducción

La paz es un anhelo permanente a lo largo de toda la historia de la humanidad; la paz en todas sus acepciones y sentidos reposa como deseo profundo en el corazón de mujeres y hombres. Escribo estas reflexiones en medio de un mundo envuelto en guerras y múltiples violencias y en un país que igualmente ha permanecido por años y años sumido en el azote de la guerra, de todo tipo de conflictos, desigualdades e injusticias... en un país en el que las violencias campean libremente sin que sean las menores de ellas las violencias contra las mujeres.

En el siglo XXI, este anhelo de convivir en amor y paz, es un bien escaso, en ocasiones aparece como un horizonte sin regreso. Apunta hacia un sentido que se pierde y se esconde esquivamente. En Colombia en concreto, la palabra *paz* ha sido llevada y traída hasta el extremo, ha sido pronunciada muchas veces en vano. Estas reflexiones apuntan a una re-significación de esta realidad en el paradigma bíblico cristiano. Estas líneas quieren señalar a qué nos estamos comprometiendo cuando en las plazas públicas pedimos “paz” y agitamos banderas blancas con esas tres letras escritas. Los acuerdos se firman, pero la paz hay que construirla día a día, en un compromiso personal y comunitario que ha de llevarnos lejos. La paz es mucho más que la terminación de uno u otro conflicto. La paz no es una coyuntura, es una utopía hacia la cual tenemos que caminar unidos.

En nuestro país, en las últimas discusiones, el tema de la paz se ha circunscrito demasiado a una coyuntura específica y al mundo del campo, pero la ciudad colombiana -desde la cual escribo- está igualmente presa de dinámicas violentas y necesitada de propuestas y culturas de paz, es necesario tener en cuenta esa globalidad:

De un lado el olvido de lo urbano se produce sobre la reducción del conflicto violento al conflicto armado, todo lo cual viene cargado de consecuencias. El foco centrado en el actor armado, en su palabra y sus estrategias, suprime otros escenarios y otras violencias (como la ciudad y su experiencia), confiando además la sociedad al papel de mero actor pasivo al que no le cabe responsabilidad alguna sobre el curso de la violencia¹

Vamos a pasear nuestra mirada y atención por algunos aspectos de la tradición bíblico-cristiana, para desde allí dibujar y señalar un mapa en el que podríamos movernos durante esta búsqueda y construcción.

Sentido bíblico de la palabra Paz

En el oriente antiguo la paz era un *SEMA* amplio que apuntaba a la totalidad de una vida, a la realización de un destino de presencia Divina. YHWH da instrucciones a Moisés sobre la forma de bendecir al pueblo:

YHWH te bendiga y te guarde; ilumine YHWH su rostro sobre ti y te sea propicio.

YHWH te muestre su rostro y te conceda la paz. (Números 6,25-26).

La paz es algo que concede la Divinidad, en un acto que simultáneamente **muestra el rostro** de esa Divinidad, es decir es la máxima bendición a

¹ Carlos Mario Perea: *Vislumbrar la paz. Violencia, poder y tejido social en ciudades latinoamericanas*. Edición de DEBATE y Universidad Nacional, Bogotá 2016, p. 237

la que puede aspirar la persona creyente, porque ver el rostro de la Divinidad se considera en todas las religiones el momento cumbre de una vida, por ello la paz está ligada a una experiencia de máximo valor.

Shalom es un saludo especial en el oriente medio y en toda la cultura semita. Cuando uno se encuentra con el familiar, con el amigo, con el vecino o con el coterráneo, le saluda deseándole bienestar, y ese bienestar máximo se expresa con el término *PAZ*. El reconocido teólogo escocés William Barclay nos presenta así el significado del término que traducimos por *paz*:

Shalom tiene dos significados principales. Describe perfectamente el bienestar, la serenidad, la prosperidad y la felicidad. El saludo de oriente es Shalom y ese saludo no sólo le deseas a alguien que no tenga clase alguna de problemas, sino que le desea todo lo referente a su bienestar y su felicidad. Para el judío la paz es un estado de perfecto y completo bienestar. En segundo lugar, Shalom describe las buenas relaciones personales, describe la intimidad, la amistad, la buena voluntad constante que puede haber entre dos personas. A simple vista se ve que la paz no sólo describe la ausencia de guerras y luchas; la paz describe la felicidad y el bienestar de la vida y la perfección de las relaciones humanas. Cuando el salmista pide que haya paz en Jerusalén, pide que las mejores bendiciones desciendan sobre esta ciudad y sobre su gente².

El *SEMA*, *paz*, se convierte así en una concatenación de significados que se pueden resumir en bienestar, felicidad, bendiciones de diferente tipo. Este sentido oriental de la palabra-realidad es retomado y enriquecido por el poeta / profeta conocido como Segundo Isaías, desde una situación de carencia, opresión y sufrimiento. Leemos en Isaías 52,7:

*Que hermosos son sobre los montes
los pies del mensajero
que anuncia la **paz**
que trae buenas noticias
que anuncia salvación,
dice a Sión:
Llega el reinado de tu Dios.*

Este texto se escribe en medio de una situación de dolor y desconcierto. El profeta anima a la comunidad con años de destierro y desesperanza. Los horizontes están nublados. Igualmente nos encontramos ante una totalidad que abarca toda la vida y se extiende en horizonte y en profundidad. El pueblo vive en el exilio y sueña con un regreso a su tierra que lo compensará por

² William Barclay: *LAS BIENAVENTURANZAS. Comentario*. Ediciones La Aurora, Buenos Aires 1976, p. 92.

el despojo padecido. El mensajero de la Divinidad anuncia una nueva etapa de la vida que es presidida por la paz. Pero el poema entreteje abiertamente varias significaciones: Paz □ Buena Noticia □ Salvación □ Reinado de Dios. El texto nos plantea una experiencia de la totalidad: para los israelitas el reinado, tiempo u orden de Dios, era la máxima justicia, bienestar y felicidad a la que como pueblo se podía aspirar. Se trataba de un orden nuevo, diferente, donde la alegría volvería a instaurarse en los corredores de Jerusalén.

La situación que viven los desterrados es dura, su corazón se nubla y la desesperanza los habita. Por ello, el poeta se esfuerza para que su palabra esté llena de sentidos y se proyecte en varias direcciones, que abarquen la vida individual y colectiva. Si nos detenemos en el contexto inmediato del anuncio, constatamos que Isaías dedica algunos párrafos (51,17-20 / 52,3-6) a hacer conciencia entre sus oyentes de lo dura que ha sido la situación y el sufrimiento que como pueblo han padecido. Enraíza, entonces, en esos padecimientos la promesa presente de un tiempo y un paisaje distinto. Un paisaje dominado por la paz de YHWH que es la felicidad, el júbilo y la plenitud. Antes de que llegue el mensajero de la buena noticia, Jerusalén es invitada a despertarse, a vestirse de gala y a vivenciar su condición de *ciudad santa*. Porque la liberación que le llega, no sólo construye, sino que restaura. La paz que anuncia y trae el mensajero, rescata el presente, el pasado y el futuro.

La condición anunciada, se convierte con el paso de los siglos en expectativa mesiánica que acompañará y poblará los sueños de los justos en Israel a lo largo de varios siglos. Es precisamente esa expectativa la que Jesús recogerá para proponer su cumplimiento en varios sentidos.

Propuesta de Jesús de Nazaret

*Bienaventurados los pacificadores,
porque serán reconocidos como hijos de Dios*

Hay consenso ya tradicional entre los biblistas y en general entre los discípulos y discípulas del maestro galileo, para considerar las bienaventuranzas como un mensaje fundamental y piedra angular de su Evangelio. Las *bendiciones* que Jesús anuncia son un género (el macarismo) conocido en el mundo antiguo, tanto griego como hebreo: se reconoce o se anuncia bendiciones ligadas al bienestar, a la felicidad o a la prosperidad. Se trata siempre de una bendición de la Divinidad. Lo que ocurre en el caso del conocido *Sermón del monte* es que los valores que genera esa felicidad, ese bienestar y esa bendición se trastocan y hablamos, entonces, de una auténtica contracultura. Igualmente se reconoce la solemnidad del momento: el maestro ante el pueblo entero y rodeado en la proximidad por sus seguidores y seguidoras más estables, toma la palabra y manifiesta su proclama que es, al mismo tiempo, una llamada a otro tipo de vida:

La subida de Jesús al monte (movimiento de alejamiento) manifiesta que la relación entre el gentío y Jesús no es recíproca y que el seguimiento multitudinario no crea un vínculo permanente con él. Como además la muchedumbre, según se ha visto, representa, por su lugar de procedencia al pueblo de Israel, el gesto de Jesús indica que, para ser de los suyos, no basta la pertenencia a Israel, ni tampoco la mera adhesión a su persona³.

La manera de crear ese vínculo con él, es asumiendo su contrapropuesta que es la que va a distinguir a sus discípulos y discípulas. A lo largo de dos o tres capítulos del evangelio de Mateo, el maestro da detalles de lo que sería una vida inspirada en su pensamiento y trastoca los valores vigentes en su realidad más inmediata.

Es en este contexto que el profeta de Nazaret pronuncia su bienaventuranza de la paz, de la cual la traducción más certera en español es: ***Bienaventurados los pacificadores (o los que trabajan por la paz). Porque ellos serán llamados hijos de Dios.*** Quiero, en primer lugar, hacer énfasis en que se trata de una praxis, es decir una acción, un verbo... Cuando el verbo se adjetiva, su sentido merma la potencia. No se trata de *los pacíficos*, sino de *los pacificadores*. Es decir, hablamos de una actividad de intervención para lograr **LA PAZ**... que ya hemos visto en alguna medida lo que significa para el pueblo judío... Veamos de nuevo qué nos dice Camacho:

Por tanto, no se designa una cualidad de la persona: su carácter o disposiciones pacíficas, sino una actividad de la misma: su acción pacificadora. Esta acción presupone en el sujeto que la realiza su carácter pacífico, de ahí que lo que se denote sea la actividad en favor de la paz, aunque connotando las disposiciones pacíficas de las que nace dicha actividad. El sujeto del macarismo designa, pues, individuos que trabajan por establecer la paz, es decir por crear las condiciones necesarias para que exista paz entre los hombres y en consecuencia por quitar los obstáculos que la impiden⁴.

El reconocimiento de *hijos de Dios*, nos habla una vez más de la máxima aspiración posible para el creyente: Dios mismo cuidará de ellos y ellas, y les dará su bendición, serán sus hijos.

Pero, veamos un poco más de qué paz estamos hablando, primeramente en el terreno de Jesús, para luego detenernos en el hoy... Las intuiciones de María Dolores Alexandre nos pueden ayudar a dibujar el panorama:

La paz no es un don que disfrutar en nuestro interior o en los reducidos grupos en los que nos sentimos afines. La paz es una realidad social que construir entre todos porque somos hijos de Dios y para llegar a ser hijos de Dios. Y esa

³ Fernando Camacho: *LA PROCLAMA DEL REINO*. Ediciones Cristiandad, Madrid 1986, p. 36.

⁴ Camacho, obra citada, p. 148.

construcción comienza por el corazón de cada uno porque en el corazón se genera la violencia... Pasa por nuestra mente que tiende a absolutizar su propia visión de las cosas... Pasa también por nuestros sentimientos y siembra en ellos la ternura, la concordia, la compasión, la misericordia...

También con la naturaleza tenemos que reconciliarnos para que reine la paz sobre la tierra. Y para eso es indispensable abandonar la actitud de dominio y de explotación con que nos relacionamos con ella y aprender de nuevo a mirarla con ojos contemplativos que saben descubrir su belleza, comulgar con sus energías y desarrollar sus posibilidades⁵.

Si entendemos las palabras *hacer la paz...* en la tradición semita y en el contexto inmediato en que fueron pronunciadas, vamos a comprender que se trata de una tarea de envergadura, un sentido de totalidad y no podemos conformarnos en nuestro camino espiritual con conseguir algunas actitudes internas de humildad, sumisión o evitar los conflictos interpersonales... es una praxis sociopolítica, espiritual y holística que abarca todos los campos de nuestra vida personal y colectiva, hasta donde seamos capaces de llegar. Construir la paz en este sentido es un compromiso ético, pero va más allá porque es una aspiración, un *deseo* espiritual que nace de la certeza de acercarnos a la Divinidad por este camino.

En este programa Jesús invita a quienes deseen ser sus amigos a construir una vida alternativa que genere relaciones justas, de solidaridad con el mundo de los despojados, de justicia y de felicidad. Y una de las tareas que atraviesa esa vida alternativa es la construcción permanente de una paz en el sentido amplio y totalizante, que nos colme de bendiciones. No se trata de algo opcional, se trata de la condición para ser reconocidos como *hijos de Dios*:

La paz evangélica es la irrupción misma de Dios que rompe las barreras y transforma nuestros desiertos, libera a los cautivos, colma de bienes a los hambrientos, rehace la justicia y la figura del hombre, ofrece su alianza, crea en el mundo un orden nuevo y lo pone bajo el signo de sí mismo como porvenir absoluto.

La paz mesiánica se llama con toda realidad revolución. Cambiar el mundo significa hacer un mundo nuevo...⁶.

La bienaventuranza de la paz en el aquí y en el ahora

Como hemos visto a lo largo de la exposición, hablar hoy de la paz, en perspectiva evangélica, no es ni mucho menos hablar de una firma, una coyuntura precisa, un enfrentamiento de métodos o caminos distintos... es mucho más. Tiene que ser mucho más. Si miramos a nuestro alrededor, a Co-

⁵ Dolores Aleixandre: *DICHOSOS VOSOTROS...* Editorial CCS, Madrid 2004, pp. 91-92

⁶ Bernard Lambert: *LAS BIENAVENTURANZAS Y LA CULTURA HOY*. Ediciones Sígueme, Salamanca 1987, p. 1896.

lombia, a América Latina y al mundo, descubrimos inmensas realidades y actitudes que no sólo dañan, sino que impiden realmente la paz. Nuestra realidad actual es una realidad inequitativa e injusta, tremendamente deshonesta y corrupta, que se rige por valores de individualismo y egocentrismo que de lo único que se preocupan es por su propio bienestar, aunque éste pase por la negación del otro/otra. Esto no niega que haya hombres y mujeres “alternativos”, pero como conjunto estamos muy lejos de la *paz mesiánica*.

Escribo a fines de 2016 y en medio de una coyuntura compleja: En Colombia los acuerdos con las FARC, que pondrían un relativo final a casi 60 años de enfrentamientos armados, se encuentran en una especie de impase; en Estados Unidos ha ganado la presidencia un candidato que se caracterizó durante toda su campaña por actitudes y amenazas violentas y guerreristas y no sabemos su alianza con la actual Unión Soviética qué puede traer; en el Oriente Medio el Estado Islámico pretende acabar con todo aquel que no comparta su fundamentalismo... En medio de este caos, y en un tiempo que se define en Colombia como de un cierto *post...* se hace imprescindible contribuir a la creación de valores, actitudes y sentimientos de PAZ, entendida en un sentido muy amplio y abierto.

Un término como *cultura de paz*, utilizado por varios pacifistas, puede ayudar a comprender lo que quiero decir en esta propuesta. El término cultura de paz, se empieza a utilizar a partir de 1989 cuando se adopta en la reunión sobre el tema, realizada por la UNESCO, en Costa de Marfil. La declaración final exhorta a construir una cultura de paz, basada en los valores universales de respeto a la vida, libertad, justicia, solidaridad, tolerancia, igualdad entre hombres y mujeres...

La tarea es construir los cauces de una nueva civilización, aunque no podemos dejar esto en el terreno de lo utópico, impensable, inalcanzable. Por el contrario, es necesario dar pasos hacia ello. Uno de los caminos es propiciar y lograr el *desarme cultural*, término acuñado por Raimon Panikkar, en estos términos:

Por desarme cultural entiendo el abandono de las trincheras en las que se ha parapetado la cultura “moderna” de origen occidental, considerando valores adquiridos y no negociables, como el progreso, la tecnología, la ciencia, la democracia, el mercado económico mundial, amén de las organizaciones estatales. Se comprende, entonces, que la expresión no esté fuera de lugar. El desarme le hace a uno vulnerable y debe realizarse paulatinamente, pero es una condición para poder establecer un diálogo en igualdad de condiciones con todas las culturas de la tierra...

Por desarme cultural intento aludir a un cambio radical del mito predominante de la humanidad contemporánea, de aquella parte de la humanidad más vociferante, influyente, rica y que rige los destinos de la política⁷.

⁷ Raimon Panikkar: *Paz y desarme cultural*. Ed. Sal Terrae, Bilbao 1993, p. 61.

El reto que tenemos es lograr en cada uno de nuestros países una ética de la convivencia de la acogida y de la tolerancia. Una ética del amor y de la no-violencia. Sólo esta realidad puede aclimatar sociedades en paz, en medio de un mundo que se organiza totalmente de espaldas a esta bienaventuranza. Un imperativo es preguntarnos cuáles serían esos mínimos éticos en los cuales podemos movernos:

Paz significa solidaridad, trabajar juntos, convivir para llevar a cabo una tarea común que haga posible la vida de los pueblos. Gracias a la paz se dilatan todas las potencialidades posibles en la vida humana. En parte la palabra hebrea Shalom significa esta experiencia... ausencia de guerras, tranquilidad social del pueblo, armonía de toda la realidad basada en las relaciones del hombre con Dios, con el pueblo y consigo mismo. Esta armonía depende entonces del don divino que es la paz y que se resume en la estabilidad y disfrute de la vida en la salud, el honor, la madurez personal y familiar, la justicia y la bondad de las relaciones sociales...⁸

Uno de los caminos que propongo, para acercarnos paso a paso a la renovación del tejido social en esta dirección de la paz, es el que podríamos denominar en sentido amplio, *pacto*. Pactos de convivencia que nos lleven a maneras de ser y de estar en mundos diferentes. Pactos sociales que se vayan ampliando desde pequeños círculos hasta dinámicas barriales cada vez más amplias. En la tradición bíblica encontramos algunas dinámicas que pueden apoyarnos en estas búsquedas. Propongo releer el libro de *RUT*, en la perspectiva de los pactos de paz. Rut es una mujer moabita, es decir extranjera con respecto a Noemí que es israelita; estas dos mujeres son suegra y nuera, lo que tradicionalmente no es el mayor ejemplo de colaboración y mutuo aprecio. Sin embargo, saltando esas barreras, sellan entre ellas un pacto de fidelidad y apoyo mutuo que les va a significar bienestar y posibilidades para la vida, es decir para la paz. El texto nos dice que en el “tiempo en que gobernaban los jueces” sucedió esta historia. Sabemos que este tiempo no fue entre las tribus israelitas un tiempo de estabilidad y paz... y es medio de este contexto difícil que ellas sellan su pacto.

Las palabras de la joven a la mujer mayor son un ejemplo de solidaridad incondicional:

No me instes a que te deje, volviéndome de seguirte, pues donde tú vayas iré, y donde tú mores moraré; tu pueblo será mi pueblo y tu Dios mi Dios. Donde tú mueras moriré yo y allí seré enterrada (Rut 1,16).

Esta promesa hecha en condiciones duras para una mujer mayor, viuda y desamparada se convierte en la base firme y permanente de un pacto de

⁸ Francisco Martínez Fresneda: *La paz actitudes y creencias*. Editorial Espigas, Murcia 2002, p. 290.

apoyo mutuo que abre las puertas a nuevas posibilidades para la vida y el mañana.

Estas mismas posibilidades son las que propician un ambiente de paz y son las que las mujeres en una dinámica clara de desarrollo político podemos hacer. Como lo plantea Marcela Lagarde:

La sororidad es una dimensión ética, política y práctica del feminismo contemporáneo. Es una experiencia de las mujeres que conduce a la búsqueda de relaciones positivas y a la alianza existencial y política, cuerpo a cuerpo, subjetividad a subjetividad con otras mujeres para contribuir con acciones específicas a la eliminación social de todas las formas de opresión y al apoyo mutuo para lograr el poderío genérico de todas y el empoderamiento vital de cada mujer.

No se trata de que nos amemos, podemos hacerlo. No se trata de concordar embelesadas por una fe, ni de coincidir en concepciones del mundo cerradas y obligatorias. Se trata de acordar de manera limitada y puntual algunas cosas con cada vez más mujeres. Sumar y crear vínculos. Asumir que cada una es un eslabón de encuentro con muchas otras y así sin fin. Al pactar el encuentro político activo tejemos redes inmensas que conforman un gran manto que ya cubre la tierra...⁹

Lo que me parece importante es lograr un tejido social que desde la periferia hacia el centro, pasando por las organizaciones de maestras y maestros, iglesias y otros grupos vaya generando relaciones armónicas y equitativas que alberguen la paz por conseguir. La única vía para lograr esta *cultura de la paz* es desde la proxemia, desde los barrios, desde las comunidades y desde los círculos que vayan transformando las costumbres de relacionarnos de una manera egoísta a una manera solidaria.

⁹ Marcela Lagarde y de los Ríos: *EL FEMINISMO EN MI VIDA, Hitos, claves y topías*. Cuadernos Inacabados, Editorial horas y HORAS, Madrid 2014, p. 409.

Elsa Tamez

*Miedo y silencio en tiempos de guerra.
Relectura de Marcos¹*

*Fear and silence in times of war.
Mark re-readings*

Recibido: 25-10-16 - Aprobado: 28-11-16

Resumen

En este artículo la autora plantea una relectura del Evangelio de Marcos desde el contexto de guerra, los sentimientos de angustia, miedo, temblor son espejo de una comunidad que bajo la dinámica de la guerra enfrenta el temor desde las limitaciones humanas. Donde las mujeres y la comunidad están aterradas y paralizadas por los acontecimientos de la guerra y del conflicto interno. Como salida a esta situación y como propuesta de nueva humanización, la autora apela a la Buena de Jesús como un horizonte utópico que nos ayuda a entender la dinámica social actual.

Palabras-clave: Evangelio de Marcos, Guerra, Miedo, Buena Nueva.

Abstract

In the article the author proposes a rereading of the Gospel of Mark from the context of war, the feelings of anguish, fear, trembling are a mirror of a community that under the dynamics of war faces fear from human limitations. Where women and the community are terrified and paralyzed by the events of war and internal conflict. As a way out of this situation and as a proposal for a new humanization, the author appeals to the Good of Jesus as a utopian horizon that helps us to understand the current social dynamics

Keywords: Gospel of Mark, War, Fear, Good New.

¹ Parte de este artículo se publicó en inglés, Cf. Elsa Tamez, "The Conflict in Mark. A Reading from the Armed Conflict in Colombia, in *Mark. Texts and Contexts*. Nicole Wilkinson, Teresa Okure, Daniel Patte, Eds. (Minneapolis: Fortress Press, 2011), pp. 101-125.

Introducción

En tiempos de guerra o conflicto armado lo que predomina entre la población es el miedo y por ende el silencio, nadie quiere decir nada a nadie. Por eso no debe sorprendernos el final del primer manuscrito que salió de la mano de Marcos². Las mujeres temblando de miedo no dijeron nada a nadie (16.8). Todo el evangelio es como un espejo puesto al frente de la comunidad de Marcos que vive la guerra con miedo. Tal vez esa sea la razón por la cual Marcos dibuja los últimos acontecimientos del movimiento de Jesús en un trasfondo de espanto: el líder del movimiento ha sido preso, torturado y crucificado. Uno de los suyos lo traiciona (14.10-11,43-45); cuando lo apresan, los discípulos huyen (14.50); cuando es condenado por las autoridades judías y abofeteado por sus sirvientes (14.64s), Pedro, acusado de pertenecer al movimiento de Jesús, lo niega tres veces; y cuando es torturado y crucificado, Jesús está completamente solo, se siente abandonado hasta por Dios (15.34); sólo las mujeres lo ven desde lejos. Este final desastroso no lo pueden borrar las mujeres de su cabeza; frente a la evidencia de la tumba vacía, temen al desconocido vestido de blanco y no anuncian la buena noticia de la resurrección ni el plan de recomenzar en Galilea (16.7). Como las mujeres del movimiento de Jesús, la comunidad de Marcos no está diciendo nada a nadie porque está aterrada y paralizada por los acontecimientos de la guerra y el conflicto interno armado.

Miedo y traición

Una de las razones del miedo es la traición, es decir que las personas sean denunciadas. En el caso de Jesús el miedo es que información considerada subversiva llegue a las autoridades locales judías, representadas por los principales sacerdotes, los maestros de la ley, los herodianos y los fariseos; y llegue a las fuerzas de ocupación, representadas por el gobernador romano, el rey -nombrado por el emperador- y las tropas). *Paradidomi* tiene varias acepciones: “entregar”, “transmitir”, “confiar”, “permitir”. La acepción que Marcos más emplea es la de “entregar” a las autoridades. Porcentualmente, es el evangelio que más usa el término en ese sentido³. De las 19 veces que aparece, sólo en dos ocasiones tiene un sentido neutral: permitir (4.29) y transmitir (7.13). En todas las demás ocasiones el sentido es negativo en el sentido de “entregar” para ser arrestado y condenado. Marcos también le dedica varios pasajes a Judas Iscariote, como aquel discípulo que lo entrega, lo traiciona, en este caso podemos ver como sinónimos “entregar” y “traicionar”. Marcos anuncia la traición muy pronto, en 3.19, cuando Judas es escogido por Jesús como uno de sus hombres de confianza.

² Hay consenso en aceptar que los manuscritos traducidos en nuestras Biblias presentan otros finales agregados tardíamente. El primer manuscrito terminaba en 16.8.

³ Mt 31 veces, Mc 19, Lc 16 y Jn 15. Marcos es el evangelio más corto.

La atmósfera de miedo aparece desde el inicio del evangelio. No es por azar que el ministerio de Jesús comienza cuando Juan el Bautista es entregado (*paradothēnai*), es decir encarcelado (1.14). Estamos pues en una situación de completa inseguridad. No hemos llegado al segundo capítulo cuando Jesús no puede andar con libertad en los pueblos, sino que se quedaba en las afueras, en lugares solitarios (1.45), y ya en 3.6 las fuerzas internas, es decir los fariseos, y externas, los herodianos, planean matarlo. A medida que avanza la narración, las autoridades locales están al acecho para acusarlo (3.2), van poniendo trampas para que caiga (8.11; 10.2; 12.13; 14.1), intentan apresarlo (12.12; 14.1) y buscan matarlo (3.6; 11.18; 14.1). En Jerusalén, donde se concentra la oposición, Jesús solo se atreve a andar de día. De noche sale de la ciudad (11.19). Jesús debe andar con mucha cautela, por eso tal vez podemos sospechar que Jesús tenía sus contactos en aldeas circunvecinas e incluso en Jerusalén. Estos contactos no son conocidos ni siquiera por su gente más allegada. En dos ocasiones dos discípulos son enviados sin conocer la persona que Jesús quiere contactar. En 11.1-6, desde el monte de los Olivos Jesús les dice a estos discípulos que vayan a la aldea (Betfague o Betania) donde encontrarán un pollino amarrado; éste pollino ya estaba preparado de antemano. Y para la celebración de la Pascua, Jesús manda a dos discípulos a la ciudad. Su contacto es un hombre y la señal de identificación es un cántaro (14.13-16); éste hombre era el único que sabía dónde se iban a reunir para la pascua; ya tenía todo listo, como Jesús le había dicho. Marcos no nos dice quiénes eran esos contactos. Tal vez habían sido unos pobres beneficiados de las curaciones de Jesús o algunas mujeres de confianza. Así, pues, todo el ministerio de Jesús a favor de los excluidos ocurre en una atmósfera de inseguridad tanto para Jesús como para sus seguidores (13.9-13).

Cuando se tiene miedo el silencio se impone porque hay que ser muy precavidos. Pero hay silencios estratégicos y otros de autocensura por miedo. Estos últimos deben ser revisados. Veamos ahora la recomendación de guardar silencio.

Jesús, a lo largo de su práctica en favor del reino de Dios, no quiere darse a conocer por seguridad. Parece ser que su identidad de Mesías y de Hijo de Dios (1.1) iba a suscitar serios conflictos entre las autoridades locales y foráneas. La comprensión tradicional de Mesías, sabemos, era aquel que llegaría a liberar al pueblo de Israel del dominio de los opresores, en este caso sería del imperio romano; el Mesías conquistaría el poder por las armas y echaría fuera a las fuerzas de ocupación. Una comprensión de este tipo es sumamente peligrosa. Sobre todo en el momento en que se escribe el evangelio, cuando los insurgentes de distintas tendencias están luchando contra las tropas romanas en Jerusalén.⁴ Ser Hijo de Dios desde lo político es un tí-

⁴ Cf. Flavio Josefo, *Historia de las guerras de los judíos I y II* (Buenos Aires: Ed. Alabastros, 1943).

tulo del emperador, y desde lo religioso es blasfemia para las autoridades judías. Lo que no se sabe sino hasta la segunda parte del evangelio es que Jesús comprende ambos títulos de forma diferente, como veremos más adelante. Ya que la identidad de Jesús y el conflicto van de la mano, Jesús prefiere no llamar la atención y retener lo más posible la revelación de su identidad. Cuando responda frente a los tribunales locales e imperiales y diga quién es, entonces será condenado a muerte por la ley judía (14.62) y romana (15.2, 15). Por lo pronto, mientras divulgue la buena noticia del reino de Dios a través de sus actos y enseñanzas, debe ocultar su identidad para evitar la represión prematura. A esto tradicionalmente se le ha llamado “el secreto mesiánico”, pero nosotros, al ubicar el texto en una situación de conflicto armado, vemos esto como una estrategia de sobrevivencia.

Es muy curioso que a los primeros que Jesús manda callar sea a los demonios. En 1.24, En su primer acto de recuperación del ser humano, echa a un demonio de un hombre de Capernaum, el demonio lo reconoce y en voz alta grita: “¡Te conozco bien! Tú eres el Santo de Dios” (1.24). Jesús le ordena que se calle y salga de su víctima. Estos demonios (espíritus impuros) saben que Jesús vino a destruirlos. Ese mismo día, al anochecer le llevan enfermos y poseídos por demonios, el sumario termina: “y expulsó muchos demonios; pero a los demonios no les permitía que hablaran de él, porque lo conocían” (1.34). Lo mismo ocurre en el sumario de 3.7-12, para este tiempo su fama se había extendido en Galilea, Judea, Idumea, Tiro y Sidón, muchos enfermos llegaban para ser curados, y los demonios de las personas poseídas gritaban: “¡Tú eres el Hijo de Dios!, pero Jesús les advertía severamente que no lo descubrieran (3.11-12). Son los espíritus malos los primeros que lo delatan. Lo conocen y lo denuncian. Son los “sapos” diríamos en Colombia. No lo aclaman para admirarlo, como las personas curadas que no pueden dejar de compartir su nueva condición, sino gritan su identidad para delatarlo. El último encuentro con un poseso, el peor de todos, fue en Gadara (5.1-20). Se cree que el relato alude simbólicamente a las tropas romanas. Su nombre “Legión”⁵ lo indica. Esta legión de demonios reconoce la autoridad de Jesús, pues se echa a sus pies y le descubre: ¡Jesús, Hijo del Dios Altísimo!⁶ Están en una región gentil, Jesús en este espacio no manda callar ni al demonio Legión ni a la persona liberada del demonio. Más bien a ésta le dice que vaya y cuente lo que el Señor le había hecho. Pareciera que este espacio no es de mucho peligro. Aquí tenemos los dos títulos usados por el emperador, Hijo de Dios (5.9) y

⁵ La legión romana generalmente era dividida en 10 cohortes de seis centurias, lo que equivale a una fuerza legionaria de 6000 hombres. Watson, G.R. *The Roman Soldier* (NY: Cronell University Press, 1969) p. 22.

⁶ Jesús echa la legión de demonios al mar, encarnados en cerdos. Para Myers este es un acto simbólico de liberación que alude al Éxodo, cuando los egipcios que perseguían a los hebreos caen al mar y se ahogan, igual que los cerdos. Ched Myers, *O Evangelho de São Marcos* (São Paulo, Paulinas, 1992) p. 502.

Señor (5.7). Jesús se los apropia porque él es el verdadero Hijo de Dios y Señor y no el emperador. Por eso, al final, justo después que Jesús muere en la cruz, un centurión, es decir, uno de los jefes de una de las legiones romanas, debe dar el reconocimiento a Jesús como hijo de Dios (15.39) y no al emperador.

Pero Jesús no puede ocultar su identidad por mucho tiempo. Los discípulos a través de Pedro, la descubrirán a mitad de la narración, cuando él se los pregunte (8.29). Jesús les manda decir a sus discípulos que no digan nada a nadie sobre él (8.30); lo mismo les pide cuando experimentan la presencia de Elías y de Moisés en el monte y oyen la voz de Dios que confirma la identidad de Hijo de Dios (9.7ss).

Pero ya desde antes, muy temprano en la narración, Jesús le pide a la gente que se le acerca y recibe sanidad, que no lo digan. En 1.43, después de sanar a un leproso, le dice a éste con tono severo que no cuente nada: "Mira, no le cuentes esto a nadie" (1.44). El problema es que una noticia tan conmovedora como la sanidad de un leproso, es imposible guardarla. Las personas renovadas no pueden dejar de compartir su testimonio; y aunque no lo proclamaran, su cuerpo sano denuncia a Jesús como el Salvador esperado. Así, esta persona, en cuanto se fue, comenzó a proclamar abiertamente lo ocurrido, la noticia se extendió, y Jesús perdió la libertad de andar en lugares poblados (1.45). Más tarde, tanta era su popularidad que ni siquiera en Tiro, una región gentil, pasó desapercibido (7.24). Porque por más que decía que no dijeran nada a nadie, más lo decían, como los presentes que estaban cuando curó a una persona sorda y le dio el habla (7.36). Pero estas personas no son como los demonios que lo delatan gritando su nombre, sino que simplemente cuentan las maravillas de lo que les ha acontecido. Estos hechos generan reacciones diferentes: mientras que la gente lo busca para ser sanada o limpiada de demonios, las autoridades lo buscan para apresararlo. Los hechos de Jesús, más que sus palabras, hablan de su identidad. Por eso, justo antes de que sea revelada su identidad como Mesías al interior de su movimiento y de que anuncie su pasión, a un campesino ciego que le presentan en Betsaida para que le dé la vista, Jesús lo saca de la aldea lo cura y le dice que se vaya a su casa y ni siquiera entre a la aldea (8.26).

¿Por qué la hostilidad frente a alguien que sólo hace el bien? Esto es porque Jesús no está de acuerdo en la forma como las autoridades y las élites, especialmente las del templo-estado en Jerusalén, administran el poder, oprimen y se aprovechan de los demás, especialmente de los más pobres. Sus leyes religiosas los marginan; de allí que haya tantas controversias con maestros de la ley, fariseos y herodianos. Jesús quiere una renovación profunda de su pueblo. Las acciones de Jesús, aunque no se lo proponga, son provocativas, curar en sábado, recoger espigas en sábado, no seguir las reglas de pureza e impureza, andar con gente de mala reputación. Jesús llama hipócritas a quienes siguen una religiosidad totalmente desligada de la práctica, y no

solo eso, sino en detrimento de las viudas (12.40) y la familia (7.11s); todo por el dinero. Jesús pierde la paciencia en Jerusalén y abiertamente vuelca las mesas de los cambistas (11.15-19), fuente de riqueza del templo tomada de los peregrinos que venían a cambiar dinero para comprar animales y ofrecer sacrificios. Podía hacerlo porque su suerte ya estaba echada, sabía que en cualquier momento lo iban a encarcelar. Tal vez ya había sospechado de la traición de uno de los suyos, que también por dinero, una recompensa de 30 piezas de plata, lo iba a entregar nada menos que con la señal de un beso. Esta es una de las degradaciones humanas más tristes, pasar información atentando contra la vida de otras personas inocentes, por dinero, envidia o venganza.

Sin embargo, hay cosas que no se pueden callar, como el hecho de que el crucificado que fue sepultado no está más en la tumba, sino que vive y espera en Galilea a su gente que ha resistido la ola de represión. La comunidad de Marcos necesita saber que el resucitado les espera para volver a hacer el camino con toda confianza y sin miedo. La comunidad no puede quedarse callada y de brazos cruzados. Ella a diferencia de las mujeres que acababan de presenciar la crucifixión, conoce la historia completa de Jesús, sabe que el mensaje de la resurrección ha sido proclamado en muchas comunidades de fe en Palestina y muchas provincias del imperio.

Seguir a Jesús en tiempos de guerra y conflicto

Marcos muestra a través de su relectura del evento de Jesús que la guerra entre naciones y los conflictos armados internos solo llevan a la degradación humana. Por lo menos en esos contextos para no ser absolutistas. Estas situaciones límite son terreno fértil para despertar aún más los apetitos de poder, avaricia y venganza. Las guerras nacen por el pecado de las injusticias cometido por los más fuertes y poderosos contra los más vulnerables. La reacción armada en la lucha por la justicia, al entrar en la lógica del militarismo y en la necesidad de matar al otro, fácilmente cae en los mismos vicios. Violencia contra violencia, genera más violencia y más víctimas. Por eso el Jesús de Marcos rechaza la guerra y la lucha armada, y propone una alternativa de renovación humana a través de prácticas de justicia de curación de heridas y de saneamiento de espíritus malos. El evangelio, a través de la práctica de Jesús no muestra más que acciones en beneficio de una forma más humana de relacionamiento. Si los descontentos entre los campesinos, sindicatos, estudiantes, mujeres, etc., por las injusticias que se cometen contra ellos dan pie a los conflictos, lo que se necesita es el respeto a estos sectores, el cual solo se hace atendiendo sus reclamos y limitando la avaricia de los poderosos. Hay una diferencia muy grande entre los campamentos de las legiones romanas frente a sus comandantes y los "campamentos" de hambrientos de

pan y esperanza frente a Jesús. Los primeros recibían monedas por ganar maldando, los segundos recibían pedazos de pan y de pescado para sobrevivir (6.33-44; 8.1-10).

El informe de las Naciones Unidas con respecto al conflicto armado en Colombia⁷ y el evangelio de Marcos coinciden en esas dos cosas, la degradación de la guerra y, como alternativa de salida, el desarrollo humano.

En Marcos se observa el rechazo a la guerra a través de la opción de Jesús de escoger el camino de la cruz. Esto puede sonar patético por lo injusto, pero conlleva en el fondo una profunda revolución, en donde el perdón y el cambio radical en la actitud y práctica humana son capaces de acabar con la espiral de la violencia. Como dice Myers “en un mundo regido por la lógica del militarismo, la lucha armada se torna contra revolucionaria”⁸.

La propuesta de Marcos es difícil de entender, por eso es notable que los tres anuncios de la Pasión tengan como marco la curación de un ciego al inicio (8.22-25) y al final (10.46-52); los discípulos y nosotros hoy día necesitamos discernir bien esa situación, necesitamos ser sanados de nuestra ceguera para poder proseguir el camino del movimiento de Jesús en medio de la persecución, como lo hace Bartimeo, cuando recuperó la vista (10.52).

Necesitamos ver con claridad lo que ocurre para saber cómo actuar, también necesitamos ver las cosas de forma diferente. A veces no comprendemos, nos pasa lo mismo que a Pedro. Este reconoce que Jesús es el Mesías, pero su concepto del Mesías nacionalista que triunfa con las armas sobre el imperio opresor, no coincide con el de Jesús, un Mesías sufriente que será crucificado por el imperio pero que resucitará al tercer día.

Hijo de ser Humano es el título que Jesús prefiere para sí. No acoge con agrado el título de rey, ni el del Mesías clásico, sino el de Hijo de ser Humano, el fundador y precursor de una nueva manera de ser humano⁹; a este Hijo de ser Humano Dios lo acoge como Hijo, porque es el rostro humano de Dios. Hay divinidad en esta forma de ser humano, tal vez por eso las comunidades llamaban a los cristianos hijos e hijas de Dios.

Podemos obtener instrucciones de cómo vivir en medio de la guerra. El Jesús de Marcos ofrece varias propuestas a medida que va clarificando a sus seguidores su misión sufriente como Hijo de ser humano. Son como consignas que hay que asumir en medio de la persecución y el miedo que produce el conflicto. Fundamentalmente recomienda no huir, es decir no dar la espalda al conflicto como si no existiera. Hay que proteger la vida, sí, se puede ir al exilio, cambiar de lugar, pero no se puede hacer caso omiso de

⁷ United Nations Development Program, *El conflicto, callejón con salida. Entender para cambiar las raíces locales del conflicto*. Informe Nacional del Desarrollo Humano para Colombia – 2003, Bogotá: UNDP, 2003.

⁸ Myers, *Ibíd.*, p. 453.

⁹ Cf. Juan Mateos, *Marcos 13. El grupo cristiano en la historia* (Madrid: Cristiandad, 1987).

esa realidad concreta, porque esto crea trivialización de los horrores de un conflicto armado que a veces duran más de medio siglo. Se recomienda también estar atentos y vigilantes, callar estratégicamente, no exponer la vida frente a tanto “sapo” o informante, pero hay momentos en que no se puede callar, de lo contrario, la impunidad se vuelve la norma. Jesús por un tiempo ocultó su identidad, pero al mismo tiempo se comportó coherentemente cuando la necesidad lo requería, como sanar a alguien aun en tiempos prohibidos por la ley. Hay momentos en que es imposible callar, como por ejemplo frente a genocidios perpetuados por paramilitares, secuestros realizados por la guerrilla, falsos subversivos asesinados por miembros del ejército oficial, o mentiras dichas por el gobierno. Así como se indignó Jesús con los cambistas que estaban en el templo, así también debemos indignarnos frente las atrocidades del conflicto. La recomendación es estar al tanto, no huir por miedo sino resistir sin dejarse aplastar, protestando a través de una práctica a favor de una nueva humanidad en donde no haya más descontentos por injusticias. Para Marcos esto significa ir en busca del resucitado a Galilea (16.6-7) y recomenzar el camino. La esperanza detrás de todo es que el crucificado, fue resucitado por Dios.

Para seguir el camino que Jesús abrió en aras de una nueva forma de ser comunidad, hay tres principios fundamentales que deben regirnos: 1) los que ganan son los que pierden, 2) los de atrás son los primeros y 3) los que mandan son los que están al servicio de los demás. Cada una de ellas aparece después de cada anuncio de la Pasión.

1. Los que ganan son los que pierden

Cuando Jesús afirma que el que quiere salvar la vida la pierde, significa que no se puede ganar cuando se mata. La persona se degrada y pierde su calidad de ser humano, porque al matar a otro se mata a uno mismo. Una guerra o un conflicto armado es un suicidio colectivo¹⁰.

Olvidarse de sí mismo implica olvidarse de los intereses propios y asumir los de la causa del reinado de Dios. En el caso de una relectura desde el conflicto degradado, como en Colombia y otros países, implica asimismo no delatar o entregar al vecino o al amigo o a cualquier persona desconocida inocente, para salvar la vida o para sacar beneficios o por recompensas. Los militares, oficiales, guerrilleros o paramilitares que mataron a civiles para presentar resultados positivos en combate, ¿podrán vivir tranquilos? Si es así, han perdido la vida. Marcos escribe: “Pues ¿de qué le sirve a uno ganar el mundo entero si pierde su propia vida? ¿O qué podrá dar una persona a cambio de su vida?” (8.36s). Con estas palabras lo que está diciendo es que a

¹⁰ Cf. Franz Hinkelammert, “El asesinato es un suicidio: De la utilidad de la limitación del cálculo a la utilidad”, *Pasos* (1997).

la vida no se le pone precio. Es un don valioso de Dios que se debe conservar como un tesoro, nada hay que la pueda comprar. En una guerra degradada todos pierden la vida al quererla salvar. Porque quien gana con las armas o actuaciones sucias, pierde. Jesús, insistimos, muestra otro camino, el de humanizar la humanidad sanando las heridas físicas y sociales y exorcizando los demonios del militarismo y de los que delatan.

2. *Los de atrás son los primeros*

Los últimos serán los primeros es la consigna que ocurre el inicio y al final del segundo anuncio de la Pasión.

En la sociedad del primer siglo y las actuales los primeros son los importantes, los que tienen poder, prestigio, nobleza y, en condiciones militares, más y mejores armas. Estos son los que ocupan los primeros puestos. Los discípulos o comunidades cristianas no están exentos de pensar de esa forma. En efecto, los discípulos dos veces discuten entre sí buscando el poder y ser importantes (9.34; 10.35-37) aun dentro del reinado de Dios. Jesús les enseña otra forma de pensar y actuar opuesta a la establecida: el que busca los primeros puestos, tiene que colocarse en el último puesto y no querer ser servido sino servir (9.35; 10.43-45).

Ilustra su punto con los miembros más vulnerables y marginados de aquella sociedad, los niños (9.36s; 10.13-16). A estos toma en sus brazos y se identifica con ellos. Recibir a un niño es como acoger no solo a Jesús sino al mismo Dios. Esa es una de las pautas en el seguimiento de Jesús: servir desde atrás a los más desvalidos. En tiempos de guerra, los niños, las mujeres, los ancianos, las personas con discapacidad y los pobres son quienes más sufren las consecuencias. Protegerlos a ellos es la manera natural de servir a Dios.

Entre estas dos alusiones a la opción por los de atrás que aparecen al inicio y al final del segundo anuncio, encontramos dos enseñanzas sumamente importantes que deben tomarse en cuenta: rechazar el protagonismo exclusivo (9.38-41) y condenar a quien induce a pecar a gente inocente (9.42-50).

Para Jesús, sus seguidores deben entender que puede haber otros grupos que siguen los mismos valores del Reino, aunque no pertenezcan al movimiento. En la narración los discípulos se molestan porque otros grupos expulsan demonios en el nombre de Jesús. Ellos quieren ser los únicos. Jesús les señala su equivocación: “el que no está contra nosotros, está a nuestro favor” (9.39s). Con esto deducimos que la comunidad cristiana debe abrirse y alegrarse cuando otras comunidades coinciden en la práctica y visión. Si el echar demonios significa rechazar la guerra y expulsar los espíritus malos de los “sapos” e informantes, todas las personas que sufren la violencia deben alegrarse, sin importar de qué grupo o tendencias son quienes expulsan los demonios.

Jesús es duro contra los que inducen a pecar o a tropezar a sus pequeños, les anuncia un final horrendo. En una situación de guerra hay muchas cosas que inducen a pecar, por ejemplo el hambre, producida por las injusticias sociales, o la avaricia por corazones contaminados. En términos militares, quienes inducen a pecar son los jefes de las fuerzas armadas, sea oficiales o irregulares; los campesinos analfabetos son inducidos a matar por causas que ni siquiera asumen. Las ofertas de recompensas son también causa de hacer pecar denunciando personas para ser entregadas a las autoridades. Por eso en esta sección del segundo anuncio Jesús habla de la necesidad de purificación profunda¹¹ y de buscar la paz: “¡Tened sal en vosotros mismos y vivid en paz unos con otros!”.

Al final Marcos menciona el tema de las recompensas. Los discípulos lo dejaron todo, a diferencia de un joven rico que era muy bueno en cuestiones religiosas, pero no fue capaz de dar su riqueza a los de atrás, los pobres (10.17-22). Los discípulos tendrán su recompensa por haberlo dejado todo y seguir la causa de Jesús. Con esto Marcos quiere mostrar que quienes entregan su vida entera por la causa del reino, son quienes tendrán las verdaderas recompensas por parte de Dios. No recompensas por matar, o traicionar, sino recompensas por dar la vida a la causa del reino. Éstos, que son los de atrás serán los primeros (10.29-31).

3. *El que manda es el que sirve (10.32-45)*

En este tercer anuncio Jesús explica cómo el Hijo del Ser Humano va a ser entregado a las autoridades locales y a las fuerzas de ocupación, y como lo van a torturar, pero va a resucitar al tercer día. La intervención de dos discípulos muy cercanos a Jesús no se conecta con el anuncio de los sufrimientos, al contrario, se ubica en el lado opuesto: la lucha por el poder (35-37). Otra vez, en este tercer anuncio, Marcos da pautas de como la comunidad cristiana debe comportarse. Santiago y Juan buscan honra y poder al lado de Jesús en la parusía. Jesús en cambio les hace volver al camino de resistencia dolorosa y les enseña otra manera de concebir el poder. La búsqueda del poder y la gloria concebida tradicionalmente como privilegio y dominio desata luchas por el poder y envidia (10.41).

El poder de los gobernantes y los “grandes” es descrito por Jesús como tirano y déspota (10.42). Las dos palabras griegas (*katakurieuousin* y *kateksousiatsousin*) aluden a este dominio excesivo. Este es el tipo de poder que estamos experimentando hoy en muchas sociedades. Se habla de democracia, pero en la práctica hay un autoritarismo evidente. Jesús desautoriza esta

¹¹ Guillermo Cook y Ricardo Foulkes, *Marcos*, Comentario bíblico Hispanoamericano (Miami: Ed Caribe, 1990) p. 243.

forma de gobierno¹² pues no calza con la forma como se lidera en el reinado de Dios. “Entre ustedes no debe ser así” (10.43) es una frase contundente. Si hay alguien que quiere ser grande e importante, solo puede llegar a serlo sirviendo a los demás (10.43s). Esta es la forma en que la nueva humanidad inaugurada por el Hijo de Ser Humano, se manifiesta. Su ejemplo fue el de servir hasta dar la vida; no vino para ser servido, sino para pagar con su vida la libertad de todos, tanto la de los secuestrados por el pecado de la guerra, como por el pecado de la avaricia.

En resumen, Marcos aboga por la vida humana en contra de la violencia y la traición, porque la guerra sin sentido y degradada, que mata y busca intereses propios, va contra la naturaleza misma del ser humano. Hay aquí una apuesta a la humanidad plena que, al vivirse bajo el horizonte del reinado de Dios, y orientados por los tres principios, no da lugar a las injusticias, las explotaciones y al irrespeto a las culturas que provocan descontentos contra los líderes responsables.

¹² Cuando se refiere a este tipo de gobernantes utiliza el participio *oi dokountes*, “los que parecen gobernar”, es decir los que se creen que son gobernantes. Con ello está desautorizando totalmente ese concepto tradicional, que no calza con la forma como se gobierna en el reinado de Dios.

Bibliografía

- Bravo Gallardo, Carlos, *Jesús, hombre en conflicto*. El relato de Marcos en América Latina, Santander: Sal Terrae, 1986.
- Cook Guillermo y Foulkes Ricardo, *Marcos*, Comentario bíblico Hispanoamericano, Caribe: Miami, 1990.
- Flavio Josefo, *Historia de las guerras de los judíos I y II*, Buenos Aires: Ed. Alabastros, 1943.
- Focant, Camille, *L'évangile selon Marc*, París: Cerf, 2004.
- Hinkelammert, Franz, "El asesinato es un suicidio. De la utilidad de la limitación del cálculo de utilidad", en *Pasos*, San José: DEI, 1997.
- Horsley, Richard A., *Jesús y el Imperio. El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*, Estella: Verbo Divino, 2003.
- _____ y Hanson, J., *Bandits, Prophets and Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus*, Winston: Minneapolis, 1985.
- Kingsbury, Jack Dean, *Conflicto en Marcos. Jesús, autoridades, discípulos*, Córdoba: El Almendro, 1989.
- Mateos, Juan, *Marcos 13. El grupo cristiano en la historia*. Madrid: Cristiandad, 1987.
- Myers, Ched, *O Evangelho de Sao Marcos*, Sao Paulo, Paulinas, 1992.
- Sean Freyne, *A Galiléia, Jesus e os Evangelhos*, Sao Paulo: Loyola, 1996.
- Tácito, Cayo Cornelio, *Anales*, México: Porrúa, 1991.
- Theissen, Gerd, *La redacción de los evangelios y la política eclesial*, Estella: Verbo Divino, 2002.
- United Nations Development Program, *El conflicto, callejón con salida. Entender para cambiar las raíces locales del conflicto*. Informe Nacional del Desarrollo Humano para Colombia – 2003, Bogotá: UNDP, 2003.
- Vena, Osvaldo, D. *Evangelio de Marcos*, Miami: SBU, 2008.
- Watson, G.R. *The Roman Soldier*, NY: Cronell University Press, 1969.

Graciela Dibo

Ensayos de Paz: Relectura feminista de Mc 5,24-34 en círculos de mujeres¹

*Essay of peace: Feminist relief of Mc 5: 24-34
in women's circles*

*Dedicada a Susana Pascuale, hermana y amiga en el camino de la vida,
con quien compartí la inspiración de iniciar el tejido de esta red de es-
piritualidad,*

Recibido: 19-10-16 - Aprobado: 25-11-16

Resumen

El artículo establece un diálogo hermenéutico entre la experiencia de las mujeres de la comunidad de Arraigos para la vida y la mujer conocida como la hemorroisa en el evangelio de Marcos (Mc 5,24-34), desde un análisis narrativo, forneciendo claves interpretativas para los procesos y espacios de paz en la vida de las mujeres.

Palabras-clave: Diálogo, Mujeres, Paz

Abstract

The article establishes a hermeneutic dialogue between the experience of the women of the community of Arraigos for life and the woman known as the hemorroisa in the Gospel of Mark (Mc 5,24-34), from a narrative analysis, providing interpretative keys to Processes and spaces of peace in the lives of women.

Key words: Dialogue, Women, Peace

¹ Artículo presentado en el II Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas, "Espacios de paz Signos de estos tiempos y relatos de mujeres", realizado en Buenos Aires (Argentina) del 28 al 31 de marzo de 2016. Título original "Ensayos de paz" en los círculos de mujeres de Arraigos para la Vida Relectura feminista de Mc 5,24-34 desde la práctica de la espiritualidad holística en clave de mujeres.

² El equipo está conformado, por orden alfabético, por Graciela Dibo, biblista y licenciada en teología; Susana Pascuale, profesora de filosofía (recientemente fallecida, 5/01/2016); Ana Lourdes Suárez doctora en sociología; Gabriela Zengarini, magister en teología, y Mónica Ukaski, doctora en medicina psiquiátrica y profesora de teología.

Introducción

Este artículo es fruto de un proceso de memoria colectiva que enlaza a diversas mujeres convocadas en los círculos de la Red de ARRAIGOS PARA LA VIDA, un espacio de búsqueda de *espiritualidad holística en clave de mujeres* iniciado en 2007. Es al mismo tiempo, un avance de la investigación que estamos realizando en equipo² desde hace dos años y que busca significar estas experiencias y prácticas para contribuir a la auto comprensión de las hacemos el camino y para colaborar con el colectivo de mujeres y varones que anhelamos la transformación de sí y del mundo en clave de amor, justicia, paz e integridad de la creación.

El término hebreo ~wlv (*šālôm*) y su equivalente en la expresión griega εἰρήνη (*éirēne*) expresa uno de los conceptos más holísticos de la Biblia y una experiencia emocional hallada tanto en las primeras discípulas de Jesús como en las mujeres participantes en Arraigos para la Vida. Como manifestación de lo afirmado, la comunicación intentará establecer un diálogo hermenéutico entre el itinerario hacia la paz de la mujer en el evangelio (Mc 5,24-34) conocida como la hemorroisa, y las experiencias de espiritualidad holística en Arraigos para la Vida vividas como “ensayos de paz”. El desarrollo tendrá tres apartados, tomando como referencia general el método de “danza de la interpretación” el cual trabaja a dos niveles: el del texto bíblico y el de las prácticas de mujeres³. En la *primera* parte, punto de partida de la hermenéutica feminista, expondré algunas prácticas y palabras en los círculos de mujeres que participan en Arraigos. En la *segunda*, una relectura feminista del texto (Mc 5,24-24) desde el análisis narrativo, y, a pesar de los prejuicios y resistencia al tema, un acercamiento desde la sociología de las emociones religiosas. En la *tercera* parte, finalizo con algunas pautas conclusivas. Sin tensar los relatos hacia una hermenéutica concordista es posible detectar claves comunes de interpretación feminista para los procesos y espacios de paz en la vida de las mujeres. Propongo concentrarnos en tres: 1) partir de sí: la escucha y el amor de sí en los registros del cuerpo-texto, 2) los círculos de mujeres: espacios de construcción de la paz, 3) la relación con el orden simbólico del evangelio de Jesús, liberador y trascendente.

³ Schüssler Fiorenza, E., *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Beacon Press, 1993, 52-76. (en español: *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*, Trotta, Madrid, 1996); *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation*, Orbis Books, Michigan, 2001, pp. 165-190 (en español: *Los caminos de la Sabiduría: una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, Sal Terrae, 2004).

⁴ Sointu, E.-Woodhead, L., *Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood*, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47.2 (2008) 259-276, pp. 265-266.

El amor de sí, la fe, la paz como poder emocional para la transformación

Amor de sí, fe, esperanza, paz constituyen un repertorio de emociones con gran poder de transformación. Particularmente, la búsqueda de la paz o del bienestar es un rasgo característico en las espiritualidades de tipo holístico.⁴ Estas búsquedas también se registran en los relatos ejemplares de mujeres (*exempla*) que contribuyen a “resaltar y fomentar las virtudes características de los discípulos/as de Jesús y dejan constancia de cuáles son las pautas esenciales de comportamiento de los verdaderos creyentes”⁵. Se pueden analizar los aspectos subjetivos a través de la indagación de las emociones implicadas en esta historia ejemplar: la mujer hizo un proceso de *fe* que la condujo a la *paz*. Fe y paz son dos emociones religiosas que, no sólo expresan estados internos, personales y privados sino que se generan “en las interacciones entre el yo y la sociedad, el yo y el símbolo, y el símbolo y la sociedad”⁶. Esta perspectiva sociológica, permite ahondar en la interacción dinámica entre el los/as creyentes, la comunidad y el orden simbólico alternativo que constituye el evangelio. El abordaje multidimensional amplía la comprensión sobre las emociones más allá de entenderlas solamente campos de fuerzas sociales y sentimientos colectivos (reduccionismo sociológico), o como estados psíquicos internos (reduccionismo psicológico) y menos como meros guiones sociales a cumplir en cada sistema simbólico (reduccionismo simbólico)⁷. Viendo las interacciones sociales como “campos de fuerza que repelen y conducen a armonías, tensiones o erupciones,” esenciales para la respuesta constante y la intervención corporalmente activa en el mundo,” se advierte que lo emocional no se confina al corazón o al cerebro de alguien sino que se integra al “flujo de la vida social y simbólica”⁸. La vida emocional es constitutiva a la construcción del poder y esta historia tiene que ver con el poder⁹. “Hablar del poder es hablar de la capacidad de marcar una diferencia en el mundo,” y el planteo de “las emociones como sentimientos, sensaciones, evaluación, motivación e instancias relacionales” incrementa la noción de “potencia” que ellas tienen”¹⁰.

⁵ Estévez López, E., *Mujeres, memoria e identidad colectiva*, 63; cf. *Mujeres sanadas, mujeres de virtud*, EE 79 (2004) pp. 433-455.

⁶ Riis, O.-Woodhead, L., *A Sociology of Religious Emotion*, Oxford University Press, Oxford, 2010, p. 7.

⁷ Riis-Woodhead, *A Sociology of Religious Emotion, Introduction*, pp. 12-13.

⁸ Riis-Woodhead, *A Sociology of Religious Emotion Introduction*, p. 22.

⁹ Estévez López, E., *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella.

¹⁰ Riis-Woodhead, *A Sociology of Religious Emotion Introduction*, p. 147.

I. *Prácticas y palabras en los círculos de mujeres de Arraigos para la Vida*

Arraigos para la Vida es un camino de búsqueda de espiritualidad holística en clave de mujeres a través de una red interconectada de círculos de mujeres emergentes en diversas ciudades y zonas del país. Los círculos se auto convocan libremente en conexión con la red e integran a mujeres con diversidad de edades, procedencia étnico cultural, formación y afiliación religiosa o no. Desde un liderazgo circular, democrático y feminista, la experiencia en los círculos se realiza explorando lenguajes y pedagogías de exploración corporal que favorecen la autoconsciencia, la reflexividad compartida y el empoderamiento para actuar significativamente en la trama social. Con una perspectiva ecuménica y abierta a diversas fuentes de sabiduría presentes en el colectivo de mujeres que integran los círculos se releen y reinterpretan de manera crítica y creativa los mitos, creencias y arquetipos femeninos que impactan en la subjetividad. Una práctica central en esta búsqueda de sabiduría es la hermenéutica bíblica que incluye metodologías de tipo holístico como el Bibliodrama en estrecha conexión con la exégesis en perspectiva feminista.

1. **Los círculos de mujeres mediación del orden simbólico femenino**

Rebeca M., participante en los círculos de Arraigos, antes de saber que habría un congreso dedicado al tema interpretó espontáneamente la experiencia de espiritualidad en Arraigos para la Vida como un espacio para hacer “*ensayos de paz.*” Celebramos esta sincronía de búsquedas y nos pusimos a pensar qué significaba esto. Algunas mujeres expresaron que la experiencia de paz tiene que ver con el poder tener cada una su palabra y hablar desde la conexión emocional y empática sabiéndose escuchada y respetada. En palabras de Rebeca los círculos de Arraigos son “ensayos de paz” porque:

Cada una tiene su palabra, hago y digo lo que nace de acá (señalándose el corazón), porque me siento ciento por ciento respetada... produce alegría, la conexión y empatía, satisfacción espiritual que no encontrás ni siquiera en las misas... en otros espacios me aburro y salgo enojada porque trabajan con las necesidades, no con los deseos y eso marca la diferencia... vivenciar los ciclos de la vida-muerte-vida en el propio cuerpo me dio paz para transitar y acompañar los nacimientos, crianzas, sostenimiento y la muerte de personas o grupos... (Rebeca).

Es la atención a lo particular y singular, a la escucha de los propios deseos y el cultivo del amor a sí misma lo que construye un espacio simbólico para significarse en libertad. Estas prácticas del partir de sí y tomar la palabra, hablar desde la conexión emocional y empática, el respetar la diferencia desde

el amor a sí misma lleva a Fabiana a decir que “*Arraigos es lo más cercano y verdadero a la vida diaria de cada mujer.*” La experiencia de lo verdadero para las mujeres es posible cuando se construye o reconstruye el orden simbólico femenino, cuando hay espacio para restaurar las trayectorias dañadas y cuando las experiencias situadas de ser mujer se asume como criterio de verdad y de autoridad. En este sentido los resultados parciales de la investigación cuanti-cualitativa que se está llevando a cabo, arroja, además, otros datos significativos que vale la pena enunciar en vistas a ahondar el significado de “ensayos de paz.” Las participantes en los círculos de Arraigos expresan experimentar sentirse “emocionadas” y con “energía” y con “ganas de volver a participar.” El “amor,” el “cariño,” la “autovaloración,” la “expectación,” el estar “contenta” y “feliz” son emociones potentes que impulsan transformaciones personales y cambios en sus entornos de influencia. Constatamos que la conexión emocional provoca “vitalidad” y “empoderamiento” hacia la “libertad,” la “sabiduría,” el “sentido de la vida,” “la relación con Dios y con los otros”¹¹. Desde estas aproximaciones, se podría pensar que, la experiencia de los círculos de mujeres de Arraigos para la vida, se produce una revolución que es de orden simbólico,

En tanto que implica, como elementos esenciales de su propio hacerse, las acciones, los pensamientos y las palabras de las mujeres que la hacen posible, que la viven, que la encarnan, de manera que no hay un orden de las cosas y un orden del pensamiento, yuxtapuestos, sino que hay un orden simbólico en el que van juntas las prácticas, los deseos de cada mujer y las cosas materiales¹².

¹¹ Datos parciales de la investigación cuanti-cualitativa sobre la experiencia de espiritualidad holística ARRAIGOS PARA LA VIDA, tomados del “Cuestionario semiestructurado de Arraigos-Zona Buenos Aires (La Reja Grande-Moreno; El Talar-Pacheco; Haedo-El Palomar; J.C. Paz; Lugano)”. Respuestas de las participantes al pedido de mencionar tres palabras que caracterizan la experiencia. La clasificación de las respuestas se hizo en base a tres posibles categorías que emergen del contenido de las mismas: *emociones (actitudes en algunos casos), relaciones, proceso que produce la experiencia y valoración de la experiencia*. Cuando hay más de una elección por palabra se señala con el número seguido de la letra “x” (ejemplo: 2x significa: mencionada dos veces). **Resumen de la 1ª palabra mencionada:** *Emociones:* amor, emocionada, feliz. *Relaciones:* apertura, escucha, acompañamiento, compañía, comunicación, contención. *Proceso que produce:* crecimiento (2), excelente crecimiento, encuentro consigo misma, interiorización, pensar, educativo, sabiduría, unidad, liberación (2x), relación con Dios-con los otros. *Valoración de la experiencia:* muy buena (2), enriquecedora, clarificante, positiva, incomparable. **Resumen de la 2ª palabra mencionada:** *Emociones:* paz (2x), cariño, sentir, valorándome, contenta. *Relaciones:* escucha, respeto, tejiendo redes de vida. *Proceso que produce:* enriquecimiento (2x), aprendizaje, sentido holístico, conexión, conocimiento, crecimiento, empoderamiento, revelación, valorar la vida. *Valoración de la experiencia:* contenedora, profunda, sublime, vitalidad. **Resumen de la 3ª palabra mencionada:** *Emociones:* con ganas de volver a participar, energía, expectación. *Relaciones:* apertura, ayuda, hospitalaria, igualdad, ronda en movimiento. *Proceso que produce:* arraigo en el ser, cambio, camino hacia adentro; encuentro profundo con una misma, descubrirme, vivencia corporal integral, eligiéndome, libertad, sabiduría. *Valoración de la experiencia:* edificante, sentido, útil.

¹² Tommasi, W., *¿Segundo sexo o autoridad femenina?*, Duoda Revista d’Estudis Feministes, 18 (2000) 69-86, p. 78.

2. Partir de sí: la escucha y el amor de sí

Esta revolución simbólica lo es porque toma en cuenta los pensamientos, las palabras, los deseos de cada mujer en un contexto de escucha amorosa y lo legitima con el respeto. Es una fuente de paz. En el decir de las participantes, esta experiencia acontece en la práctica del partir de sí como mediación holística para el auto reconocimiento, la sanación y el cuidado mutuo. Dice Norma que “*el partir de sí nos ayuda a la coherencia entre lo que sentimos, pensamos y hacemos... ayuda a conocernos y a conectar con nosotras mismas, a sanar heridas, a cuidarnos entre nosotras, nos ayuda a construir en nosotras la paz*”. La práctica del partir de sí implica la exploración de la corporalidad en sus diversas dimensiones, ya que “*el cuerpo provee un acceso privilegiado a la vida interna de las emociones y del espíritu*”¹³. El acceso es mediado por los lenguajes y pedagogías de exploración corporal desde diversas disciplinas como la bioenergética, la biodanza, la danzaterapia, expresión artística y psicodrama.

El partir de sí, no es la experiencia intimista de un yo femenino aislado, independiente, sino que es fundamentalmente *un partir de sí relacional*, que es así desde el nacimiento. El partir de sí y hablar en primera persona, es una “práctica heredada del movimiento de las mujeres”, una acción “eficaz y radical” que aporta un “más de sentido femenino” porque tiene

La capacidad de poner en primer lugar las relaciones humanas, y en primer lugar las relaciones entre mujeres, no tanto como contenido psicológico sino como intercambio simbólico, lugar de intercambio de palabra y de acción, de búsqueda de mediaciones que hacen humana y civil -sensata y más rica-, la convivencia: la capacidad de convertirse en mediación viviente en contexto, poniendo en juego deseos, pasiones, experiencias personales¹⁴.

La práctica del partir de sí arraiga en la práctica de las relaciones de disparidad entre mujeres, que toma como medida simbólica la relación de disparidad con la madre, lo que permite la relación de autoridad con otras mujeres, reconociendo su grandeza sin sentirse empequeñecida o menoscabada, sino “sabiendo que lo que esas mujeres grandes han logrado para si es un logro para todo el sexo femenino”¹⁵. La conciencia de la disparidad y la disposición a asumirla como mediación de autoridad femenina desmiente el mito de la igualdad y de la rivalidad entre mujeres que ha servido a la dominación patriarcal. La disparidad (de edad, origen cultural, formación, procedencia social, militancia política o no, afiliación religiosa) así asumida es

¹³ Sointu-Woodhead, *Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood*, p. 265.

¹⁴ Piussi, A.M., *Partir de sí: necesidad y deseo*, DUODA Revista d'Estudis Feministes 19 (2000) pp. 107-126, 112.

¹⁵ Tommasi, *¿Segundo sexo o autoridad femenina?*, p. 73.

radicalmente transformadora, haciendo que las mujeres sean “capaces de juzgar su relación con el mundo, manteniéndose fieles a sí”¹⁶. Las relaciones entre mujeres, donde la disparidad es vista como una potencia simbólica y no como una amenaza, permiten que afloren los miedos más profundos y también los instrumentos que habilitan su trascendencia. Los temores más recurrentes en las mujeres consultadas es el “miedo al rechazo”, al “aislamiento”, a “perder la libertad de expresión”, a “tener que silenciar la palabra propia”. En la raíz de muchos de estos temores está la autolimitación y la ausencia del amor a sí misma. Cuando el amor sí no se lo vive como opuesto al amor al prójimo sino como condición de posibilidad para que pueda darse, se convierte en una mediación de trascendencia eficazmente transformadora. El relato que vamos a releer desarrolla narrativamente esta perspectiva¹⁷.

3. La relación con el orden simbólico del evangelio de Jesús, liberador y trascendente

Alejandra expresa que la experiencia de paz se da al *poder hablar desde experiencias hondas sin ser juzgadas* y especialmente cuando *“las lecturas y el cuerpo se han puesto de acuerdo”*, entonces ella puede decir: *“ya no siento que estoy loca. La paz de reconocermé y reconocer a las otras”*. Esta experiencia de no ser culpada hace posible la paz, ya que *“la paz es incompatible con la culpa”*¹⁸. Esta experiencia es fruto de la hermenéutica feminista de la Biblia. El partir de sí reconociendo la propia verdad y la práctica de la disparidad con otras mujeres permite reconocerle autoridad a la experiencia de otras mujeres más grandes y ejemplares con las cuales medirse. En la lectura feminista de la Biblia, las mujeres “más grandes” o ejemplares se convierten en medida simbólica para la transformación de sí y del mundo.

Una aproximación a la valoración de esta práctica, desde un primer nivel de procesamiento de los datos, indica que la metodología “con ojos de mujer,” al asumir el lenguaje experiencial emocional permite percibir la “palabra que atraviesa y se experimenta “con el cuerpo, con profundidad”, “respeto”, “lleva a la vida”, “haciéndola vida”. La experiencia tiene la capacidad de producir “crecimiento”, “empoderamiento” y por eso alcanza la connotación de ser “reveladora”, “liberadora”¹⁹.

¹⁶ Tommasi, *¿Segundo sexo o autoridad femenina?*, p. 76.

¹⁷ Navarro Puerto, M., *Amor de sí, amor de Dios, amor del prójimo. Una relectura feminista a partir de Mc 12, 28-34*. Ponencia en el Seminario Género y Religión, Istituto Trentino Science Religiose, Trento, pp. 9-11 diciembre 2004.

¹⁸ Navarro Puerto, M., *Amor de sí*, p. 12.

¹⁹ Datos parciales de la investigación cuanti-cualitativa sobre la experiencia de espiritualidad holística ARRAIGOS PARA LA VIDA, tomados del “Cuestionario semiestructurado de Arraigos-Zona Buenos Aires (La Reja Grande-Moreno; El Talar-Pacheco; Haedo-El Palomar; J.C. Paz; Lugano).” Respuestas de las participantes al pedido de mencionar tres palabras que caracterizan la lectura de la Biblia en Arraigos.

II. Itinerario hacia la paz. Relectura feminista de Mc 5,24-34

La historia ejemplar que vamos a leer comprueba que el cambio que trae el evangelio acontece *inmediatamente* (5,29) producido el contacto con Jesús. Para evitar malos entendidos hay que erradicar la idea de que el texto trabaja el conflicto entre la pureza e impureza debido a las leyes del Lv 15. Las estudiosas feministas han probado que lo extraordinario del milagro no se refiere a la superación de la impureza que recaía sobre las mujeres menstruantes. La historia destaca que el *sufrimiento* (5,26) constituía un *tormento* para ella (5,29.34), que no se trata solo de *curación* (5,30) sino de salvación o liberación (5,28.34), que el signo de ésta es que *la fuente se secó* (5,29).

²⁴Jesús fue con él y lo seguía una gran multitud que lo apretaba por todos lados. ²⁵Se encontraba allí una mujer que desde hacía doce años padecía de hemorragias. ²⁶Había sufrido mucho en manos de numerosos médicos y gastado todos sus bienes sin resultado; al contrario, cada vez estaba peor. ²⁷Como había oído hablar de Jesús, se le acercó por detrás, entre la multitud, y tocó su manto, ²⁸porque pensaba: «Con sólo tocar su manto quedaré liberada». ²⁹Inmediatamente su fuente se secó, y ella sintió en su cuerpo que estaba curada de su tormento. ³⁰Jesús se dio cuenta en seguida de la fuerza que había salido de él, se dio vuelta y, dirigiéndose a la multitud, preguntó: «¿Quién tocó mi manto?». ³¹Sus discípulos le dijeron: «¿Ves que la gente te aprieta por todas partes y preguntas quién te ha tocado?». ³²Pero él seguía mirando a su alrededor, para ver quién había sido. ³³Entonces la mujer, muy asustada y temblando, porque sabía bien lo que le había ocurrido, fue a arrojarse a los pies y le confesó toda la verdad. ³⁴Jesús le dijo: «Hija, tu fe te ha salvado. Vete en paz, y queda curada de tu tormento».

1. Círculos de mujeres en el discipulado femenino de los orígenes

De las tres claves interpretativas señaladas, la referida a los círculos de mujeres no aparece explícitamente en el relato, no al menos en el nivel de la historia contada ya que el narrador no nos informa nada específico sobre los grupos de pertenencia de la mujer. Teniendo en cuenta que el procedimiento

La clasificación de las respuestas se hizo en base a tres posibles categorías que emergen del contenido de las mismas: **Resumen de la 1ª palabra mencionada:** *características:* abierta, abierta y concreta, actualizada, expresiva, femenina, humanista. *Metodología:* con ojos de mujer, claridad, muy clara, con atención, con el cuerpo y la emoción, palabra que atraviesa y se experimenta en el cuerpo, con profundidad, profunda, con respeto, dinámica, participativa. *Lo que produce:* comprensión (3x), conocimiento, entendimiento, crecimiento, empoderamiento. *Valoración de la experiencia:* Liberadora. **Resumen de la 2ª palabra mencionada:** *características:* actualizada, entendible, expresiva, holística, profundo. *Metodología:* con ojos de mujer (2x), contextualizada, escuchar y llevar a la vida, haciéndola vida, nos enseña. *Lo que produce:* apoyo, cambio de perspectiva, desmitificación, entendimiento, espiritualidad, unión. *Valoración de la experiencia:* movilizadora (2x), liberadora, reveladora. **Resumen de la 3ª palabra mencionada:** *características:* de cotidianidad, feminista, nos atraviesa, profunda, profundidad. *Metodología:* Bibliodrama, contextualizando, situada, sospecha, abre la puerta a personajes y hechos que no están escritos. *Lo que produce:* crecimiento, iluminándome, imitar. *Valoración de la experiencia:* comprometedor, sabiduría, valoración.

cultural habitual para hacer frente a la enfermedad en la sociedad mediterránea antigua era grupal, un asunto de la familia o del vecindario (Mc 2,3-12; 3,21), llama la atención que la mujer aparezca sola, sin ningún familiar o referente comunitario corresponsable con ella. En general, esto se ha interpretado como un dato a favor de la autonomía de la mujer anónima que hace el proceso de sanación. Pero también, cabe la sospecha crítica sobre el silencio de este aspecto. Por esto, para que el diálogo entre las prácticas del movimiento de Jesús y las actuales no se vuelva opaco se debe trabajar con la reconstrucción de la memoria histórico-crítica en perspectiva feminista buscando las voces silenciadas²⁰. Señalaré dos claves para recuperar la experiencia colectiva de las mujeres: 1) la oralidad y la memoria del discipulado femenino post pascual y 2) la recepción de la historia en los apócrifos.

Existen criterios para deslindar los aspectos de la oralidad en la que surgieron estos relatos y los estadios que corresponden a la fijación escrita. La historia de esta mujer anónima, una *chreia* o historia ejemplar sobre su proceso de cambio, formaba parte de una cadena, anterior al evangelio de Marcos, sobre de hechos extraordinarios protagonizados por Jesús como sanador y exorcista en el encuentro con otras personas necesitadas de transformación. La memoria colectiva seleccionó esta historia contracultural²¹, tal vez porque además de los temas clave de la identidad cristiana como la fe y la confianza, también muestra lo extraordinario del proceder femenino que atraviesa el temor y la resignación fatalista del tipo, aguanta lo que te ha tocado, para recorrer caminos de búsqueda, bastante ineficaces algunos, que formaron parte de un itinerario hacia la paz. Llamen la atención tres palabras que el evangelista solamente usa para la hemorroísa y para la experiencia de Jesús durante su pasión: *cuero* (sw / ma / sōma: 5,29; 14,8.22; 15,43), *sangre* (ai-ma / haima: Mc 5,25.29; 14,24) y *mucho sufrimiento* (pa,scw / páskhō 5,26; 8,31, 9,12). Esto ha llevado a pensar que la vinculación de la historia de la mujer con la pasión de Jesús habría sido transmitida en *círculos de discipulado donde las mujeres siguieron a Jesús de cerca hasta la muerte y resurrección*²². El ser una historia unida al sufrimiento de Jesús en su pasión señala que la tradición oral ha sido formalmente controlada por las comunidades organizadas y encargadas de su fijación escrita, especialmente, por el rol de las elites masculinas. Sin embargo, “las huellas de la oralidad en las historias de curaciones de mujeres en los evangelios parecen resistir a la dinámica patriarcal y androcéntrica que les impusieron estas tradiciones posteriormente”²³. El monólogo interior y el re-

²⁰ Schüssler Fiorenza, *Wisdom*, pp. 183-186.

²¹ Dewey. J., *Jesus' Healings of Women. Conformity and Non-Conformity to Dominant Cultural Values as Clues for Historical Reconstruction*, en Eugene H. Lovering Kr. (Ed.), *SBL Seminar Papers*, Atlanta, 1993, pp. 178-193

²² Estévez López, E., *Mujeres, memoria e identidad colectiva*, pp. 57-58.

²³ Estévez López, E., *Mujeres, memoria e identidad colectiva*, p. 57.

gistro corporal de su curación podrían ser testimonio de esta resistencia como veremos. Por otra parte, es posible pensar también que estos relatos de transformaciones de mujeres, que no aparecen en las listas de milagros referidos a varones (ciegos, sordos, mudos, cojos, Cf. Is 35,5-6) tengan una fuente no literaria²⁴, posiblemente vinculada a círculos femeninos que buscaban historias ejemplares²⁵ para identificarse como mujeres creyentes.

Por la limitación de este artículo, basta con mencionar un ejemplo de la resistencia al olvido de la identidad de las discípulas. Es el trabajo de la memoria posterior realizado en los textos apócrifos (escritos eclesiásticos y manuscritos medievales). En ellos la tradición cristiana hace la recepción de esta historia ejemplar, y, resistiéndose al anonimato de las mujeres, le da el nombre de Berenice²⁶ o Verónica²⁷. El desarrollo de estas tradiciones quedará para un trabajo posterior.

Volviendo al texto, no es posible saber si la soledad de la mujer es causa o consecuencia de su problema. La historia forma parte de la lista en la que “muchas mujeres con las que Jesús interactúa aparecen en los márgenes de la estructura de la familia tradicional patriarcal”²⁸. En cualquier caso, en medio de las muchas interpretaciones posibles, sería interesante cuestionar la ausencia de las otras, las pares, las semejantes en quienes apoyarse y confiar. La ausencia de las otras subraya “los efectos negativos del poder ignorado” que la lleva a transferir la energía” fuera de sí misma creyendo que los varones tendrían el poder y la sabiduría para su curación. La consecuencia más profunda de ignorar el propio poder, negativo y devastador para las mujeres, es el desmoronamiento del amor de sí.

²⁴ Dewey, J., *Jesus' Healings of Women*, pp. 191-193.

²⁵ Estévez López, E., *Mujeres, memoria e identidad colectiva*, pp. 57-58.

²⁶ Los textos apócrifos donde aparece con nombre: 1) *Actas de Pilato*, Texto del siglo II pero reformulado y editado hacia el IV-V. 2) En *La relación de Pilato*, en la recensión A del s. IV la ubica en la ciudad de Cafarnaúm, y en la recensión B en la ciudad de Paneas. 3) En *El Libro de la Resurrección del Señor según Bartolomé*, versión copta que procedería del s. V-VI, también la llama Berenice y la ubica junto a las mujeres que fueron al sepulcro el primer día de la semana: María Magdalena, María la madre de Santiago, Salomé, María y su hermana Marta su hermana, Juana esposa de Cusa, Berenice y quien fue sanada de problemas de sangre en Cafarnaúm y Lea la viuda a cuyo hijo resucitó en Naín. El mismo nombre de Berenice es confirmado por escritores eclesiásticos como Eusebio de Cesarea-*Historia Eclesiástica* 18; Juan de Antioquía (498-578)

²⁷ La leyenda de Tiberio sobre Verónica (s. VIII), *Cura Sanitatis Tiberii* (*Curación de Tiberio a través de un lienzo*), *Leyenda Verónica*, que fue retocada y editada en el medioevo. Habla de Verónica de Tiro, curada de hemorragias de sangre, que por amor mandó pintar el rostro de Jesús en Jerusalén donde tenía su casa. También hay manuscritos desde el s. X al XV que recogen la historia de Verónica. Luego, en los siglos XII-XIII se desarrolla un tipo de narración que la vincula a Verónica con la Pasión de Cristo.

²⁸ Por ejemplo, además de Mc 5,25-34; 12,41-44; 14,3-9; Lc 7,11-17.36-50; 10,38-42; 13,10-17. Cf. RINGE, S., *A Gentile Woman's Story, Revisited: Mark 7, 24-31*, en Amy-Jill Levine (ed.), *A Feminist Companion to Mark*, Pilgrim Press, Cleveland, 2001, pp. 79-100, 89.

2. Partir de sí: se dijo para sí

Por todos los datos narrativos, y aunque no se mencione más que al final de la historia, es plausible pensar que la protagonista experimentara el miedo a lo largo de todo su proceso. El miedo es una de las emociones principales y necesarias para la vida porque revela una valoración de máxima importancia: indica el juicio de valor de que la pérdida puede ser total, y desde ahí, produce la toma de conciencia sobre la necesidad de actuar para cambiar el mundo a fin de que el miedo ya no tenga lugar. “Lo que inspira miedo es la idea de daños inminentes que laceren el núcleo” de los valores y proyectos más deseados²⁹.

En la mentalidad antigua, el riesgo de pérdida total lo da el estado crónico de una enfermedad ya que estaba asociado a la muerte³. Por eso, el texto no habla de impureza, sino de *tormento* (ma, stigoj/ mástigos). Tampoco habla solo de curación aunque efectivamente esta ocurre (*sintió que estaba curada/i*; atai, 5,29) sino de *salvación* (*me salvaré*, swqh, somai/ sōthēsomai, 5,28). Al hablar y esperar la salvación/liberación, salud integral física y espiritual, está enfrentando su miedo más profundo, la muerte. La pérdida de la sangre, por su asociación con la vida, indica que la mujer estaba bajo las sombras de la muerte. La larga enfermedad y el fracaso médico la iban conduciendo a la muerte en vida impidiéndole ser / mujer plena. Por eso, ella y Jesús entienden lo mismo, hablan de “salvación” (5,26.34) que es un concepto más holístico e integrador que el de una mera curación. La liberación del tormento, acontecida en su cuerpo (5,29), es confirmada por Jesús: *tu fe te ha salvado, quedas liberada de tus tormentos* (5,34).

El principio de la liberación está dentro de ella, en el partir de sí, aunque no sea del todo consciente. Lo sabemos por el monólogo interior aportado por el narrador omnisciente, un dispositivo narrativo muy poco usado en la biblia.³¹ En general, los narradores no se interesan por los aspectos internos subjetivos, sino que resaltan los procesos de fe grupales y comunitarios. Sin embargo, el narrador del evangelio de Marcos afirma que la mujer “*se decía*”³² para sí: “*si logro tocar su manto me salvaré*”. Al nivel de la historia contada, ella decide tocar el manto de Jesús para entrar en contacto con su poder de sanación-salvación. Al nivel del discurso, el verbo técnico *escuchar* (avkou, w / akouō) señala el estatuto del discipulado femenino post pascual

²⁹ Nussbaum, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 2008. (original en inglés: *Upheaval of Thoughts*, Cambridge University Press, 2001) p. 53.

³⁰ Navarro Puerto, *Marcos*, Verbo Divino, Estella, 2006, p. 190.

³¹ En general, el punto de vista de las historias es la tercera persona. El narrador de Marcos no usa ni el pronombre “yo” ni el reflexivo “mí.” Como es típico de los narradores bíblicos no nos revela lo que Jesús o Jairo piensan. Cf. Lostracco, J.-Wilkerson, G., *Analyzing Short Stories*, 7th edn., Kendall/Hunt Publishing Company, Dubuque, 2008, p. 25.

³² El verbo decir en imperfecto durativo (e;legen), decía, indica que ella decía o se decía a sí misma o a otros.

que entra también, como la mujer, en relación con el orden simbólico del evangelio de Jesús. En ambos niveles narrativos, señalan la relación dialéctica de ida y vuelta entre las mujeres y el evangelio de Jesús como símbolo religioso con poder para la transformación. Ellas han comprendido que deben transformar el mundo de relaciones y valoraciones simbólicas para que el miedo ya no tenga lugar.

3. El orden simbólico del evangelio de Jesús

El contacto con Jesús y el nuevo orden simbólico que él propone produce la transformación deseada: *inmediatamente su fuente se secó y supo en su cuerpo que estaba curada de su tormento* (5,29). En la doble información narrativa, -primero referida a los hechos (la fuente se secó) y luego la interpretación subjetiva (supo en su cuerpo que estaba curada)- el cuerpo aparece como fuente de conocimiento, espacio relacional y por eso sede de conflictos/tormentos. Pero también, y esto es parte de la novedad que obra la transformación, es tierra fértil para arraigar el poder y la relación de confianza. Es “dentro de su cuerpo y de su mente” donde está “esta sabiduría que habita en el plexo solar, en la región uterina”. Desde ahí arraiga “en la confianza de sí y del otro”³³. Y así se libera.

Desde la intertextualidad, la experiencia de la mujer conecta con la experiencia de la Sulamita del Cantar. Elisa Estévez y Mercedes Navarro, ven que la mención de la fuente (phgh, *pēgē*) hace referencia a las creencias sobre la sexualidad femenina. La condición de hemorragia permanente apunta primero a menstruación, pero también implicaba que su sexualidad femenina estaba cerrada. Así lo indica el eufemismo del novio para hablar de la sexualidad de su amada: *jardín cerrado eres, ... fuente sellada* (kekleisme, noj phgh. / *kekleisménos pēgē*, LXXCt 4,12). El trasfondo evocativo del Cantar es paradójico y por eso admite un significado positivo: dado que la mujer aparece sola refiere a la heterosexualidad y no solamente al matrimonio y la familia, conectándola así con el placer y el amor corporal. Teniendo en cuenta los intereses androcéntricos de los relatos bíblicos esta información de los registros corporales femeninos tiene un carácter excepcional. Podría ser indicio de las experiencias reales vividas por las mujeres en sus encuentros con Jesús, antes y después de la pascua, cuya fuerza transformadora trascendió los procesos de control de la memoria colectiva. Es una información que si ella/s no la da/n, difícilmente pueda acceder un observador externo por más cercano o íntimo que pueda estar. El narrador omnisciente suplanta la voz de la mujer pero nos abre la puerta a esta fuente de experiencia.

³³ Navarro Puerto, *Amor de sí*, pp. 13-14.

Entonces la mujer temerosa y temblando (fobhqeí / sa / *phobētheisa*³⁴ kai. tre,mousa / kai tremousa) sabiendo lo ocurrido en ella *se postró a los pies de Jesús y le contó toda la verdad*. Ella por fin “ha superado su miedo y ha dado testimonio de quién Jesús y de su fe en él”³⁵. Con su gesto de postrarse manifiesta el reconocimiento de ella hacia su autoridad. Antes temía por la imposibilidad de vida plena como mujer, ahora por la posibilidad de inserción social plena. La emoción del miedo que ella experimenta, con claras repercusiones corporales, debe verse no solo como algo que ocurre en su interior, algo privado y subjetivo sino como fruto de la interacción social. Es que ella ha tenido un “comportamiento impropio” al acercarse y tocar a Jesús, no por la cuestión de la impureza. La tensión entre querer mantenerse anónima y la insistencia del sanador en que se diera a conocer, podría indicar que ella ha ido más allá de los roles esperados para las mujeres: estar en la casa, alrededor de su familia, más bien tímida, modesta y tranquila³⁶. Por el contrario, la situación de peligro y de miedo a perderlo todo le ha motivado atrevimientos impropios según los cánones establecidos para el comportamiento de las mujeres en las sociedades patriarcales.

Pero Jesús también hace la experiencia del cuerpo como lugar de la verdad. Por eso, la invita a revelarse a sí misma legitimando así su atrevimiento. Ella ha cumplido su plan paso a paso, pero necesita completar el proceso. Jesús registra corporalmente el contacto e intercambio que ha provocado la mujer y desde ese saber corporal holístico desestabiliza su plan de ocultamiento. Al preguntar por su identidad y confirmar su fe, Jesús protege el honor de la mujer³⁷. Llamándola hija (quga,thr / *thygáter*) y reconociendo su fe legitima su honor públicamente. La relación con Jesús y el evangelio eleva su estatuto de pertenencia al pueblo de la alianza. Es la única mujer en la biblia que busca salud por sí misma y para sí misma y la única a quien Jesús llama “hija”.

La declaración de Jesús manifiesta el dinamismo socio religioso de la fe como respuesta socio emocional religiosa que supone varias acciones subjetivas trascendentes. Ella ha *escuchado* sobre Jesús, ha *discernido* y ha *decidido* cambiar su vida. No habría que pensar que el breve monólogo interior señala

³⁴ En estos textos de la secuencia 4 al 6, el verbo *phobeō* recorre estas historias de milagro. El temor, puede sentirse ante algo nuevo y que pone en riesgo la (la tempestad en el mar). Lo experimentan los casi naufragos al ver el poder de Jesús ante la naturaleza. Pero también, es cuando llega la bonanza que sienten miedo (Mc 4, 41). La comunidad de los gerasenos tiene miedo al ver el resultado del exorcismo (5, 15-17). El miedo se presenta cuando sobreviene ¿“la paz”? Es un miedo que provoca el rechazo a la vida, a la luz. El grupo no pudo acceder a la paz. No supo contratar con la vida nueva que se está manifestado, y por eso la rechaza.

³⁵ Estévez López, E., *Mujeres, memoria e identidad colectiva*, p. 69.

³⁶ Cotter, W., *Mark's Hero of the Twelfth-Year Miracles*, en Amy-Jill Levine (ed.), *A Feminist Companion to Mark*, Pilgrim Press, Cleveland, 2001, pp. 54-78, 57-58.

³⁷ Cotte, *Mark's Hero*, p. 60.

solamente la dimensión subjetiva interna, ya que indica un dinamismo nítidamente relacional. La fe implica una interacción simbólica de gran trascendencia: ella ha *percibido* el poder de Jesús y su invitación a disolver fronteras sociales en pos de la vida de las personas a través de las curaciones y exorcismos de Jesús³⁸. La referencia a la escucha y el diálogo interno también sugieren la idea de su *comprensión intelectual*³⁹ acerca de las innovaciones del evangelio, su capacidad para *valorar éticamente* lo que Jesús propone, *aceptarlo* y finalmente *adherir*⁴⁰. La mujer ha hecho un proceso de significación sobre el poder de Jesús y tiene esperanza⁴¹ que puede transformarse quedando libre no solamente de su enfermedad sino de sus estructuras de temor⁴².

El final de la historia concluye con la expresión de Jesús: *hija tu fe te ha salvado, vete en paz y queda curada de tu tormento* (5,34). Pero ¿qué es la paz para esta mujer? La doble respuesta de Jesús expresa lo que podría entenderse en primera instancia como el saludo⁴³ habitual en el mundo semítico [page eivj eivrh,nhn / *vete en paz*. La expresión griega eivrh,nh / *eirene* tiene un contenido tan rico que es imposible reducir a un solo significado. Dado que Jesús hablaba arameo, el significado más cercano es el término hebreo ~wlv/šālôm, el bienestar del alma y del cuerpo⁴⁴. Siempre tiene que ver con la prosperidad y con el bienestar del ser humano o con su salvación. En la piedad judía del AT el término se emplea para expresar todo don dado por Dios en cualquier esfera de la vida. Sin embargo, no se registra la idea de una actitud espiritual de paz interna; y aunque no se refiera a algo oculto o interno siempre es algo que se puede ver. Por su vinculación a las relaciones grupales en el contexto de la alianza es un concepto social⁴⁵. En la versión de LXX tiene que ver con el bienestar externo, como saludo habitual con el ir y venir en la vida cotidiana. En la memoria que hace Marcos de los encuentros de Jesús con la gente, aparece esta expresión que, si bien en principio puede interpretarse como el saludo semítico habitual, sin embargo va cargada con el sentido de

³⁸ Exorcismo a un endemoniado (Mc 1,21-28); curación de la madre de Pedro (Mc 1,30); curación de un leproso (Mc 1,40-45); curación y perdón de los pecados a un paralítico (Mc 2,1-12); expulsión de un endemoniado en Gerasa (Mc 5,1-20).

³⁹ "Las emociones son acerca de algo y suponen un objeto. La relación de las emociones con el objeto es interna y entraña una manera de ver. En el temor, uno se percibe a sí mismo o a aquello que uno ama como seriamente amenazado." Cf. Nussbaum, *Paisajes del pensamiento*, p. 99.

⁴⁰ Riss-Woodhead, *Sociology of Religious Emotion*, p. 99.

⁴¹ "En la esperanza, nos vemos o vemos a quienes nos importan como inmersos en la incertidumbre, pero con muchas probabilidades de que se produzca un buen resultado." NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento*, p. 50.

⁴² Cotte, *Mark's Hero*, p. 60.

⁴³ La expresión pertenece a las despedidas (Ex 4,18; Jue 18,6; 1Sam 1,17; 22-24.25-35; 2Re 5,19). Es una fórmula de confianza y despedida que invita a ir en el camino sabiendo de la compañía de Dios (Jue 18,6) cf. Hendriksen, NTC (*New Testament Commentary*), NIGTC, p. 238.

⁴⁴ Hendriksen, NTC (*New Testament Commentary*), p. 210

⁴⁵ Cf. TDNT, G. von Rad, in the Old Testament, pp. 402-406.

que la paz es un don que Dios da y que puede aceptarse o rechazarse (Lc 10,5; Mt 10,13). La paz que Jesús le desea está determinada por la relación de confianza de la mujer hacia él. Es una respuesta de reciprocidad dada en el intercambio de poder. Ella va al encuentro de él con fe pero Jesús no la hace depender de él sino de ella misma. Es llamativo que Jesús no realice ningún mandato misionero o de compromiso solidario. Este aspecto, es liberador para la vida de las mujeres ya que sugiere la idea de que el bienestar (*šālôm*) de una mujer es un bien en sí mismo, pertenece al orden simbólico del evangelio como buena noticia para las mujeres.

III. *Hacia la paz construida desde espiritualidad holística en clave de mujeres*

El recorrido que hemos hecho apenas se asoma a la hondura de las experiencias vividas de nuestras antepasadas y de nosotras mismas. Construir significados a partir de ellas es un desafío siempre inacabado. Sin embargo, son necesarias las amarras del lenguaje para que las experiencias de las mujeres no queden huérfanas de orden simbólico femenino. Con este anhelo intentaré esbozar algunas pautas, que emergen de los relatos, para continuar haciendo “ensayos de paz” desde la espiritualidad holística en clave de mujeres.

La búsqueda de la *sanación-salvación como expresión de paz o bienestar* es una constante en los círculos del discipulado femenino tanto en las comunidades cristianas primitivas como en las prácticas contemporáneas de espiritualidad holística. La experiencia de paz o bienestar integral no depende solo de la determinación a lograrlo, sino que es una construcción que hacemos en relación con las otras, iguales y diferentes, haciendo pie en relaciones donde la disparidad de edad, de formación, origen social o pertenencia religiosa no es un obstáculo, sino por el contrario, una riqueza que potencia la diferencia como estrategia política para la sororidad.

Los ensayos de paz van de la mano de la *escucha consciente de sí misma y el amor de sí*, sustentada en *relaciones de confianza en la co-escucha*, de a dos o más y en el círculo de mujeres. Estas prácticas son imprescindibles para superar la ignorancia destructiva del propio poder; para trascender el miedo fruto de creencias limitantes; para no sucumbir a la resignación fatalista que lleva a obedecer a los mandatos y estereotipos culturales para sobrevivir; y también, para disolver la disociación enfermante entre lo que una mujer quiere ser y lo que la cultura le impone, tan funcional a las estructuras de dominación patriarcal.

Las dos fuentes de experiencia que hemos leído e interpretado, la del evangelio y la de los círculos de mujeres de Arraigos para la Vida, coinciden en que el *cuerpo es el espacio del empoderamiento femenino para la transformación*

de sí y del mundo. Los lenguajes y pedagogías de exploración corporal tejidas con las prácticas de escucha, donde cada una toma la palabra para hablar desde sí, son mediaciones que facilitan el acceso a la vida interna y del espíritu y ensanchan la conciencia para resignificar los significados y relaciones socio simbólicas opresivas, descubriendo el cuerpo el lugar donde acontece lo real y verdadero en la vida de una mujer.

En los itinerarios hacia la paz vividos en Arraigos, una práctica central es la *lectura popular y ecuménica de la Biblia en perspectiva feminista*. El diálogo crítico con los textos del evangelio de Jesús a través de la práctica del Bibliodrama, potencia procesos de transformación debido a su enfoque holístico. La lectura e interpretación de la Biblia es holística porque provoca *procesos de resignificación cognitiva y de interacción socioemocional* a través de pedagogías integrales. No se trata solamente de repensar el significado de los textos en sí mismos sino de actuar un cambio en el proceso de interpretación, releendo ideas y creencias y tomando conciencia de su repercusión emocional. Estas prácticas provocan un cambio en la vida emocional de las mujeres que redundan positivamente en la construcción del poder personal y colectivo. Porque el cambio emocional ocurre cuando se da el cambio de ideas, prejuicios, patrones de conducta negativos y mandatos de sometimiento. El cambio en las ideas y creencias limitantes y su correlato en el cambio emocional positivo potencia la noción de poder de las mujeres e inspira transformaciones en la vida cotidiana. El fruto de esta práctica de lectura bíblica, es expresado por las participantes como el *descubrir una mirada de sí que trasciende a otros espacios* como la familia, el barrio, los lugares de trabajo.

Dicho de otro modo, esta trascendencia del cambio individual hacia los espacios de la vida cotidiana acontece cuando las mujeres encuentran otro orden social que permite la experiencia fe-confianza en sí mismas que sana y pacifica. Como nos ha mostrado el relato del evangelio que hemos leído, para que el empoderamiento sea pleno y la vivencia de la paz se pueda arraigar, se requiere la *legitimación* de la experiencia femenina en el espacio público. La legitimación pública de la fe de la mujer del evangelio es reconocida por Jesús en la bendición final como expresión de poder femenino que sana y salva. En las prácticas de Arraigos para la Vida, cada círculo se constituye como espacio que ofrece otro orden social, es decir, un espacio público sexuado en femenino abierto a la diversidad que habilita la necesaria legitimación del saber y el poder de las mujeres.

De modo especial, en los contextos sociales de violencia hacia las mujeres, de empobrecimiento creciente y de segregación social por distintas razones, estas prácticas de relación entre mujeres en diálogo con las sabidurías atesoradas en la Biblia se manifiestan como mediaciones políticas eficaces para la transformación. El tomar la palabra para hablar partiendo de sí, decir la propia verdad vivida en el cuerpo, construir con otras prácticas y discursos

de liberación son acciones poderosas de la política de las mujeres porque considera que lo personal es político. Son acciones con impacto sanador en la subjetividad femenina que ya no se percibe loca, desadaptada, inadecuada, descalificada, perdida o en riesgo de estarlo. Las prácticas de espiritualidad holística en clave de mujeres son fuente de salud y de empoderamiento, de un bienestar integral valorado como un fin en sí mismo, que trasciende lo personal individual. Por eso, pueden verse como una revolución pacífica que ensancha el horizonte vital de cada mujer y de su entorno, libera el potencial de vida de las comunidades y produce alegría y esperanza como expresiones concretas de los anhelos de paz.

César Moya¹

Espiritualidad en medio del conflicto armado Una interpretación a partir de Lucas 22:24-53

*Spirituality in the midst of armed conflict:
an interpretation from Luke 22:24-53*

Recibido: 26-10-16 – Aprobado: 25-11-16

Resumen

En este artículo el autor explora brevemente el contexto de la guerra judía contra Roma, identificando las proyecciones de ese conflicto en el texto de Lucas 22: 24,53. Resalta de manera especial, los dilemas de la espiritualidad que experimentaron Jesús y sus discípulos cuando sus vidas corrían peligro. Este artículo ayuda en cierta medida, a reafirmar la fe y esperanza tanto en las víctimas del conflicto armado como en las comunidades eclesiales que las acogen.

Palabras Clave: Evangelio de Lucas, Guerra Judía, Espiritualidad, Conflicto Armado

Abstract

This article briefly explores the context of the Jewish war against Rome, identifying the projections of that conflict in the text of Luke 22: 24,53. It highlights in a special way the dilemmas of spirituality experienced by Jesus and his disciples when their lives were in danger. This article helps to a certain extent, to reaffirm faith and hope both in the victims of the armed conflict and in the ecclesial communities that welcome them.

Keywords: Gospel of Luke, Jewish War, Spirituality, Armed Conflict

¹ Es teólogo anabautista latinoamericano. Durante catorce años acompañó pastoralmente a personas que huían del conflicto armado en Colombia y buscaban refugio en Ecuador. Actualmente reside en Colombia y es profesor de humanidades en la Universidad de Ibagué y de teología en la Universidad Santo Tomás. Dentro de sus escritos publicados están: *Caminos de Paz, Mujeres y obispado, Conflicto, liberación y reconciliación y Verdad y ética de Paz.*

Introducción

Rocío, Teresa, Juanita, Fredy, Carlitos, Wendy, Darwin, Nina, Lorena, María del Rosario, Carmenza, Eduardo... La lista es larga. Ellos y ellas, de diferentes procedencias regionales, raciales, étnicas, culturales y eclesiales, hacen parte de los millones de personas desplazadas forzosamente por el conflicto armado colombiano, que tiene más de medio siglo y que pareciera estar próximo a su finalización. Algunas de ellas han llegado a las comunidades de fe en el exterior en busca de ayuda y, de ser posible, establecerse en países² que les ofrezcan mejores oportunidades de desarrollo para ellos y sus hijos e hijas. Más del 90% de ellas proceden de estratos humildes. Así se deduce, entre otros aspectos, de su nivel de escolaridad, condiciones de salud y ocupaciones³.

La siguiente interpretación surge de nuestro acompañamiento pastoral y tiene como propósito visibilizar la espiritualidad de las víctimas en medio del conflicto armado, a partir de Lucas 22:24-53. Comúnmente se ha relacionado la espiritualidad cristiana con los aspectos interiores o invisibles de la fe, el cultivo de la piedad, la humildad, la vida devocional privada o la contemplación, pero ese no será nuestro énfasis, aunque tales aspectos son importantes. Más bien, cuando hablamos de espiritualidad cristiana hacemos referencia al sentido que toman nuestras acciones en todas las dimensiones de la vida por medio de la animación y orientación del *espíritu que impulsa la vida*. Tal espiritualidad se relaciona con la actividad profética y produce frutos en la vida tanto de las víctimas como de las comunidades de fe que las acogen. El evangelio de Lucas hace esta conexión hermenéutica entre espíritu y rol profético⁴, además de que está escrito desde los intereses de las víctimas de los sistemas.

Este artículo consta de tres partes. La primera explora brevemente el contexto de la guerra judía contra Roma. La segunda identifica las proyecciones de ese conflicto en el texto. La tercera apunta a los dilemas de la espiritualidad que experimentaron Jesús y sus discípulos cuando sus vidas corrían peligro. Anhelamos que esta interpretación afirme la fe y la esperanza

²Según el Ministerio de Relaciones Exteriores, entre 4 y 5 millones de colombianos residen en el exterior. Véase Renzo Ramírez, "Sociedad, familia y género. El caso de los migrantes exiliados colombianos en Suecia" en *Revista de Estudios Sociales*, 21 (2005), p. 55. El país de América Latina que alberga más refugiados –legalmente reconocidos– es Ecuador con cerca de 60.000, de los cuales el 98% son colombianos. Véase "El 98% de los refugiados en Ecuador son Colombianos: ACNUR" en <http://www.semana.com/mundo/articulo/el-98-refugiados-ecuador-colombianos-acnur/259734-3>. Consultado el 21 de septiembre de 2014.

³Estas deducciones están basadas en las estadísticas provistas por el proyecto de atención a refugiados de la iglesia menonita de Quito, Ecuador.

⁴Véase el artículo de José Severino Croatto, "Jesús muere como profeta en Jerusalén. La construcción lucana del Jesús profeta", *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana-RIBLA*, 44,1 (2003), pp. 144-158.

tanto en las víctimas del conflicto armado como en las comunidades eclesiales que las acogen.

1. *La guerra judía contra Roma*

Hay indicios de que el evangelio de Lucas fue escrito entre los años 70 y 90, una época que vivía las consecuencias de una guerra: el relato de la ruina de Jerusalén (Lc 19:43-44), los ejércitos rodeando Jerusalén (Lc 21:20) y la descripción de la gran tribulación: “caerán a filo de espada y serán llevados cautivos... hasta que los tiempos de los gentiles se cumplan” (Lc 21:24)⁵. Veamos rápidamente cómo se llegó al conflicto armado entre judíos y romanos⁶.

Después de la muerte de Herodes en el año 6 d.C., Palestina se caracterizó por movimientos de revuelta en Galilea, una región montañosa distante de los centros de gobierno y propicia para la guerrilla. Esta situación tuvo su caldo de cultivo en la conquista de Jerusalén por parte de Roma en el 63 a.C. Algunos campesinos que habían sido despojados de sus tierras migraron a otras ciudades para sobrevivir, y otros cambiaron sus arados por espadas para defenderse de quienes los expropiaban. Estos últimos, quienes fueron llamados *bandoleros*, atacaron a la aristocracia judía y a las autoridades romanas y fueron de una provincia a otra buscando adeptos entre los despojados y endeudados. Se ganaron el favor de muchos, siendo reconocidos como héroes, y se autoproclamaban mesías y agentes del castigo divino, teniendo como propósito restaurar la gloria a los judíos.

Uno de los grupos más temibles en Galilea fue liderado por un tal Judas, llamado el Galileo, quien, junto con un fariseo llamado Sadoc, creó un movimiento llamado “la cuarta filosofía” –para diferenciarla de las de los fariseos, los saduceos y los esenios. Los militantes de este movimiento tenían el compromiso de liberar a Israel del yugo extranjero y estaban dispuestos a ir a la muerte por esa causa. Tenían celo por la Torá y la Ley, y creían en la soberanía absoluta de Dios, por lo cual rechazaban el tributo a los romanos. Por ese ideal de celo fueron llamados *zelotes*. Este título, sin embargo, no debe confundirse con el partido que surge sesenta años más tarde como consecuencia de la gran revuelta judía.

Más tarde, siendo gobernador Félix (52-60), surgió un nuevo grupo de *bandoleros* que se oponían a la ocupación romana. Ellos fueron llamados por los judíos como *sicarii* u hombres de las llamadas *sicae*, dagas, pequeñas espadas fáciles de ocultar y con las que asesinaban a los “enemigos de Dios” a plena luz del día sembrando el terror entre los moradores de la región. Esos sicarios también eran celosos y por eso fueron llamados *zelotes*. Es de men-

⁵ Agustín George y Pierre Grelot, *Introducción crítica al Nuevo Testamento*. Barcelona: Herder, 1992, p.360

⁶ Reza Aslan, *El zelote. La vida y la época de Jesús de Nazaret*. Barcelona: Indicios, 2013, pp. 51-89.

cionar que dentro de los discípulos de Jesús había uno, Simón, a quien llamaban el zelote (Lc 6:15; Hch 1:13). En otras partes es llamado el cananeo (Mt 10:4 y Mc 3:18) del hebreo *qanná*, celoso⁷.

A lo anterior hay que agregar la aparición de profetas “impostores” que reclutaban muchedumbres que aumentaban la resistencia y el deseo de liberación para restablecer el reino de Dios, las discriminaciones romanas contra los judíos en sus derechos como ciudadanos y las luchas entre los grupos sacerdotales judíos por causa de los diezmos que terminó en violencia⁸. Pero el clímax y desenlace de la guerra se dio entre el 66 y el 74. A pesar de la insurrección y la resistencia brindada en Jerusalén y sus fortalezas los judíos fueron derrotados, la ciudad quedó en ruinas y el templo destruido. En esta última etapa se atribuye a los zelotes haber liderado la insurrección palestina contra Roma⁹.

2. *La proyección del conflicto en el texto*

No pretendemos proponer una nueva estructura del evangelio de Lucas o de los textos que iluminan nuestra interpretación de la espiritualidad en medio del conflicto. Más bien, a partir de las estructuras propuestas por otros y su relación con la teoría de las dos fuentes, Marcos y “Q”¹⁰, abordaremos nuestra lectura. De ahí que el texto de Lc 22:24-53 lo ubicamos en lo que Pablo Richard identifica como “el centro de toda la obra lucana: pasión, muerte y resurrección de Jesús”¹¹. Los relatos de estos tres eventos reflejan las consecuencias políticas del ministerio llevado a cabo por Jesús en un contexto de conflictividad, pobreza, marginación y exclusión. El esquema refleja una conflictividad que alcanza su clímax en la cruz y resurrección. Dicha conflictividad se continúa en Hechos como un reclamo por justicia ante la muerte de Jesús¹².

La narrativa de los eventos que conforman Lucas 22:19-53 reflejan un contexto de alta conflictividad: 1) durante la institución de la Cena, Jesús predice que su sangre será derramada (22:19-20); 2) Jesús sospecha que uno de sus discípulos lo entregará a sus perseguidores (22:21-23); 3) el altercado entre los discípulos acerca de quién sería el mayor en el reino y la invitación de Jesús a ser siervos en lugar de señores (22:24-27); 4) el presagio de la negación

⁷ Augustin George y Pierre Grelot, *op. cit.*, p. 225.

⁸ *Ibid.*, pp. 218-221.

⁹ *Ibid.*, pp. 221-224.

¹⁰ Pablo Richard, “El evangelio de Lucas: estructura y claves para una interpretación global del evangelio”, *Revista de Interpretación Bíblica latinoamericana-RIBLA*, 44, 1 (2003), pp. 7-31.

¹¹ *Ibid.*, pp. 29-31.

¹² Al respecto véase mi artículo “Comunidad del Espíritu-Comunidad de conflictos. Relectura de los conflictos en hechos a partir de la teoría del conflicto”, *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana-RIBLA*, 72,2 (2012), pp. 87-106.

de Pedro (22: 31-34); 5) el relato acerca de revertir las órdenes dadas para la tarea misional llevando ahora bolsa, alforja y una espada –daga. Sin embargo, el énfasis del evangelista es que eso es necesario para que se cumpliese la Escritura de que el mesías sería contado con los inicuos (22:35-38). Aquí ya percibimos una preocupación del comentarista en cuanto a la mención de llevar espada; 4) la oración de Jesús para que le fuera pasada “esta copa” (22:39-46). Pero que no sucede así; 5) la captura de Jesús y la propuesta de los discípulos de usar la espada para defenderse (22:47-53).

Ese contexto de alta conflictividad es notorio en la terminología que usa Lucas en esta sección: derramamiento de sangre, entrega, amenazas (“ay de aquel por quien es entregado”), discusiones, altercados, dominación, poder, pruebas, juicios, cribar como a trigo, cárcel, muerte, negación-traición, espadas, malhechores, agonía, tristeza, heridas, curaciones, salteador y palos. Además, a lo largo del evangelio Galilea, Jerusalén, el Templo, la traición, la conspiración, el sentido escatológico, la instauración del reino de Dios, los atentados a Jesús, el juicio, la crucifixión, la relación con los zelotes, los discípulos provenientes del zelotismo, la presencia de espadas, entre otros aspectos mencionados, son proyecciones de lo vivido en el conflicto armado entre judíos y romanos.

3. *Los dilemas de la espiritualidad en el conflicto*

Hemos reseñado brevemente la guerra entre judíos y romanos, así como algunos indicios acerca de la proyección que Lucas hace de dicho conflicto. Nos corresponde ahora visibilizar la espiritualidad que hay en medio de ese conflicto.

En un contexto violento, de persecución, torturas y muerte, tal como el que se muestra en Lucas, la espiritualidad de Jesús y sus discípulos es confrontada, “zarandeada como a trigo” (Lc 22:31). Esta tensión se evidencia desde el inicio del evangelio. En el *Magnificat* hay una alusión claramente revolucionaria acerca de quien estaba por nacer (Lc 1: 46-55) pero también la de optar por el camino del Siervo Sufriente (Lc 3:21-22). De ahí que nos imaginemos su enfrentamiento constante al siguiente dilema espiritual: ¿con qué espíritu debería responder a quienes le amenazaban de muerte, le perseguían y buscaban matarlo? ¿Con qué espíritu debería enfrentar la violencia de los poderosos representados en las autoridades judías y romanas? Al mismo tiempo sus discípulos se verían confrontados con el cumplimiento de las enseñanzas recibidas de su maestro. En otras palabras, en medio de una realidad de muerte Jesús y sus discípulos tuvieron que enfrentarse al dilema de qué espiritualidad seguir. Veamos más detalladamente en qué consistía tal dilema.

3.1 Ortodoxia vs ortopraxis

Después de haber sido enviados a la tarea misional sin bolsa, sin alforja y sin calzado, en un contexto de relativa tranquilidad, los discípulos reconocieron que no les había hecho falta nada. Seguramente habían sido sustentados por la hospitalidad de algunos y sus vidas no habían estado en peligro (Lc 10:17; 22:35), aun cuando Jesús les había advertido de los riesgos (Lc 10:3). Pero, cuando los complots para apresar y posteriormente matar a Jesús se hacen evidentes (Lc 22:1-6), su entendimiento de esta realidad cambió drásticamente y la *ortodoxia* toma su lugar: “Señor, estoy dispuesto a ir contigo no sólo a la cárcel, sino también a la muerte” (Lc 22:33). Esta confesión pareciera demostrar que la espiritualidad de los discípulos está firme para enfrentar la persecución y el martirio. Sin embargo, su actualización se queda en el deseo y no pasa a la *praxis*, tal como lo presagia Lucas 22:34 “el gallo no cantará hoy antes que tú niegues tres veces que me conoces”.

3.2 Confianza en las armas vs confianza en Dios

La *ortodoxia* anticipa lo que sigue. Lo mencionado por Lucas en los episodios anteriores no es una mera historia sino el desenlace de una situación conflictiva que va llegando a su clímax: sus vidas están en peligro de muerte. Son muchos los factores que están confluyendo para no llegar a esta conclusión. Los poderes se han confabulado contra Jesús y llegó el momento de enfrentarlos. Pero ¿cómo hacerlo y cómo salvaguardar su vida y la de sus discípulos?

En ese momento la espiritualidad toma un giro. Las armas podrán ser un buen recurso. Ahora nos encontramos con una espiritualidad en Jesús que, aunque quiere asumir una ética violenta, pareciera poner su confianza en las armas, incluso vendiendo algo para conseguirlas: “... y el que no tiene espada, venda su capa y compre una” (Lc 22:35-36)¹³. La opción armada demuestra la lucha de Jesús y sus discípulos por discernir qué espíritu estaba impulsando su ética en medio de las amenazas y persecución de parte de las mismas autoridades religiosas y políticas. Es una tentación nada fácil de re-

¹³ Entre otras interpretaciones están las siguientes: 1) aceptar que Jesús estaba hablando en serio cuando da a sus discípulos el mandato de comprar una espada podría ser una base para defender el militarismo, por lo tanto, no tendría sentido el resto del Nuevo Testamento. Tal entendimiento resulta improbable por la dificultad de obtener armas bajo control romano. Más bien lo que quiere expresar es que las armas sí fueron una tentación para Jesús; 2) Jesús estaba hablando de espadas figurativamente. Era una advertencia a sus discípulos que ante su inminente arresto ellos vivirían una batalla espiritual, pero que los discípulos no habían entendido a Jesús en el camino a la Cruz. Esta interpretación simbólica tiene a favor que la palabra “espada” es usada, fuera de éste relato, 7 veces en el sentido de arma material y 9 en sentido figurado. Entonces, Jesús hablaba en sentido figurativo con un tono irónico. Pero, la expresión “es suficiente” no se refiere a suficientes espadas. Según el texto griego, él usa el singular *ικανον εστω*. Es decir, el texto no dice ellas, las espadas, son suficientes, sino esto es suficiente. Para ampliar esta información véase Jean Lasserre, *War and Gospel*. Scottdale, Pa.: Herald Press, 1974, pp. 37-44.

chazar por parte de los discípulos: "...Señor, aquí hay dos espadas..." (Lc 22:38). Sin embargo, en medio de esa encrucijada espiritual Jesús pareciera haber reflexionado, analizado, discernido la situación y corregido su recomendación inicial exhortando a sus discípulos con un "¡Basta!", es decir ¡no a las armas! No obstante, en ese momento no terminó la lucha espiritual de optar por las armas, tal como lo veremos más adelante.

A diferencia de Mateo y Marcos, en Lucas la interpretación de la espada no se da después del evento del arresto de Jesús (Lc 22:47-53) sino proféticamente durante la instrucción hecha a los discípulos acerca de que deberían llevar espadas para que "se cumpliera la Escritura". De esta forma el Siervo Sufriente sería contado con los inicuos (Lc 22:37), como cumplimiento de Isaías 53:12. Entonces, dada la presencia de armas, Lucas muestra a Jesús a punto de aceptar una insurrección armada.

3.3 Ambición personal vs bienestar comunitario

Con el "basta" de Jesús la tentación de optar por las armas no desapareció en sus discípulos. Ahora el respeto a la vida y dignidad del prójimo son sacrificados por los intereses económicos. Por el dinero se es capaz de entregar a la muerte aún al amigo y maestro, tal como hizo Judas con Jesús (Lc 22:6, 47, 48). En ese contexto de traición aparece de nuevo el deseo de usar las armas para eliminar al enemigo: "Señor, ¿heriremos a espada?" (Lc 22:49) y se hace uso de la acción violenta: "y uno de ellos hirió a un siervo del sumo sacerdote, y le cortó la oreja derecha" (Lc 22:50). Es entonces cuando Jesús exhorta nuevamente a sus discípulos: "... ¡Basta ya, dejad! ..." (Lc 22:51), e inmediatamente él mismo buscó resarcir el daño causado (Lc 22:50). Pero ésta no fue la primera vez que Jesús había sido tentado a seguir la fuerza para instaurar el reino. Ya había sucedido con la alimentación de la multitud y la entrada al templo. Ahora enfrentaba la última oportunidad antes de ser apresado¹⁴.

3.4 Oración deshistorizada vs oración comprometida con el momento histórico

Frente a este dilema espiritual, la oración asoma como un recurso potente para Jesús discernir el camino a seguir. Pero no es la oración que pretende manipular a Dios sino aquella que se hace en momentos de tomar decisiones históricas. Ante la evidencia del martirio, a Jesús le era necesario discernir cuál espíritu seguir: el de la venganza o el del camino sacrificial y redentor. Ante la opción armada para defenderse de los enemigos Jesús exhorta a sus discípulos con un ¡basta!, pero él mismo necesitaba no sólo de *ortodoxia* sino de *praxis*. Esa era la tentación a enfrentar, la de una espiritualidad

¹⁴ Una ampliación de esta interpretación está en John H. Yoder, *Jesús y la realidad política*. Buenos Aires: Certeza, 1985, pp. 27-48.

que invita a la violencia. De ahí que su oración, como víctima, fue angustiante (Lc 22:39-44). En contraste, sus discípulos aparecen en la escena como desinteresados en tal práctica (Lc 22:45-46). Seguramente su perspectiva espiritual obstaculizaba percibir este tipo de conflicto y actuar coherentemente con las enseñanzas de su maestro. Para ellos, la lógica de su espiritualidad los impulsaba a usar las armas para defenderse de su enemigo.

3.5 Invisibilización de la víctima vs su visibilización

La visibilización de las víctimas cumple un rol profético: reclamar por el derecho que ellas tienen a no ser estigmatizadas como delincuentes y confrontando a quienes les causan daño, tal como lo reclamó Jesús a quienes lo perseguían "... ¿Como contra un ladrón habéis salido con espadas y palos? Habiendo estado con vosotros cada día en el templo, no extendisteis las manos contra mí..." (Lc 22: 52-53). Él les reprocha que mientras no les confrontó no lo buscaron para aniquilarlo, pero sí ahora que reclama por justicia. Es decir, esta espiritualidad busca visibilizar a las víctimas en sus reclamos por justicia, aunque sea confundida con la que impulsa a hacer uso de medios revolucionarios violentos. En el caso de Jesús, no se encuentran evidencias bíblicas de que Jesús haya hecho parte de algún grupo armado subversivo como el de los zelotes, aunque su cercanía en la manera de pensar y actuar, lo llevaron a ser tratado como uno de ellos, y al martirio¹⁵.

Conclusión

En contextos de conflicto armado tanto las víctimas como las comunidades de fe se enfrentan al dilema de seguir la lógica del espíritu de vida o la del espíritu de muerte –que se camufla como de vida. Es una tensión que se da por el imperativo de sobrevivir. No obstante, este estudio nos lleva a concluir que la opción final de Jesús fue rechazar la violencia armada y destructiva contra sus enemigos, aunque hubiera simpatizado con los ideales de revolución. En un contexto de violencia su espiritualidad fue guiada por el Espíritu de Vida que lo impulsó a una ética de no violencia activa y a cumplir con un rol profético.

Esta espiritualidad debe llevar a las comunidades afectadas por el conflicto armado a dos cosas: Una, tomar en serio al Jesús histórico, el de la cruz, no como designio fatal de Dios sino como consecuencia de la búsqueda de la justicia. La otra, experimentar la resurrección cuando hay restauración de sus vidas, se les hace justicia y pueden vivir en paz.

¹⁵ Un análisis narrativo de los evangelios nos lleva a concluir que hay paralelos entre la misión de Jesús y la de los zelotes: implementación del reino, seguimiento personal, disposición al martirio y discípulos zelotes (Lc 6:15; Mc 11:15; Mc 11:1-10). No obstante, también había aspectos que los diferenciaban: permite que un publicano le sigue (Mc 2:13s), come con los publicanos (Mc 2:15s), condena el uso de la espada (Mc 26:52), no invita a la venganza sino al amor al enemigo (Mt 5:38-48).

Maricel Mena López

***Hospitalidad y ciudadanía para la paz en Ef 2,11-22:
Hacia la superación de los fundamentalismos
étnicos y religiosos***

*Hospitality and citizenship for peace in Eph 2,11-22.
Towards overcoming ethnic and religious fundamentalisms*

Resumen

El texto de Ef 2,11-22 ofrece la paz y la hospitalidad comunitaria como imperativos éticos para la convivencia ciudadana, más allá de la etnia, la religión y la guerra. Al romper con estas barreras se abraza al otro/otra, formando comunidades mestizas inclusivas e incluyentes. De esta manera, todos se hacen partícipes de una misma y nueva ciudadanía. El texto también se pregunta cómo derrumbar los muros de los fundamentalismos religiosos para la constitución de una paz estable y duradera, teniendo como base el caso colombiano.

Palabras clave: Hospitalidad, Ciudadanía, Paz, Fundamentalismos, Etnia, Religión.

Abstract

The text of Eph 2.11-22 offers peace and community hospitality as ethical imperatives for citizen coexistence beyond ethnicity, religion and war. Breaking these barriers embraces the other / another, forming inclusive and inclusive mestizo communities. In this way, everyone becomes part of the same and new citizenship. The text also asks how to break down the walls of religious fundamentalisms for the constitution of a stable and lasting peace, based on the Colombian case.

Key Word: Hospitality, Citizenship, Peace, Fundamentalism, Ethnicity, Religion.

1. *Introducción*

Hans Kung afirma que “no habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones”¹. Esta frase nos invita a una reflexión sobre la relación existente entre guerra e ideología religiosa, política, social y cultural. ¿Qué significa ser una iglesia de paz inspirada en los valores evangélicos? Esta pregunta se hace hoy más pertinente que nunca, por lo menos en el caso del contexto colombiano y, en cierta medida, inspira este número de RIBLA. Durante el proceso de los diálogos, de la firma y de la refrendación del acuerdo, algunos sectores sociales fueron involucrados, y claro muchos otros fueron excluidos y/o se autoexcluyeron, no obstante, la iglesia tuvo un papel preponderante, tanto en el resultado del plebiscito, como en la revisión del documento, específicamente en lo concerniente a la mal llamada “ideología de género”. Pero, ¿por qué su silencio en los días actuales que asistimos al asesinato sistémico de militantes, líderes cívicos y sociales? La tortura parece volver a tomar vigencia y los muros divisorios a estrechar más las fronteras.

Los acuerdos de paz en Colombia han generado diferentes reacciones por parte de la población. Desde las más optimistas que afirman que la paz está cerca, hasta las más pesimistas que ven en esto una falsa ilusión. Lo cierto es que estamos en el momento justo para pensar en nuestro aporte en el proceso de sanación de heridas cargadas a costas durante décadas. Debemos preguntarnos entonces que es lo que falta para que esta paz definitiva se materialice en nuestro país.

De lo que debemos ser conscientes es que ella no se realiza solamente mediante acuerdos y firmas, ella requiere del compromiso de todas y todos, tanto en la refrendación de los acuerdos como en el fortalecimiento democrático, en la sugerencia de políticas públicas de inclusión y, sobre todo, en prácticas de paz y convivencia ciudadana. Esto es importante si tenemos en cuenta que la paz que se propone es territorial y comunitaria, por lo que la promoción e incidencia de prácticas de paz, serán importantes en este proceso. Esto, en vista de que los conflictos armados de los países latinoamericanos, han generado graves consecuencias de tipo social, económico y político, a nivel interno y externo.

Las expectativas son muchas, así como en el pasado lo fueron para países centroamericanos vecinos que vivenciaron el fin del conflicto, tal es el caso de Nicaragua, Guatemala y el Salvador, que en apariencia están libres de conflictos, pero que hasta el momento no han podido proyectarse a nivel competitivo ni mucho menos a nivel de auto sostenibilidad, esto sin contar las implicaciones políticas y sociales de encuentros y desencuentros con los excombatientes y la población civil. Ya que muchos de los acuerdos estable-

¹ El País, sábado 12 de noviembre de 2003. Internet acceso 18 de noviembre de 2016 http://elpais.com/diario/2003/11/12/sociedad/1068591614_850215.html

cidos a nivel gubernamental, en cuanto al tema de la Reconciliación² se han quedado solamente en el papel. Vale la pena recordar aquí que en el marco legal colombiano, la Ley de Justicia y Paz del 2005³, cuyo objetivo principal es

facilitar los procesos de paz y la reincorporación individual o colectiva a la vida civil de miembros de grupos armados al margen de la ley, garantizando los derechos de las víctimas a la verdad, la justicia y la reparación (art. 1),

Se constituye en una importante herramienta para la consecución de la paz en Colombia. En medio de este panorama, este artículo quiere brindar algunos insumos bíblico-teológicos y pedagógicos válidos para pensar la paz y la convivencia ciudadana en perspectiva del Buen Vivir entre las personas que conformarán la Colombia del futuro.

Para el logro de este objetivo tomamos como base el texto de Ef 2,11-22, porque consideramos que éste nos ofrece importantes subsidios para pensar en una paz en el plano de las relaciones y la dignidad humanas. Inicio el estudio aproximándome al contexto de la comunidad de Éfeso para, en seguida, plantear la problemática inherente a ese contexto, esto es el paso de la experiencia individual a la colectiva, teniendo en cuenta el análisis estructural; finalmente planteo que la comunidad de Éfeso es el paradigma de una comunidad hospitalaria, mestiza e incluyente.

2. *La comunidad de Éfeso más allá de la etnia y la religión*

El texto de Ef 2,11-22, con su énfasis en la paz y la superación de las barreras que dividen a los humanos, hoy por hoy se hace relevante y pertinente. Esta epístola perteneciente a “la escuela paulina”, a las llamadas “cartas de la cautividad”⁴, probablemente fue escrita a finales del siglo I; su tarea fundamental fue contextualizar la propuesta teológica de Pablo, un cuarto de siglo o quizás un poco más después de su muerte. Es una carta circular dirigida a las iglesias de Asia Menor, donde Éfeso sería un centro geo-político por excelencia, no solamente porque queda a medio camino de Jerusalén a Roma, sino también porque era el centro del cristianismo primitivo de la re-

² Manuel Reyes Mate, *Justicia de las víctimas: terrorismo, memoria, reconciliación*, Barcelona: Anthropos, 2008. Bogaert, M. y otros, (2003): Reconciliación. En: *Diccionario enciclopédico de la Biblia*. Barcelona: Herder, pp. 1303-1304.

³ Ley de Justicia y Paz, (Internet: acceso 28 de noviembre de 2016) <http://www.fiscalia.gov.co/jyp/wp-content/uploads/2013/04/Ley-975-del-25-de-julio-de-2005-concordada-con-decretos-y-sentencias-de-constitucionalidad.pdf>

⁴ Efesios, Filipenses, Colosenses y Filemón son las llamadas cartas de la cautividad. Cf. Pablo Richard, Poder cósmico de Cristo resucitado (1,1-23) en: RIBLA 68, 2015, p. 28.

gión⁵. La audiencia a la que se dirigía la carta era predominantemente de cristianos helenistas no judíos, quienes oyendo la palabra creyeron (v. 13). La remembranza hecha en el v. 11 de no olvidar que esta comunidad ya fue calificada de gentil por no ser circuncidada, así lo ratifica.

Efesios refleja las preocupaciones de una eclesiología de cuarta generación, en particular una situación social cambiante en la que las raíces judías de la iglesia están en peligro de ser olvidadas por la mayoría gentil emergente. La epístola re-contextualiza el argumento de Pablo para la inclusión de la comunidad en la Carta a los Romanos, donde sostiene que los gentiles deben ser permitidos en la tradición judía. Efesios invierte este argumento, instando a una iglesia ahora predominantemente gentil a no olvidar sus raíces en el judaísmo, y para asegurar que la discriminación de la cultura mayoritaria contra la minoría judía -en el contexto del imperio romano- no se reproduzca en la iglesia⁶.

Estamos, pues, ante una audiencia de creyentes gentiles multirraciales y transnacionales⁷. El recordar las raíces judías de la nueva configuración identitaria helenístico-cristiana no significa aferrarse a la ley antigua del judaísmo, por el contrario, significa no olvidar que la exclusión que ellos vivieron en carne propia por la ley, la están reproduciendo con relación a los judíos, judeo-cristianos y extranjeros. Y con ello se rememora el derecho a la hospitalidad y la acogida que cualquier extranjero, huésped, mendigo o suplicante tenía dentro de la antigua comunidad griega y también judía⁸.

En época muy lejana, la hospitalidad o acogida que una comunidad dispensaba a un extranjero, a un mendigo o a un suplicante, tenía un importante valor jurídico-diplomático y al mismo tiempo un significado religioso. El vínculo de amistad con un extraño se sellaba con un banquete ritual, donde el vino tenía un importante papel, entre otras cosas por los efectos que produce en quien lo toma⁹.

Sin embargo, las dimensiones identitarias étnicas y religiosas fueron muy fuertes en cuanto a los derechos adquiridos como ciudadanos, tanto en el mundo judío como el helenista. En el mundo judío, la religión y la etnia,

⁵ La ubicación geográfica de Éfeso posibilitaba la unión de varias rutas de intercambio comercial, lo que parece extraño es cómo esta ciudad cuyo centro de culto era Diana o Artemisa, se pudo convertir en un centro de expansión del cristianismo primitivo.

⁶ Elaine Enns y Ched Myers, *Ambrassadors in Chains: Evangelizing the Powers Ephesians 2-3 and M. L. King's Letter from Birmingham City Jail*. The Conrad Grebel Review, Conrad Grebel University College, 2009, p. 8.

⁷ Bertram L. Melbourne, *Ephesians 2:13-16: Are the Barriers Still Broken Down?* The Journal of Religious Thought. The ATLA Serials collection, American Theological Library Association, S/d, p. 107.

⁸ Cristina Marín Puente, *Vino, banquete y hospitalidad en la épica griega y latina*, Revista de Filología Romántica, Universidad Complutense de Madrid, 2007, pp. 21-33.

⁹ Cristina Marín Puente, *Vino, banquete*, p. 21

estaban intrínsecamente relacionadas¹⁰. La religión tenía que ver con los orígenes étnicos de un grupo. La identidad étnica daba derechos y privilegios. Quizá esta sea una de las problemáticas de fondo en esta perícopa, ¿cómo superar los privilegios que jerarquizaban y dividen a la comunidad? En el mundo griego, por su parte, las actitudes respecto a los extranjeros o huéspedes van desde la xenofobia al altruismo¹¹. Sólo los extranjeros griegos helenizados, que comparten la misma lengua y los mismos ritos y valores, pueden recibir hospitalidad. Este panorama cambia, siempre y cuando existan intereses políticos o diplomáticos. En ese caso, la acogida va acompañada de un banquete ritual y de intercambio de regalos.

Como alternativa a estas relaciones basadas en intereses, el autor presenta una nueva comunidad fundamentada en la paz de Cristo, por lo que la circuncisión y los contratos ya no son un requisito para ser admitidos en la comunidad de creyentes. Aunque este presupuesto de inclusión sea importante, como afirma Gombis¹², es necesario leer el texto desde el paradigma de guerra santa prestando atención hasta qué punto lo que se pretende es afirmar el triunfo definitivo de Cristo sobre otras espiritualidades y hasta qué punto nuestras lecturas sostienen una alienación simbólica y religiosa, aun cuando nadie pueda recordar el porqué de las hostilidades y de las limpiezas étnicas en la actualidad¹³.

Si le seguimos la pista al origen helenista de la audiencia de la carta y la ubicación geográfica de Éfeso, las disputas y divisiones se dan en torno a la aceptación de una minoría judía en una iglesia dominada por una mayoría gentil *ethikós*¹⁴, y mejor aún helenístico-cristiana. Pero, lo más importante a resaltar es la idea de que para el cristianismo, los gentiles dejan de ser extranjeros, para convertirse plenamente en conciudadanos de los santos y miembros de la familia (*oikos*) de Dios (Ef 2,19), pues Dios no es solamente de los judíos, sino también de los gentiles (Rom 3,29). Efesio está abordando esta problemática, por lo que surge unas preguntas: ¿bajo qué términos fueron aceptados los judíos en la comunidad? ¿Debieron renunciar a su distintivo judío en favor de la unidad? ¿A qué debemos renunciar hoy para que la paz y la unidad sean posible?

¹⁰ Carmen Bernabé, Jesucristo como relativización de la identidad étnica, *Reseña bíblica: Revista trimestral de la Asociación Bíblica Española*, No. 40, 2003 (41-47)

¹¹ Bolchazy, *Hospitality in Early Rome. Livy's concept of its humanizing force*. Chicago, 1977.

¹² Timothy G. Gombis, *Ephesians 2 as Narrative of Divine Warfare*, JSNT 26.4 (2004), p. 403.

¹³ David Tiede, *The Execution of Hostility – Ephesians 11-222*. Este sermón fue predicado para el seminario de Lexington en el Astocou Inn, Northeast Harbor, Maine en junio de 2001.

¹⁴ Esta palabra viene del griego *ethos*, costumbre. Por tanto, su primer significado es de parentela, pueblo o nación (los que están unidos por la misma costumbre). Pero también pasó a significar extranjero.

3. *Hospitalidad y ciudadanía para la paz: de lo individual a lo colectivo*

Las dos categorías que se analizan en este punto, hospitalidad¹⁵ y ciudadanía, parecen en la época que estamos viviendo conceptos extraños, foráneos, inútiles, incluso hasta obsoletos. Sobre todo, cuando los conflictos que se acentúan son de carácter religioso. La hospitalidad, *xenía*, pertenece al mismo campo semántico de *xenos*, extraño, extranjero. En griego hay varias expresiones para referirse a extranjero¹⁶. Lo común en ellas es el significado de “extraño”, tanto desde punto de vista social como cultural. Pero esta significación no era homogénea. Cada una de las expresiones tiene su matiz propio, que va desde “huésped” o “invitado” hasta el sentido de enemigo, pasando por “vecino” y “próximo”¹⁷.

Esto sugiere que para ser hospitalario hay que ser extraño, extranjero en la *polis* griega. La hospitalidad también se entiende como la integración de la comensalidad. Es, por lo tanto, un criterio de agregación social y un factor determinante para la construcción de la ciudadanía¹⁸. “Se trata, por tanto, de integrar el acto de comer juntos dentro de una nueva hipótesis explicativa del modelo en que se constituyó la sociedad griega”¹⁹.

La formación de la *polis* y la aparición del concepto de ciudadanía, en la Grecia antigua, influyeron en el proceso de configuración de la religión griega. “La integración del individuo en el tejido social de la *polis* se articuló mediante ritos y celebraciones religiosas”²⁰ Y por supuesto en el ejercicio de la comensalia como integración social, donde la acogida va unida al festín e intercambio de regalos, y así se sellaban los contratos. Según Martín, el ritual podría tener los siguientes pasos:

¹⁵ Cf. Ana Paula Penchaszadeh, política y hospitalidad. Disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero, EUDEBA, Buenos Aires, 2014.

¹⁶ Sobre el significado de las palabras griegas que se traducen por extranjero se puede ver: John H. Elliott. Um lar para quem não tem casa. São Paulo: Paulinas, 1985, pp. 25-55; Lothar Coenen. Et.al. Diccionario teológico del Nuevo Testamento. Vol. I. Salamanca: Sígueme, 1984, pp. 157- 167.

¹⁷ Francisco Reyes Archila,

¹⁸ Francisco Javier González García, Del mégaron al pritaneo: el hogar y la comensalidad en la construcción ideológica de la ciudadanía en la Grecia Antigua, en: La construcción de la ciudadanía: identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo. Domingo Plácido Suárez, Miriam Valdés, Fernando Echeverría y María Yolanda Montes, (Ed.) Madrid: Editorial Complutense, 2006, pp. 45-66.

¹⁹ Francisco Javier González García, La construcción de la ciudadanía, p. 56.

²⁰ María Elena Rodríguez Ten., Transformaciones culturales en el panteón griego derivadas de la aparición del concepto de ciudadanía. El caso Hera. En: La construcción de la ciudadanía: identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo. Domingo Plácido Suárez, Miriam Valdés, Fernando Echeverría y María Yolanda Montes, (Ed.) Madrid: Editorial Complutense, 2006, pp. 33-45.

- El anfitrión recibe al extraño o suplicante, y le estrecha la mano.
- Una vez instalado el huésped en un lugar principal, se sirve la mesa y si no se le ha invitado a bañarse antes, se trae agua para que se lave las manos.
- El amo de la casa o alguien en su lugar toma vino de una cratera, eleva las manos y liba (es decir derrama por tierra o sobre el fuego, a semejanza de lo que se desea para el que rompa el pacto) en honor de Zeus, protector de huéspedes, extranjeros y suplicantes, o de otro dios. Oran y se juran amistad²¹. La libación tiene una función sagrada y la suele ofrecer el jefe de la casa²²
- Tras preguntar al huésped por su origen y sus intenciones, amenizan el festín la música, la danza o los recitales, mientras anfitrión y huésped se intercambian regalos²³.

En el Nuevo Testamento la hospitalidad también está unida a la comensalidad. El verbo *doxe*, “acoger a un huésped”, denota “comida” o “banquete” y esto se relaciona con la hospitalidad.

En el NT sólo la usa Lucas para referirse al gran banquete que celebra Leví en 5:29, y para el banquete al cual hay que convidar a los pobres y necesitados, según Jesús, en 14:13. Se puede señalar que así como Jesús acepta que los recaudadores de impuestos le ofrezcan hospitalidad, así también exige que a los marginados y necesitados se les extienda la invitación a compartir la mesa²⁴.

El texto de Ef 2,11-22, a su vez, describe el proceso de reconciliación²⁵ entre los grupos antes mencionados. El autor intenta abrir la mentalidad de los destinatarios de la carta más allá de la visión tradicional, presentando la novedad de Cristo que consiste en la inclusión de comunidades. Esa apertura es presentada por medio de la experiencia existencial del “antes” y de “ahora”. Así, el capítulo segundo de Efesios se encuentra enmarcado dentro de este hecho, el paso de la muerte “antes” (Ef 2,1-10) a la vida “después” (Ef 2,11-22), en el ámbito tanto individual como colectivo.

Con el “antes”, se refiere a la vida de los gentiles antes de convertirse al cristianismo, y señala que estaban excluidos (2,12) e incluso enemistados (2,14) con el mundo judío, el cual estaba también bajo el imperio de la ley (2,15). El “ahora” muestra la irrupción de la gracia, la cual avicina a los pueblos enemistados y forma un “Hombre Nuevo” (2,13.15). Ya los gentiles no tienen por qué sentirse prescindidos: “Así, pues, ya no sois extraños ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios” (2,19). Es decir, la gracia no

²¹ Garzón, 1979

²² Saglio 1969, Toutain 1969.

²³ Cristina Martín Puente, *Vino, banquete y hospitalidad*, p. 23.

²⁴ Gerhard Kittel Gerhard Friedrich Geoffrey, *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Grand Rapids, Michigan, 2002, p. 120.

²⁵ John W. De Gruchy, *Reconciliation: Restoring Justice*. Minneapolis: Fortress Press, 2002, p. 51.

es solamente un asunto vertical. Si rompe las barreras que separan al ser humano de Dios, también rompe las que separan al ser humano de su otro²⁶.

El capítulo dos lo podemos dividir en dos secciones, la primera vv. 1-10 indica el paso para la vida como salvación individual. Nuestra salvación es gratuita, ella no llega solamente por mérito propio, sino también por el don de Dios. Por eso hay consecuencias en nuestros actos, traducido en la expresión “buenas obras” (v. 10).

La segunda parte vv. 11-22 indican el paso de la muerte a la vida como paz colectiva. Enfoca el tema de la esperanza, la fe y la ciudadanía (v. 12), pero ahora en Cristo tenemos una nueva humanidad comprometida con la paz y la unidad.

Para la división de estos versículos nos inspiramos en la propuesta de estructuración de Elaine Enns y Ched Myers²⁷, porque nos parece pertinente al posibilitar ver los centros y ejes temáticos que articulan nuestros versículos.

- A. 11-12: Memoria del tiempo en que los gentiles eran excluidos de la ciudadanía.
- B. 13-14^a: De ambos pueblos hizo uno.
- C. 14b-16: Se derriba el muro de la separación.
- B'. 17-18: La paz para los de cerca y los de lejos.
- A. 19-22: Ni gentiles ni judíos todos ciudadanos de la paz.

A simple vista, la estructura concéntrica de esta perícopa sugiere que el centro de la misma está articulado en torno al tema del derrumbe de los muros que separan a los humanos en el campo relacional (C). La apertura de los muros trae como consecuencia la inclusión tanto de los de cerca como de los de lejos en la paz de Cristo (B-B'). El tema de la exclusión e inclusión de los gentiles y de la ciudadanía da pauta para entender que ese es el objeto de toda paz de ciudadanos que acceden a derechos (A-A'). En términos generales:

Como se puede ver en esta perícopa, predominan los conceptos en torno a la casa y su mundo, y también los que aluden a la ciudad y a las formas de integración en ella. La relación e interdependencia de ambas es clara. Los términos están agrupados, por un lado, en torno al campo semántico de extranjero, extraño/diferente/enemigo, y los sentimientos de hostilidad, separación, lejanía y exclusión; y por otro, en torno al campo semántico de ciudadanía-ciudadano/casa familiar, edificación, morada de Dios y paz. En el centro de todo período aparece Cristo la conciliación y superación de esa consideración de la diferencia como inferioridad y exclusión²⁸.

²⁶ Juan Esteban Londoño, Lo que se nos ha dado, Efesios 2,1-10. En RIBLA, 68 (2015) p. 39.

²⁷ Elaine Enns y Ched Myers, Ambrassadors in Chains.

²⁸ Carmen Bernabé, Jesucristo como relativización, p. 46.

Mientras que los vv. 1-10 habían enfatizado la necesidad de oración y de compromiso, con el fin de que nuestra respuesta de amor y de misericordia divina fuese coherente, aquí se introduce la novedad traída por la muerte y resurrección de Cristo (v. 13) es decir aquellos que estaban alejados (incircuncisos) ahora están cerca de la comunidad y esa cercanía nos remite al ejercicio de la hospitalidad.

La hospitalidad debe ser comprendida como un pacto inter-tribal de asistencia y protección en momentos de guerra, que luego se traduce en intercambio de bienes y ciudadanos en la paz (teoría del don). Esta reciprocidad emula “el propio pasaje humano” luego de la muerte. Así como tratamos a los “extranjeros”, los dioses nos trataran en el más allá²⁹.

De la manera como tratamos a los extranjeros, de esa manera nos tratará Dios. En tal sentido, es necesario que nos sintamos y vivamos como extraños ante nosotros mismos, para poder vivir desde nuestras entrañas esa experiencia de extrañeza, pues para poder ser hospitalarios debemos ser extranjeros en nuestra propia casa, porque somos extranjeros en casa podemos y hemos de ser hospitalarios³⁰.

3.1. Memoria del tiempo en que los gentiles eran excluidos de la ciudadanía (vv.11-12)

¹¹ Por tanto, acordaos de que en otro tiempo vosotros, los gentiles³¹ en cuanto a la carne, erais llamados incircuncisos por la llamada circuncisión hecha con mano en la carne¹² estabais sin Cristo, excluidos³² de la ciudadanía³³ de Israel y extranjeros³⁴ a los pactos de la promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo.

En estos versículos se retoma una problemática, posiblemente ya superada en la etapa apostólica, época en que los gentiles eran discriminados a causa de la circuncisión y consecuentemente de los derechos de ciudadanía.

²⁹ Maximiliano E. Korstange. Pensando la hospitalidad, Buenos Aires, Revista de la Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas de Elche, Vol. I, No. 11, 2016, EUDABA, (Internet: acceso 25 de noviembre de 2016). <https://revistasocialesyjuridicas.files.wordpress.com/2016/03/11-tm-04.pdf>

³⁰ Carlos Thiebaut, Tolerancia y hospitalidad. Una reflexión moral ante la migración, ARBOR CLXXXVI 744, 2010, p. 544.

³¹ Sobre el significado de las palabras griegas que se traducen en este artículo se puede ver: Lothar Coenen. Et.al. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vol I-IV. Salamanca: Sígueme, 1984; Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, eds, Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento, Casa Editorial de la Iglesia Cristiana Reformada, Grand Rapids, 2002 ἔθνη (*ethne*) este término describe a los gentiles, es decir a aquellos pueblos que no hacen parte del pueblo escogido, Coenen, p. 161.

³² ἀπελλοτριωμένοι (*apellotriomenoi*) excluidos.

³³ Πολιτείας (*politeias*) ciudadanos.

³⁴ ξένοι (*Xenoi*) extraños, extranjeros.

Por no pertenecer a la raza elegida, los gentiles estarían excluidos de la expectativa mesiánica (muchos creían que el Mesías vendría solamente para los judíos), vistos como extraños en relación con las prerrogativas de Israel (ciudadanía, promesas, alianza, etc.) y entregados a la propia suerte...³⁵.

El recordar, de alguna manera, está evidenciando otro problema, los que en el pasado fueron excluidos, ahora están excluyendo. De allí la necesidad de recordar ciertas cosas. Para esto, la carta emplea el sustantivo “carne”, en sentido literal, es decir “cuerpo”, en dos sentidos: para referirse a la práctica de la circuncisión y también para entender que es el cuerpo en su integralidad el que está siendo discriminado. La hostilidad entre gentiles, judíos, extranjeros se trasladó a la Iglesia, hasta el punto que aún hoy menospreciamos a aquellos que no comparten nuestra ideología.

Ahora lo que se plantea es un problema político de fondo, la noción de ciudadanía (*politeias*) y de extranjeros (*xenoi*) así lo corroboran. Los extraños a los pactos de promesa ya no son más extraños, ahora son parte de la casa de Dios. Los que estaban excluidos han sido incorporados a una nueva sociedad cuyas bases son la inclusión del otro étnico.

3.2. De ambos pueblos hizo uno (vv. 13-14a)

¹³ Pero ahora en Cristo Jesús, vosotros que en otro tiempo estabais lejos, habéis sido hechos cercanos por la sangre de Cristo.¹⁴ Porque él es nuestra paz³⁶, el que de ambos pueblos hizo uno,

El autor en estos versículos nos ofrece una serie de cláusulas participativas como si quisiera explicar de diferentes maneras su afirmación central: “él es nuestra paz”, porque él de los dos ha hecho uno, derribando así la barrera de la hostilidad, los de lejos y los cercanos ahora son un nuevo ser en vez de dos por medio de Jesucristo quien es la paz.

El autor proclama la soberanía de Cristo en cuanto él es el único que proporciona la paz entre las naciones. Este patrón ofrece el marco ideológico para pensar en el exclusivismo cristiano. ¿Será que es tiempo de salir de esos exclusivismos religiosos y pensar que la diversidad también construye humanidad?

³⁵ José Bartolini, *Cómo leer la carta a los Efesios. Todo el universo reunido en Cristo*. Paulinas: Bogotá, 2005.

³⁶ εἰρήνη (*Irene*) la tradición de los 70 usa este término como equivalente al Shalom del Antiguo Testamento. Denota no solamente estado de paz y tranquilidad, sino también un estado de bienestar o de salud completa, de modo que incluso se puede decir que uno muere en paz por contraposición al sufrir violencia (p. 167) También se usa la paz como un estado de reconciliación con Dios y como salvación escatológica (p.168).

3.3. Se derriba el muro de la separación (vv. 14b-16)

derribando el muro³⁷ que los separaba,¹⁵ la enemistad, aboliendo de su carne la ley de los mandamientos con sus preceptos, para crear en sí mismo de los dos, una humanidad nueva³⁸, haciendo la paz,¹⁶ y mediante la cruz reconciliar con Dios a ambos en un solo cuerpo, matando en ella las enemistades.

Estos versículos son comúnmente identificados con un himno cristológico cuyo objetivo es explicar la dimensión cósmica de la paz de Cristo³⁹. Cristo es exaltado al señorío cósmico en cuanto se sienta a la diestra de Dios, y todos los poderes y autoridades del cielo y de la tierra son sometidos a él. Cristo es instalado como Señor Cósmico, en este sentido se formula el triunfo de Dios en Cristo sobre todos los poderes que gobiernan el presente, el pasado y el futuro. Se reafirman las bases del cristo-centrismo y su supremacía sobre cualquier otra expresión religiosa. ¿Qué nos dice esto en nuestro tiempo?

Tradicionalmente se interpreta el muro como la hostilidad judía contra los gentiles a causa de la Ley, no obstante, como ya hemos argumentado, la hostilidad se da en las dos direcciones y para conciliar hay que renunciar a las ataduras pasadas para que la humanidad nueva brote. Es más, los muros divisorios no solamente están cimentados en estos dos bandos, también estos dos son hostiles con relación a los extranjeros no ciudadanos que habitan la región. En este sentido, la nueva humanidad va más allá de la etnia y la religión.

El evangelio de la paz⁴⁰ (*Shalom, Irene*) es anunciado a los que están cerca y a los de lejos. El himno acelera el reencuentro de la humanidad en Cristo. Habla de la reconciliación: los muros⁴¹ de la separación caen, la enemistad es suprimida, la ley de los mandamientos es abolida, las distancias son superadas y las divisiones no existen más. Todo esto sucede en la cruz de Cristo. Las relaciones de la humanidad con Dios se pueden sintetizar en dos fórmulas. Reconciliación y filiación. Y esa filiación no puede ser exclusiva de un grupo ni excluyente de otro. “No serán más ni extraños ni extranjeros, sino miembros de la casa de Dios extendida por encima de cualquier divi-

³⁷ Μεσοτοιχον (*mesotoichon*) “muro divisorio” este término parece mostrar que la pared intermedia. No es simplemente la barrera entre judíos y gentiles, sino la toma de conciencia de que las barreras impiden una sana convivencia, p. 456.

³⁸ καινον ανθρωπον (*kainon anthronon*), literalmente “hombre nuevo”. Pablo usa esta expresión para introducir la imagen de una humanidad “renovada en Cristo”. Kittel y Fiedrich, p. 55.

³⁹ Cesar Moya, Muros caídos, comunidades erigidas. La metáfora de la reconciliación en Efesios 2,11-22, RIBLA 68 (2015) p. 50.

⁴⁰ Te-Li Lau, *The Politics of Peace. Ephesians, Dio Chrysostom and the Confucian Four Books*, Supplements of Novum Testament, Leiden/Boston, 2010, pp. 22-23.

⁴¹ Edouard Cothenet, *Las cartas a los colosenses y a los efesios*, Navarra: Verbo Divino, (Cuadernos Bíblicos 82) 1994, pp. 48-49.

sión⁴². Por lo tanto, el hombre nuevo al que hace referencia es a la comunidad nueva, y en ese sentido tiene una resonancia cultural y prepara la expresión siguiente: templo nuevo.

3.4. La paz para los de cerca y los de lejos (vv. 17-18)

¹⁷Y vino y anunció las buenas nuevas de paz a vosotros que estabais lejos, y a los que estaban cerca;¹⁸ porque por medio de él los unos y los otros tenemos entrada por un mismo Espíritu al Padre.

Nuevamente, el énfasis de estos versículos recae sobre la paz: los de cerca y los de lejos tienen acceso cultural al Espíritu del Padre. Según Fiorenza⁴³, estos versículos, al igual que todo el capítulo 2, contienen un tono apologético misionero: los que eran considerados inmundos, ahora entran en la comunidad y se convierten en miembros de la casa de Dios.

Así como Jesús fue exaltado y entronizado en los lugares celestiales a la diestra de Dios, así son los cristianos. Además, así como Cristo fue exaltado por encima de los gobernantes, autoridades y poderes, también los creyentes -que una vez fueron sujetos a esos poderes- han sido liberados y exaltados por encima de ellos en esta vida y en la vida venidera⁴⁴.

Los versículos 17-18 representan el grito de victoria y la celebración del pueblo de Dios⁴⁵ de su victoria por encima de cualquier otro. ¿Qué significa este lenguaje en los días de hoy?

3.5. Ni gentiles ni judíos, todos ciudadanos de la paz (vv.19-22)

¹⁹ Así que ya no sois extranjeros⁴⁶ ni forasteros residentes⁴⁷, sino conciudadanos⁴⁸ de los santos, y miembros de la casa de Dios⁴⁹,²⁰ edificados⁵⁰ sobre el ci-

⁴² Carmen Bernabé, Jesucristo como relativización, p. 47.

⁴³ Elizabeth Schüssler Fiorenza, Cultic Language in Qumran and in the New Testament, *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976): pp. 159-177.

⁴⁴ Bertram L. Melbourne, Ephesians 2:13-16: Are the Barriers, p. 109.

⁴⁵ Timothy G. Gombis, JSNT, 2004, p. 488.

⁴⁶ ξένοι (*xenoi*). Esta expresión puede referirse en términos más amplios a todo extranjero o al huésped. En la cultura griega, era sinónimo de bárbaros, es decir, hace referencia a aquellos que culturalmente no eran griegos, que no pertenecían al "orden" de la ciudad. Para los romanos, los extranjeros eran los "no ciudadanos" (*politai*) y, por lo tanto, carecían de cualquier derecho y protección legal.

⁴⁷ Παροικοί (*paroikoi*) se refiere al extranjero residente que es aceptado por Israel y que goza de ciertos derechos. De hecho, las distinciones entre residentes, forasteros residentes, prosélitos y extranjeros pierden fuerza al ser considerados ciudadanos plenos según el derecho humano y divino, p. 605.

⁴⁸ συμπολιταί (*sumpolitai*) conciudadanos.

⁴⁹ οικείοι του θεου (*oikeioi tou theou*) casa de Dios. La casa se usa frecuentemente en fuentes judías para referirse al Templo de Jerusalén, también se usa para referirse al pueblo de Dios, la comunidad de fe.

⁵⁰ επικοδομηθεντες (*epikodomethentes*) edificados.

miento⁵¹ de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular⁵² Cristo mismo²¹ en quien toda edificación⁵³, bien trabada se eleva hasta formar un templo santo⁵⁴, en el Señor;²² en quien vosotros también sois juntamente edificados para morada⁵⁵ de Dios en el Espíritu.

La carta termina su reflexión dando el estatus de ciudadanos a aquellos que antes estaban separados de la ciudadanía de Israel (2,12). Ahora no serán más extranjeros o migrantes, sino ciudadanos y miembros de la familia de Dios. El trabajo de esta nueva comunidad inclusiva es presentado a través de la metáfora de la construcción de un edificio que está en construcción, y que presenta características diferentes al anterior. Esta metáfora, como bien lo advierte Fiorenza⁵⁶, nos remite a la filosofía de los esenios del Qumrán, ya que el templo es el cuerpo individual y social, por lo tanto no se trata de una casa sólida, sino de la solidez de las relaciones humanas. “El uso del término casa para referirse al templo espiritual y también a la iglesia ocurre también en 1Pe 2:5; Heb 3:1-6; 10:19-22”⁵⁷. Por tanto, es el pueblo quien acaba tornándose en el nuevo santuario cuyo arquitecto es el Espíritu Santo⁵⁸. La apertura para los otros pueblos ya aparece en la misma práctica de Jesús y en la orden dada a sus discípulos “Id por todo el mundo, proclamad el Evangelio a toda criatura (Mc 16,15). Y nuestro compromiso con esa práctica está justamente en el hecho de respetar la vida y las diversas manifestaciones de Dios en otros pueblos y cultura, incluso no cristianas.

4. *Éfeso como paradigma de una comunidad hospitalaria mestiza e incluyente*

Como cristianos colombianos y latinoamericanos, tenemos un compromiso ético por la justicia, por lo tanto, una interpretación de las experiencias humanas desde el humanismo cristiano, tanto en el marco legal como en su nivel experiencial de la fe cristiana, nos ayudó a delimitar nuestras apuestas interpretativas. Más allá del legalismos y exclusivismos de la misma religión que profesamos.

⁵¹ Θεμελιω (*themelio*) cimiento.

⁵² Ακρογωνιαίου (*akrogoniauniou*) piedra angular.

⁵³ οικοδομη (*oikodome*) edificación.

⁵⁴ ναον αγιον (*naon agion*) templo santo.

⁵⁵ Κατοικητηριον (*katoiketerion*) hace referencia al Templo, morada de Dios, es utilizada la imagen de la construcción para referirse al templo de Jerusalén o a la morada celestial, en Qumrán este lenguaje se usa en sentido espiritual para referirse al pueblo de Dios. 1QS 11:7-8.

⁵⁶ Elizabeth Schüssler Fiorenza, *Cultic Language in Qumran*.

⁵⁷ Derwood C. Smith, *Cultic Language in Ephesians 2: 19-22*, *Restoration Quarterly*, Cleveland State University, p. 213.

⁵⁸ Craig S. Keener, *One New Temple in Christ* (Ephesians 2:11-22; Acts 21:27-29; Mark 11:17; John 4:20-24) *Asian Journal of Pentecostal Studies* 12:1 (2009), pp. 75-92.

Con este intuïto, tomamos como base para este estudio la perïcopa de Ef 2,11-22 ya que en ella se exhorta a la comunidad a salir de la hostilidad para formar comunidades hospitalarias, esto en el marco de las peleas de sangre entre judíos y gentiles y en nuestros días entre israelitas y palestinos, entre shiítas y sulitas, entre chinos y japoneses, de las guerrillas y la población civil, entre azules y rojos, etc. Para salir de la dinámica del odio cultivado durante décadas, de la alienación que sostienen las ideologías religiosas y las políticas mundiales, incluso cuando los feligréses no sabemos ni el porqué de estas hostilidades. Nos invita a salir de las dinámicas de odio, de las limpiezas étnicas, de las xenofobias, homofobias que en estos tiempos están retomando el control del mundo, invitándonos a una armonía de proporciones cósmicas.

La comunidad de Éfeso nos interpela en este sentido, al mostrarnos como alternativa una comunidad multirracial y transnacional. Primero, por estar formada por comunidades mixtas de no ciudadanos, ciudadanos y residentes extranjeros. Segundo, al definir la comunidad con referentes diferentes a los límites de etnia y religión de la época. Ya que usa la categoría de ciudadanos como criterio de pertenencia a una nueva comunidad mestiza e incluyente. Ojalá que esto nos posibilite extrañarnos en nuestra propia casa, para así abrir las puertas a los extraños y ejercer la hospitalidad. Así desde nuestra casa abierta acogedora e integradora, podremos soñar con concepciones diferentes de ciudadanía y religión en la Colombia que soñamos.

Mary Betty Rodríguez M.

Apocalipsis: Metáforas de la no-violencia

Apocalypse: metaphors of nonviolence

Recibido: 25-11-16 - Aprobado: 12-12-16

Resumen

El texto presenta algunos elementos que favorecen la reflexión sobre la propuesta de construcción de nuevas relaciones entre Dios, los seres humanos y la creación. Las metáforas de no-violencia con toda la fuerza simbólica que conllevan, quieren aportar a la esperanza en medio del desencanto, la impotencia, y el sufrimiento que causan la supremacía de los poderes que deberían estar al servicio de la humanidad. Con la desaparición del mar, el fin del llanto, la muerte, los gritos y las fatigas (Ap 21,1-4), el Apocalipsis presenta nuevas alternativas para que la comunidad se mantenga unida a la tierra, a la historia y a Dios que está entre y con la humanidad. Así aportan a la construcción de la paz, con el reconocimiento de la pedagogía de Dios y el esfuerzo humano para hacer presente esa realidad de paz querida por las mayorías.

Palabras clave: Nueva creación, fin del llanto, muerte, gritos, fatiga, no-violencia, paz

Abstract

This article presents some elements that encourage the reflection on the construction proposal of new relationships between God, human beings and the creation. Non-violence metaphors and all of the symbolic force they involve, aim to contribute to hope against disappointment, impotence and suffering caused by the supremacy of powers that should serve humanity. When referring to the extinction of the sea, the end of crying, the death, shouting and hunger (Revelation 21:1-4), the Apocalypse book presents new alternatives for community to remain tied to the earth, to the history and to God, who is among and with humanity. That way, they support the construction of peace by acknowledging God's pedagogy and human efforts to make real the peace that the majority wants.

Keywords: New creation, End of weeping, Seath, Cries, Fatigue, Non-violence, Peace

Introducción

Para abordar el tema propuesto en el título se tendrá como punto referencial Ap 21,1-4. La Nueva Jerusalén que baja del cielo, situada en la visión apocalíptica del futuro, dentro de la estructura septenaria de las siete visiones 19,11-22,5¹. En las imágenes que describen la ciudad santa están presentes los símbolos de Is 52. 60-62 y Ez 40-48. Sin embargo, se tendrá también en cuenta qué otra referencia hay en la descripción que propende por un lugar en el que prima la vida y se deja fuera la violencia.

El lugar social que presenta el libro corresponde a los marginados del sistema religioso y político, quienes a su vez mantienen una posición de protesta y resistencia crítica frente a un sistema ideológicamente discriminador y de hecho excluyente². Es una obra de profunda esperanza para quienes aguardan el actuar de Dios frente a tanta injusticia, corrupción y muerte. Por ello, el Apocalipsis responde a la espera y búsqueda de aquel grupo de cristianos, anunciándoles que el sufrimiento está por terminar. No obstante, la paciencia y la resistencia son expresión de una decisión interna de permanecer fiel a Dios, aún a pesar de la persecución y la muerte, pero sabiendo que él está presente en medio de sus luchas y esperanzas.

En cuanto a la presentación de la Nueva Jerusalén, Ap 21,1-4, le antecede el juicio contra Roma/Babilonia y detrás de éste el juicio de Dios sobre Satanás 17,1-20,15 (visiones del juicio). Así, se evidencia que esas potencias humanas que tratan de doblegar a los cristianos también responden a una potencia sobrehumana, pero la victoria definitiva es de Dios, de Cristo³. Por tanto, la comunidad cristiana que es el centro del relato (12,1-15,4) puede estar segura que su fin está en manos de Dios y no del imperio, de Cristo no del mal de la muerte.

A continuación se abordaran las metáforas de no-violencia que presenta Ap 21,1-4, recordando que en la narrativa anterior al capítulo 21 se presenta la confrontación, el tema de la violencia institucional ejercida por la opresión militar y la paz militar que ofrece el imperio⁴. Las metáforas que presenta este texto son: la inexistencia del mar, el fin del llanto, la muerte, los gritos y las fatigas.

¹ Cf. López Rosas Ricardo y Richard Pablo. *Evangelio y Apocalipsis de san Juan*. (Estella: Verbo Divino, 2006), p. 301.

² Cf. Croatto Severino. *Apocalíptica y esperanza de los oprimidos*. En: *Apocalíptica: esperanza de los pobres* (Quito, Ecuador: RIBLA No. 7, 2000), p. 11.

³ Cf. Bernabé Carmen. *El Apocalipsis: una postura de resistencia ante el imperio*. En: Aguirre Rafael. *Así empezó el cristianismo* (Estella: Verbo Divino, 2010), pp. 360-363. Richard Pablo. *Apocalipsis, reconstrucción de la Esperanza*. www.nuestrabiblia.org Servicio Bíblico Verbo, pp. 4-8.

⁴ Sobre metáforas de violencia legitimadas por el imperio. Cf. Mena López, Maricel. Metáforas y representaciones de lo femenino en el Apocalipsis. En: *Universitas Alphonsiana*, Fundación Universitaria San Alfonso v.6, fasc.13, 2008, pp. 31-56.

1. *Antecedentes en la construcción de las metáforas*

Antes de hacer un breve acercamiento a las metáforas de no-violencia, se hará una corta presentación de los símbolos que se aparecen en 21, 1-2.

¹Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron, y el mar no existe ya. ²Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, engalanada como una novia adornada para su esposo.

Es preciso traer a la memoria que las imágenes presentadas en el capítulo 21, 1-2, se remiten inmediatamente a Ez 40 y a su vez a Ex 26. En Ezequiel como en el Apocalipsis la visión de la ciudad que baja del cielo aparece como una alternativa a la ciudad construida por el imperio. La Nueva Jerusalén tiene como arquitecto a Dios, él la modeló. Pero se puede observar que la visión del cielo nuevo y la tierra nueva del versículo uno (21,1), remiten a la creación, Gen 1,1, incluso la referencia a la desaparición del mar, remite al caos (Gen 1,2) que existía y que Dios va ordenando poco a poco en la creación del mundo. Sin desconocer que estos versículos están en relación literal con Is 65,17⁵.

¿Cómo se establece esa relación? En el v.1 autor ve el cielo y la tierra y en seguida en el v.2 ve la ciudad que baja del cielo, que posteriormente describirá en 21,10-21. Con todo, hay ausencia del contenido entre el cielo y la tierra nueva (es decir una descripción de la tierra como tal). La ciudad se describe como erigida por Dios. Se tiene que, en ese nuevo cielo y nueva tierra modelada por Dios, es la ciudad santa, la nueva Jerusalén v.2 que baja del cielo. En principio no hay nada inexplicable en esta visión, no obstante, sí cabe la pregunta que autores como Gregory K. Beale se plantean frente a la comparación que existe entre el cielo nuevo y la tierra nueva con la inmediata descripción de la ciudad en la que Dios está con el ser humano y no hay muerte, ni llanto, ni sufrimiento. ¿A qué lugar remite esa descripción ideal?⁶ Es la experiencia descrita en Gen 2-3,9, el jardín del Edén plantado por Yahvé, lugar en el que vivía el ser humano en armonía con la presencia de Dios en él, quien se paseaba por el jardín a la hora de la brisa Gen 3,8.

Asimismo, la imagen de la ciudad en Ap 21,1-3, parece identificar el cielo nuevo y la tierra nueva con la descripción de la ciudad/santuario-tabernáculo, puesto que “la morada”⁷ corresponde al santuario de Dios, Ex 26,

⁵ Cf. Vanni Ugo. *Lectura del Apocalipsis*. (Estella: Verbo Divino, 2013), p. 280.

⁶ Cf. Beale Gregory K. *Eden, the temple, and the church's mission in the new creation*. (Journal of the Evangelical Theological Society; Mar. 2005: 48), pp. 6-7. Este autor desarrolla toda la relación, que también es mencionada por Vanni Ugo. *Lectura del Apocalipsis*. (Estella: Verbo Divino, 2013), pp. 280-283.

⁷ Cf. Ortiz V. Pedro. *Apocalipsis. Introducción y anotaciones exegéticas*. (Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 2001), p. 69.

también en Ez 37,27 dice: “mi morada estará junto a ellos, seré su Dios y ellos serán mi pueblo”.

Seguramente esa ciudad bajada del cielo “morada” de Dios, evoca la creación-jardín del Edén del Génesis, ya que Dios fue quien lo modeló y plantó. En esta perspectiva se puede entender por qué ya no hay santuario ni se necesita de él; además de ser Cristo y la comunidad el nuevo santuario, la nueva creación y la nueva Jerusalén no son otra cosa que el tabernáculo de Dios. Esa presencia divina que se limitaba al templo es toda la tierra⁸ y todos los pueblos son de Dios como dice el v. 3.

y oí una fuerte voz que decía desde el trono: esta es la morada de Dios entre los hombres. Pondrá su morada entre ellos y ellos serán pueblos⁹ de él y él, Dios con ellos, (será su Dios)¹⁰.

Es decir, que la restauración que Dios había prometido en Is 52.60-62 no se restringe sólo al pueblo del AT; al plantearlo desde el Jardín del Edén el nuevo cielo y la nueva tierra será un empezar de nuevo, como describe el Génesis en sus dos primeros capítulos.

2. ¿Cómo se presentan las metáforas de no-violencia?

Una vez se ha realizado un acercamiento al contenido de los versículos 1-3 del capítulo 21 se comprende mejor ese enfoque de esperanza presente, contextualizando brevemente a la comunidad que lee o escucha el Apocalipsis. En el siglo primero la mayoría de los pueblos vivían bajo el dominio del imperio romano, dominio que por demás era de carácter social, político, cultural y religioso. Las posibles consecuencias de este señorío para los primeros cristianos (y también judíos) eran: 1- la marginación social por comportarse de manera diferente en las ciudades del imperio, 2- acomodarse al sistema y perder su identidad, 3- o ser perseguidos por desestabilizar el sistema con su estilo de vida¹¹.

Ante la hegemonía ejercida a través de la violencia y la muerte, el apocalipsis crea su propia palabra, expresada a lo largo de los veinte capítulos anteriores. De esta forma materializaron su protesta y en ocasiones resistencia

⁸ Cf. Beale Gregory K. *Eden, the temple, and the church's mission in the new creation*, pp. 15-16.

⁹ Se deja el plural “pueblos”, ya que el griego así los menciona λαοί, que aparece en (s. IV) y A (s. V). Cfr. Kurt Aland et al., *The Greek New Testament. Fourth Revised Edition*. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2002). Texto presente, correspondiente al Apocalipsis 21,3.

¹⁰ Esta expresión se considera parte del texto, sin embargo, no se considera totalmente cierta, pues el primer lugar en que aparece es en A (s. V). No obstante, la fuerza de la expresión “será su Dios [αὐτῶν θεός]” indica el reconocimiento que hacen los otros pueblos de Dios. Cf. Kurt Aland et al., *The Greek New Testament. Fourth Revised Edition*. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2002). Texto presente, correspondiente al Apocalipsis 21,3. [αὐτῶν θεός], (Rev 21:3 BNT).

¹¹ Cf. Croatto Severino. *Apocalíptica y esperanza de los oprimidos*, p. 10.

frente a ese poder absolutista que todo lo quería unificar, controlar, manipular; que discriminaba lo diverso a quien consideraba diferente, dejándolos en las periferias de la ciudad, en los márgenes.

Se relata la situación de opresión y tribulación que viven los cristianos que leen el apocalipsis, cuyo valor está en la posibilidad de exorcizar el sufrimiento, la impotencia y el dolor. Al mismo tiempo muestra la fuerza del Espíritu a través de la comunidad tomando conciencia de su lugar y resistiendo a la opresión del imperio. La descripción anterior al capítulo 21 sobre todas las formas de violencia que se ejercieron, no les hace crear técnicas de defensa contra quienes los oprimen (los poderosos). Con todo, sí una conciencia y reflexión desde la perspectiva ideológica que une a la comunidad con la fuerza de la esperanza¹².

Los oprimidos que no le hacen el juego al sistema, tienen como estrategia la *no-violencia*. La teología del apocalipsis es histórica, es resistencia popular del cristianismo, es conciencia del pueblo de Dios que mantiene la fe. Por esta razón se encuentra que la relectura de la historia se configura desde la liberación y su camino no es la venganza, sino la no-violencia; se puede observar en el uso que en el Apocalipsis se hace del libro del Éxodo¹³, su prospectiva es reconstrucción histórica, política, religiosa y social, sin la violencia.

El capítulo 21 proclama la cima de una vida renovada y diferente; la metáfora del cielo y la tierra primera aunque han pasado no están en discontinuidad con el nuevo cielo y la nueva tierra; pues es la realidad que presenta a Dios en medio de su pueblo¹⁴. A continuación, se hará una aproximación a estas metáforas que muestran un nuevo estilo de estar y entender el acontecer de Dios en la historia, y que deconstruye con su revelación un horizonte de paz por medio de la no-violencia.

3. *Metáforas de la no-violencia como un horizonte de paz*

En la descripción socio-político-religiosa del Apocalipsis, se refleja la valentía y fidelidad que el autor quería inspirar en algunos cristianos, ante el imperio. Asimismo, recoge a través de todas las imágenes de violencia y guerra que presenta –sin desconocer que son reflejo de la opresión vivida–, un recurso para fortalecer la fe y la esperanza de la comunidad a la que estaba dirigido el libro. Son tiempos difíciles en los que la pregunta por el actuar de Dios en el presente o futuro de la historia es apremiante. En medio de esa gran crisis en que viven, consideran que la salvación de Dios ha de ser para

¹² Cf. Croatto Severino. *Apocalíptica y esperanza de los oprimidos*, p. 13.

¹³ Cf. López Rosas Ricardo y Richard Pablo. *Evangelio y Apocalipsis de san Juan*, pp. 336-338.

¹⁴ Cf. Schüssler Fiorenza Elisabeth. *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*. (Estella: Verbo Divino, 2003), pp. 151-152.

ellos que han permanecido fieles, esperando su intervención liberadora, como en el éxodo y su caminar con ellos, como en el desierto (Ex 13,21. 25,8 que se puede ver en Ap 21,3). El llamado es a la no apostasía ni a la acomodación al imperio, sino a resistir de manera pacífica y activa fieles a Dios y a Jesucristo, el cordero¹⁵.

4. *Representación de la no-violencia*

La violencia se muestra como deshumanización por lo que se hace la exposición de estas metáforas no violentas, propio del estilo literario de la época. La literatura apocalíptica presenta un dualismo fuerte entre los cristianos y los que forman el imperio o los adversarios del cristianismo. Esto hace parte de la tradición judía y se logra corroborar en los apócrifos del Antiguo Testamento, en los que se puede leer el desprecio por los que no son como los judíos cumplidores de la ley, los elegidos; haciendo una división del mundo entre “ellos” y todos los demás que a la postre son malos¹⁶.

En esta parte el autor mantiene el esquema característico del Apocalipsis sobre la visión y la audición (*Kai εἶδον... καὶ ἤκουσα* y *vi... y oí...* 21,1-3), cuya importancia está en la presentación de realidades nuevas marcadas por la esperanza fruto de toda la fuerza de la resistencia. Los verbos de visión y audición que aparecen en 21,1-4, quieren mostrar la liberación del sufrimiento causado por la represión del totalitarismo ostentado por el imperio romano a sus ciudadanos.

El lenguaje recurrente para animar a la comunidad no desconoce el contexto de opresión y sufrimiento. El lenguaje es una herramienta que lleva a la interiorización, reflexión y aprendizaje de la realidad para actuar en consecuencia con la inspiración dada en Jesucristo. La estrategia de dominación¹⁷ del imperio ha sido el miedo, el desprecio por todo lo que no sea grecorromano, la esclavitud abierta y por supuesto la violencia¹⁸.

Las metáforas de la no-violencia responden a una crítica realizada por el autor del Apocalipsis frente a la violencia institucionalizada; éstas no corresponden con una evasión de la realidad sino como expresión más esperanzadora de resistencia¹⁹. La nueva Jerusalén por contraste a todo el círculo

¹⁵ Cf. Bernabé Carmen. *El Apocalipsis: una postura de resistencia ante el imperio*, p. 365.

¹⁶ Cf. Díez-Macho Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo I*. (Madrid: Cristiandad. 1984), pp. 46-47 y Cf. Croatto Severino. *Apocalíptica y esperanza de los oprimidos*, p. 20.

¹⁷ Cf. Miquel Esther. *Qué se sabe del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*. (Estella: Verbo Divino, 2011). La autora describe que por dominación se entiende una situación social definida por la existencia de dos grupos humanos, el grupo dominante o superior y el grupo subordinado o inferior, en la que el primero tiene capacidad para ejercer la violencia (poder) sobre el segundo, p. 180.

¹⁸ Cfr. White L. Michael. *De Jesús al cristianismo*. (Estella: Verbo Divino, 2007), 358-360. El autor describe brevemente la crueldad de los emperadores de la época, autores de la destrucción de Jerusalén y la persecución.

¹⁹ Cf. Croatto Severino. *Apocalíptica y esperanza de los oprimidos*, p. 13.

de violencia desplegado por el imperio en su afán de dominar, señala que todas las acciones no quedan en la impunidad, pero que tampoco el camino es la venganza ni la aniquilación del adversario.

Se presenta la resistencia no indiferente sino llena de esperanza. “La justicia de Dios protege a los violentados e injusticiados y castiga a los impíos (...) condena y castiga el poder político opresor y el culto imperial de Roma”²⁰; esta actitud que arrostra el sufrimiento con entereza está cimentada en el destino de Jesús crucificado cuya imagen es la del cordero degollado y su signo es de vida y dignidad humana. Así, entonces se comprenden las siguientes metáforas y lo que ellas pueden aportar a un contexto de guerra o formas de opresión más veladas:

4.1. El mar no existe ya (Ap 21,1)

El mar es símbolo de caos y lugar de donde surgía la bestia que los oprimía (13,1) Efectivamente, este anuncio augura un nuevo orden en contraste con el caos que genera la bestia, que explícitamente es el imperio con su modelo social, político y religioso que doblega, no sólo los cuerpos sino también las mentes²¹. El caos (mar) como expresión de desorden, designa la ausencia de vida y fecundidad, también representa la soledad²². Estas realidades son claras referencias de la guerra devastadora, que destruye no sólo la tierra sino la confianza del ser humano. Una vez ha terminado la violencia, cuando el mar ha desaparecido, la comunidad junto a Dios que habita en la historia surge de aquel mal causado por el caos.

Se establece una nueva relación con Yahvé y con la vida, cuyo peligro está en buscar una comunicación con Dios a través de una piedad desencarnada, una piedad no solidaria, dejando esta metáfora en idealización. Aprobando o transándose con cualquier injusticia en la tierra, porque el caos (mar) ha logrado que quienes han sufrido por causa del caos se resignen a vivir con indiferencia.

La orientación al más allá, que busca a Dios sin su reino y quiere la salvación del alma sin la nueva corporalidad, fomenta en el fondo la orientación a este mundo, que construye su reino sin Dios y que quiere tener la nueva tierra sin un nuevo cielo²³.

Es la claridad y confianza de la presencia histórica de Dios que invita a perseverar en medio de los conflictos de la propia vida, pero también de

²⁰ Garcez Leme María Cecilia. *Apocalipsis: una pedagogía de resistencia y esperanza*. (Revista SIWÔ. Volumen 5, Número 4, 2011), p. 28.

²¹ Cf. Fernández Ramos, Felipe. *Los enigmas del apocalipsis*. (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1993), p. 246.

²² Cf. Biblia de Jerusalén. (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998), nota de pie de página Génesis 1,1.

²³ Moltmann Jürgen. *Temas para una teología de la esperanza*. (Buenos Aires: La Aurora, 1978), p. 15.

los fracasos sociales en la construcción de una vida mejor para todos y para todas. Permanecer es clave, pues el mar ya no existe.

4.2. Enjugará toda lágrima de sus ojos (Ap 21,4)

El Apocalipsis expone también la solidaridad con todo el dolor humano que se expresa a través de las lágrimas, siendo Dios quien las seca. El gesto de la ternura de Dios al “enjugar las lágrimas”, se encuentra en el trasfondo literario de Is 25,8. Secar las lágrimas, con el énfasis en la palabra “toda”, evidencia la fuerza consoladora y liberadora que emana de la presencia de Dios. Esta acción en el fondo se une con lo expresado en Is 40,1 en la que Dios pide “consolar, consolar a mi pueblo...”²⁴. Es interesante cómo Dios que conoce el dolor de su pueblo secará sus lágrimas; es el gesto que comprende las luchas de la gente y su sentir, por lo mismo cómo Dios se revela por medio de gestos solidarios. De esta manera revelamos la acción de Dios: con gestos, más que con palabras, acciones más que discursos, “la compasión triunfa sobre todo llanto, clamor y dolor, ya no hay maldición alguna”²⁵.

4.3. ...y no habrá ya muerte ni llanto

Esta metáfora corresponde a la elaboración de los valores capaces de fundamentar una actitud de resistencia frente a la muerte puesto que ésta ha sido vencida, proyectando un futuro promisorio para la creación. El juicio ya ha pasado, no se puede dividir la humanidad entre buenos y malos, pues esto polariza y hace que se desvíe la posibilidad que hay cuando el mayor dominador ha sido vencido. Aquí es inadmisibles una imagen de Dios que castiga arbitrariamente, su ofrecimiento implícito es la vida futura, superando la frustración presente frente a la muerte, que amenaza a la comunidad. Dios es quien ha hecho desaparecer el mar²⁶.

Por consiguiente la comunidad no puede admitir ni permitir mecanismos que justifiquen y acerquen a la muerte, tampoco complicidad con estructuras que sometan y opriman a la humanidad²⁷. Un desafío, que implica realmente dejarse llevar por el Espíritu de Jesucristo, Señor de la vida. De esta manera Dios elimina toda parcialidad y todo sufrimiento que causan el llanto de la humanidad, Dios se opone a la muerte y la resurrección es su lenguaje irrefutable ante ésta, por ello ya no habrá llanto²⁸.

²⁴ Cf. Vanni Ugo. *Lectura del Apocalipsis*, pp. 288-289.

²⁵ López Rosas Ricardo y Richard Pablo. *Evangelio y Apocalipsis de san Juan*, p. 387.

²⁶ Cf. Rojas Ignacio. *Qué se sabe de los símbolos del Apocalipsis*. (Estella: Verbo Divino; 2013), p. 222.

²⁷ Cf. Rojas Ignacio. *Qué se sabe de los símbolos del Apocalipsis*, p. 179.

²⁸ Cf. Vanni Ugo. *Lectura del Apocalipsis*, p. 290.

4.4. ...ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado

Los gritos se relacionan con el dolor, el miedo, la muerte y la desolación que causa la violencia que destruye no sólo a la persona sino lo que hay a su alrededor, pero todo será vencido. La esperanza se renueva y hasta esos gritos de dolor desaparecen, son superados, ya que el ser humano recobra la confianza, y el sufrimiento que lo separaba de la comunidad le lleva nuevamente a ella, en actitud solidaria. En este contexto, la fatiga tiene que ver con la situación del oprimido por la injusticia social²⁹ esta situación le hace vivir doblegado por el sistema y padecer la esclavitud laboral para poder sobrevivir. El horizonte planteado por Dios es opuesto; los gritos y las fatigas como estrategias de dominación que vienen del miedo sembrado en la conciencia del ser humano, volviéndolo indiferente y egoísta, tratando de salvar su propia existencia, han pasado³⁰.

5. ¿Qué le aportan estas metáforas a nuestro contexto?

Cada época naturalmente está avocada a los cambios constantes, el estilo de vida y la comprensión de la realidad se transforma, generando crisis de tipo personal y social. Cuando se percibe que hay poderes capaces de mantener a la gente en la indiferencia, condenada a la deshumanización; algunos grupos humanos sienten que no hay más alternativa que pensar en cómo cambiar esa deshumanización, sin desconocer las tensiones y conflictos que surgen. Como propuesta está, formar la conciencia para que no se empiece fracasando.

En muchas ocasiones se trata de formar la conciencia del oprimido para que esté a favor de su causa y no de la causa de quien es el opresor. Por ende, el esfuerzo está en reconstruir la conciencia humana, alienada, oprimida y destruida, reconociendo que una de las políticas de dominación más potente es el miedo. Para ello, en esta perspectiva se comprende que el lugar de Dios entre la humanidad está en la persona, en su conciencia y en la conciencia de la comunidad³¹; ésta sería el cielo nuevo, la morada de Dios.

Por tanto, las metáforas de no-violencia, se dirigen a la conciencia, al corazón del ser humano y de la comunidad, para crear allí nuevas estructuras, otras formas de relación, deconstruyendo la alienación que el sufrimiento, el dolor, el llanto, la muerte, etc. han causado y cuyo autor es el opresor (el imperio).

²⁹ Cf. Vanni Ugo. *Lectura del Apocalipsis*, p. 290.

³⁰ Cf. Gaitán Briceño Tarcisio H. Jaillier Castrillón Catherine. *Apocalipsis: fe y resistencia*. (Medellín-Colombia: Cuestiones Teológicas Vol. 41 No. 95. enero-junio 2014), p. 116.

³¹ Cf. Equipo Bíblico Claretiano. *Vi un cielo Nuevo y una tierra nueva: Apocalipsis*. (España: Editorial Claretiana, 2014), p. 149.

El uso de estas metáforas reconstruye la esperanza en la comunidad marginada y oprimida, cuando la muerte se hace presente, evidenciando que el mal ha vencido, aunque quieran mostrar su presencia devastadora. Aquí está el valor de la metáfora, pues es la expresión simbólica de la no-dominación, que ha sido establecida por quienes se muestran como vencederos, pero en el fondo son opresores. Apocalipsis 21,1-4 cumple esa función, Jesús Resucitado (el cordero) y Dios no llevan a la huida social o religiosa de la realidad, sino que nos comprometen con ella, pues es aquí donde está enjugando las lágrimas, venciendo la muerte, etc.³².

Las metáforas son registro de la voz de las experiencias de opresión y liberación de la comunidad cristiana; al recurrir a éstas da salida a las esperanzas que va tejiendo de vivir en un mundo alternativo al que le oprime, pero no fuera de éste. Su labor es por ende dejar salir la carga de represiones, desenmascarar la maldad, la astucia y los planes del opresor. Se trata de reconstruir la confianza, la conciencia de la comunidad que sufre y es subyugada; reconociendo que la marginación, pobreza y sufrimiento no son un designio de Dios, sino un designio del sistema opresor. Así es más real la reconstrucción de la conciencia y el corazón, comenzando a ver la Jerusalén que baja a una comunidad (sociedad) que no excluye ni explota³³. El apocalipsis se presenta como aquel plan cuyo propósito es reconstruir la conciencia humana, especialmente del oprimido.

5.1. La vida centrada en la nueva realidad histórica

En este texto del Apocalipsis se distinguen tres claves de comprensión en la transformación histórica que describe; éstas son: ver, oír y transmitir a la comunidad lo que se ha visto y oído (escuchado). ¿Cómo el autor propone nuevas alternativas que mantenga a la comunidad unida a la tierra, a la historia, a la realidad? El texto puntualiza la revelación de Dios como un proceso pedagógico en el que se desarrollan nuevos sentidos de vida plena expresados en metáforas comprensibles para los oyentes, que disipan la muerte causada por la violencia y la negatividad. Al contrario del deseo de quienes oprimen, el Apocalipsis no sólo proclama Nueva toda la Creación *para todos*, sino que va señalando que es un proceso educativo, un crecimiento de la humanidad³⁴.

Es la pedagogía histórica de la revelación de Dios que ha visto y ha escuchado primero la opresión y el sufrimiento del pueblo; por lo mismo propone que veamos y escuchemos el sufrimiento; especialmente hoy cuando se intenta disipar a través del engaño y la falsedad de construcciones incom-

³² Cf. Moltmann Jürgen. *Temas para una teología de la esperanza*, p. 16.

³³ Cf. Equipo Bíblico Claretiano. *Vi un cielo Nuevo y una tierra nueva: Apocalipsis*, p. 151.

³⁴ Cf. Torres Millan Fernando. *Por caminos propios. Construcción pedagógica de la teología popular* (Bogotá: Dimensión educativa, 1999), p. 31.

pletas, llenas de fantasía o equívocas de la realidad³⁵. Este lenguaje metafórico, crea, fortalece e imprime esperanza, por ello la comunidad se ve avocada a generar frente al poder opresor, poderes alternativos mediante procesos pedagógicos más políticos.

El que “la ciudad baje del cielo”, no es otra cosa que “camino confluyentes de pensamientos, palabras y acciones inscritas en proyectos de vida que gestan los nuevos movimientos sociales y culturales. Aquí se encuentra la pedagogía de la claridad contra hegemónica”³⁶. Quiere decir que no sacamos a Dios de la historia, de los planes y proyectos que generen vida, sino que él está entre nosotros “acampará entre ellos y ellos serán su pueblo y él Dios con ellos” Ap 21,3b, y entonces otra paz, que no la paz romana, sino la paz del cordero resucitado, brotará para siempre reconciliando a las y los humanos “...haciendo nuevas todas las cosas” Ap 21,5, “y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado” Ap 21,4.

Bibliografía

- Beale Gregory K. *Eden, the temple, and the church's mission in the new creation*. Journal of the Evangelical Theological Society. Marzo 2005.
- Bernabé Carmen. *El Apocalipsis: una postura de resistencia ante el imperio*. En: Aguirre Rafael. *Así empezó el cristianismo*. Estella. Verbo Divino, 2010.
- Croatto Severino. *Apocalíptica y esperanza de los oprimidos*. En: *Apocalíptica: esperanza de los pobres*. Quito, Ecuador. RIBLA No. 7, 2000.
- Diez-Macho Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo I*. Madrid. Cristiandad, 1984.
- Fernández Ramos, Felipe. *Los enigmas del apocalipsis*. Salamanca. Universidad Pontificia de Salamanca, 1993.
- Equipo Bíblico Claretiano. *Vi un cielo Nuevo y una tierra nueva: Apocalipsis*. España. Editorial Claretiana, 2014.
- Gaitán Briceño Tarcisio H., Jaillier Castrillón Catherine. *Apocalipsis: fe y resistencia*. Medellín-Colombia. Cuestiones Teológicas Vol. 41 No. 95. enero-junio 2014.
- Garcez Leme María Cecilia. *Apocalipsis: una pedagogía de resistencia y esperanza*. Revista SIWÔ. Volumen 5, Número 4, 2011.
- Kurt Aland et al., *The Greek New testament. Fourth Revised Edition*. Stuttgart. Deutsche Bibelgesellschaft. 2002.
- López Rosas Ricardo y Richard Pablo. *Evangelio y Apocalipsis de san Juan*. Estella. Verbo Divino, 2006.

³⁵ Cf. Gaitán Briceño Tarcisio H., Jaillier Castrillón Catherine. *Apocalipsis: fe y resistencia*, p. 114.

³⁶ Torres Millán Fernando. *Por caminos propios. Construcción pedagógica de la teología popular*, p. 39.

- Miquel Esther. *Qué se sabe del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*. Estella. Verbo Divino, 2011.
- Moltmann Jürgen. *Temas para una teología de la esperanza*. Buenos Aires. La Aurora, 1978.
- Ortiz V. Pedro. *Apocalipsis. Introducción y anotaciones exegéticas*. Bogotá. Centro Editorial Javeriano, 2001.
- Richard Pablo. *Apocalipsis, reconstrucción de la esperanza*. www.nuestrabiblia.org Servicio Bíblico Verbo.
- Rojas Ignacio. *Qué se sabe de los símbolos del Apocalipsis*. Estella. Verbo Divino, 2013.
- Schüssler Fiorenza Elisabeth. *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*. Estella. Verbo Divino, 2003.
- Torres Millán Fernando. *Por caminos propios. Construcción pedagógica de la teología popular*. Bogotá. Dimensión Educativa, 1999.
- Vanni Ugo. *Lectura del Apocalipsis*. Estella. Verbo Divino, 2013.