

CARTA A LOS FILIPENSES.
Una invitación a una vida cristiana
integral en tiempos de crisis

GRACIELA DIBO

AGUSTÍN MONROY

JHON FREDY MAYOR

DAVID E. RAMOS

NÉSTOR MÍGUEZ

ELSA TAMEZ

CÉSAR MOYA

JULIANA ALEJANDRA TRIANA PALOMINO

MOISÉS PÉREZ ESPINO

MERCEDES LOPES MCJ

PABLO MANUEL FERRER

IVONI RICHTER REIMER

LÍLIA DIAS MARIANNO

MANUEL DAVID GÓMEZ ERAZO



Carta a los Filipenses.

Una invitación a una vida cristiana
integral en tiempos de crisis

Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana

Nº 94 - 2024/3

Carta a los Filipenses.

*Una invitación a una vida cristiana
integral en tiempos de crisis*

RIBLA – Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana

Consejo de Redacción Internacional

Carmen B. Ubieto (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 Kaefler (Brasil).

Equipo Coordinador Brasileño

José Ademar Kaefler (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 Kaefler (Brasil), Elsa Tamez (México)

Coordinadores de este número

Graciela Dibo, Agustín Monroy, Jhon Fredy Mayor

Artículos individuales: © los/las autores/as

Conjunto de esta revista: © Consejo de redacción

Traducción, revisión y

Diagramación: Centro Bíblico Verbo Divino

ISSN 1390-0374

Agosto 2024

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 Galíndez Oe3-11 y Veracruz

Quito, Ecuador

E-mail: info@sbuec.org

Teléfono: (593-2) 331-7371

Contenido

Presentación: Carta a los Filipenses. Una invitación a una vida cristiana integral en tiempos de crisis ----- <i>Graciela Dibo, Agustín Monroy, Jhon Fredy Mayor</i>	7
Filipenses, construyendo nuevas realidades desde nuevas humanidades: Una propuesta de estructura concéntrica en diálogo con la sociología del conocimiento ----- <i>David E. Ramos</i>	11
Evangelio y política ----- <i>Néstor Míguez</i>	21
Filipenses, la carta de un prisionero político ----- <i>Elsa Tamez</i>	31
Visibilizar un mensaje secreto. Pistas para una relectura de Fil. 2:6-11 en contextos de violencia ----- <i>César Moya</i>	44
“La ciudadanía del cielo” (Flp 3,20) y su propuesta de fraternidad----- <i>Jhon Fredy Mayor Tamayo</i>	58
Sentipensar en Cristo para procurar el sumo bien del otro: Clave de una vida fraterna para navegar las crisis ----- <i>Juliana Alejandra Triana Palomino</i>	70
La experiencia del Espíritu en la prisión ----- <i>Graciela Dibo</i>	84
La alegría y la celebración como expresión de la esperanza en medio de la crisis (Fil 4,4-7) ----- <i>D-min. Moisés Pérez Espino</i>	99
Carta aos Filipenses. Viver na alegria e na esperança, em meio às crises ----- <i>Mercedes Lopes MCJ</i>	112

Epafrodito. Tu cuerpo, mi cuerpo, nuestro cuerpo ----- <i>Pablo Manuel Ferrer</i>	122
A solidariedade como expressão da koinonia ----- <i>Ivoni Richter Reimer</i>	139
TSEDEKÁ - JUSTIÇAR! Generosidade na comunidade de Filipos ----- <i>Lília Dias Marianno</i>	158
Carta a los Filipenses y las nuevas masculinidades. Persuaciones hermenéuticas para 2,19-24 ----- <i>Manuel David Gómez Erazo</i>	170
<i>Recursos visuales para conocer el trabajo arqueológico e la ciudad de Filipos -----</i>	190

Presentación

El presente número de RIBLA es un estudio dedicado a la Carta de Pablo a la comunidad de Filipos. Siguiendo directamente el estilo y la tradición de la revista, los editores hemos organizado el número a partir de tres dimensiones o bloques temáticos que proponen lecturas novedosas de la Carta. Si bien no fue la estructura original que se fijó cuando se organizó el número y se invitó a los colegas autores, en la medida en que fueron llegando los artículos encontramos temas comunes que nos llevaron a hacer esa organización. El estudio presenta una introducción a la retórica de la carta y tres ejes temáticos: la dimensión política, espiritualidad holística y relaciones y liderazgos comunitarios.

La organización contempla en un primer momento, la presentación retórica de la epístola, y luego el desarrollo de las tres dimensiones señaladas. Es la oportunidad para reivindicar tanto el sentido subversivo de la Carta a partir de la situación de prisión que vive Pablo y los conflictos internos y externos que afronta la comunidad destinataria, como las orientaciones para edificar una comunidad cristiana en la fraternidad y la comunión a partir de expresiones y relaciones caracterizadas por la alegría, la esperanza y la solidaridad. Todo con el propósito de llegar a ser, en primer lugar, comunidades que resisten a la imposición de la ideología imperial y, en segundo lugar, ejemplo de vida integral y de ciudadanos honestos para el resto de la sociedad. Lo anterior gracias a la experiencia de fe en Cristo que ha transformado la vida de Pablo y la de los cristianos de Filipos.

La dimensión política de la Carta la recogen cuatro textos que nos comparten Néstor Míguez, Elsa Támez, César Moya y Jhon Fredy Mayor. En un primer momento se aborda la relación histórica entre política y religión, donde surge la necesidad de identificar el lenguaje y la simbólica de los discursos políticos de las estructuras de poder como de los textos cristianos, en este caso el texto dirigido a los Filipenses. Y es más necesario aun cuando sabemos que la epístola de Pablo a esta comunidad es escrita desde la cárcel, lugar y situación a la que ha llegado el apóstol por razones estrictamente políticas (más que religiosas). Lo anterior evidencia la praxis política de Pablo y de la comunidad que es vigilada por las autoridades del imperio.

La Carta no solamente tiene una finalidad proselitista sino también de denuncia. Es por ello por lo que es posible leer entre líneas en diversos pasajes alusiones a términos y palabras propias del lenguaje de la política imperial que Pablo contrapone y reinterpreta para darles un nuevo significado desde la cár-

cel, lo que indica que el apóstol sabe muy bien la razón de su detención y de lo que puede ocurrir con él. Por eso no escatima en escribir, como señalará Néstor Míguez en su texto, que la Carta es un “tratado político-religioso inspirado en el evangelio del resucitado”. De ahí que es preciso leer entre líneas como si fuera casi un “mensaje secreto”, como dice César Moya, lo que nos quieren decir oculto en ciertos términos empleados por Pablo en la epístola como *politeúomai* (1,27), *políteuma* (3,20), *kúrios* (3,20), *soter* (3,20). En esos y otras palabras del lenguaje de la política romana hay denuncia, renuncia y reivindicación para una vida en sociedad.

La dimensión de espiritualidad holística de la Carta la desarrollan Juliana Triana, Graciela Dibo, Moisés Pérez y Mercedes López. A partir de esta particularidad de la epístola es posible identificar, en primer lugar, la crisis por la que atraviesan Pablo y la comunidad, al mismo tiempo las posibilidades para superarlas en la medida en que cada uno se pone en el lugar del otro, para llegar a comprender que la crisis es algo que se supera juntos, en fraternidad, no de manera individual, pues el que sufre necesita una red de apoyo para sentirse fuerte. Este primer aspecto nos invita a pensar la Carta a los Filipenses como una guía que puede ser de gran utilidad para comunidades y líderes que estén pasando por situaciones difíciles, críticas. La crisis se entiende aquí como oportunidad y posibilidad. Oportunidad para hacer efectiva la solidaridad para con el que más sufre y posibilidad para llegar por medio de la donación a la fraternidad y la comunión (tener todo en común implica también el sufrimiento del otro).

El segundo aspecto que rescatan los autores de esta dimensión son los sentimientos y fortalezas que afloran en medio de la situación que afrontan Pablo y la comunidad de Filipos, que Graciela Dibo propone reflexionar como experiencia del espíritu. Esa experiencia permite que sentimientos como la alegría, el amor y la ternura aparezcan a lo largo del texto. La cárcel y la posibilidad de la muerte que provocan sufrimiento en Pablo también son la oportunidad para que el espíritu se haga fuerte para sobrellevar la situación y al mismo tiempo hace posible que los sentimientos afloren y motiven tanto al apóstol como a la comunidad para seguir adelante. La fuerza espiritual de Pablo es ejemplo de que es posible celebrar en medio de las crisis, demostrando así que hay esperanza en la solidaridad de la vida en comunidad como señala Moisés Pérez. Precisamente este fue el propósito de las *ekklésias* que fundó Pablo inspirado en la *Boa Nova* en donde la presencia del resucitado es signo de esperanza y alegría en medio de la crisis como lo señala Mercedes López.

No cabe duda de que este llamado a una vida en el espíritu en tiempos de crisis siempre será el mejor signo de esperanza que como creyentes podamos transmitir a una sociedad que ve con preocupación (y muchas veces desde la barrera) las situaciones críticas por las que atraviesa el planeta y la humanidad en general. Deseos de guerra entre las potencias, crisis climática, recesión económica casi a escala global, migraciones permanentes que han convertido al

mediterráneo o al tapón del Darién en Colombia-Panamá en cementerios donde muchos hermanos pierden la vida tratando de buscar posibilidades de una vida digna. Son situaciones que han de animarnos -aún en medio del sufrimiento propio- a formar comunidades en el senti/pensar a ejemplo de Cristo. Es decir, en la solidaridad, la comunión, la alegría, la esperanza. De esa manera podremos consolidar redes de apoyo para acompañar a quien sufre y necesita sentir el apoyo de su comunidad como lo experimentó Pablo cuando estaba en prisión. Sin duda alguna, el que nuestras comunidades cristianas sean signo de esperanza y alegría será una experiencia del espíritu que nos ha sido dado en Cristo.

La dimensión relacional y de liderazgos de la Carta nos la comparten Pablo Ferrer, Ivoni Richter, Lilia Dias Marianno y Manuel David Gómez. Lo relacional está dado desde el concepto de cuerpo y de comunión. Las personas, como la comunidad, son cuerpo, por eso si alguien sufre, toda la comunidad sufre con él o ella. Es el caso de Epafrodito que según Pablo estuvo enfermo de gravedad. Por la situación en la que se encuentran, la prisión de Pablo, la enfermedad de Epafrodito y las tensiones internas y externas de la comunidad, es posible decir -desde esta dimensión- que todos están sufriendo. Por eso la sanación de Epafrodito es motivo de alegría de Pablo y de la comunidad que recibe a su hermano sano. Lo relacional desde los cuerpos es fundamental para la recuperación del que sufre, porque si uno está enfermo, la comunidad también lo está. La recuperación del otro es un compromiso de todos los miembros de la comunidad que están llamados solidarse con el que sufre en una única expresión de dolor que debe ser sanado.

La dimensión relacional en este apartado está dada por la comprensión de la comunidad como cuerpo. En un ambiente comunitario donde es posible el sentir (*fronéo*) la necesidad del otro al punto de experimentar el dolor que vive. Lo que acontece es la materialización de la comunión (*koinonía*) a un nivel en el que se siente y se comparte tanto el dolor como la alegría de los hermanos. Esa comunión se expresa en la solidaridad para con todos.

En una comunidad donde es posible la comunión, todo cambia, desde las formas de afrontar el dolor o la crisis, hasta las relaciones y los comportamientos que los estamentos han definido para hombres y mujeres. De ahí que otro tema que salta a la vista en la carta son las relaciones, las cuales son completamente nuevas y transgresoras. Éstas dan cuenta de lo que ha hecho la fe en Cristo en estos hermanos: Derribar barreras étnicas, culturales, religiosas, económicos y hasta de género, haciendo posible la comunión entre los creyentes sin importar su origen o su sexo. Por eso en el discurso afloran expresiones de cariño y afecto entre hombres que se entienden hermanos (Pablo hacia Epafrodito, Pablo hacia Timoteo); también expresiones de debilidad y llanto por parte de hombres que se expresan sin temor en una sociedad patriarcal. Todo esto hace evidente una nueva comprensión de la masculinidad, de lo relacional en una cultura gre-

co-romana que no solamente ha impuesto un modelo político, sino también una forma de vivir y de ser.

Esperamos que este número de RIBLA sea de ayuda para nuestras lecturas comunitarias de la Biblia, a partir de la propuesta que este grupo de autores ha hecho de la carta a los Filipenses en esas tres claves. Con seguridad, el tiempo que vivimos en nuestro continente y en el mundo en general es la oportunidad para poder leer la epístola y reivindicar las luchas de las comunidades creyentes por una participación política efectiva que reivindique la igualdad entre todos los hijos de Dios; la necesidad de comprender al ser humano como un ser holístico que necesita sentirse parte de un colectivo, de un grupo, de una comunidad para no sentirse solo y en una lucha por la sobrevivencia en un mundo cada vez más urbano y centrado en la producción; y, finalmente, para que las relaciones entre todos sean cada vez más humanas, más fraternas, más solidarias, hasta que nos lleguemos sentir parte del otro en espíritu de otredad para cuidarnos los unos a los otros.

Ponemos en manos de tantos la lectura de una carta que con seguridad nos alentará en nuestra búsqueda y construcción de un mundo y de una sociedad mejor. Un mundo en el que sea posible experimentar la alegría, el gozo y el valor de la amistad entre unos y otros gracias a la fe en Cristo que nos ha llamado a ser hermanos entre sí, sin importar las diferencias o prejuicios de la sociedad, la política o la religión.

En la parte final del número podrán encontrar unos recursos visuales que servirán para conocer un poco más la antigua ciudad de Filipos. Agradecemos a José Ademar Kaefler por el valioso trabajo arqueológico que está realizando con su equipo de investigadores en las ciudades que recorrió Pablo y en las que fundó comunidades cristianas. Su aporte es significativo para el estudio de los textos bíblicos.

Graciela Dibo
José Agustín Monrroy
Jhon Fredy Mayor Tamayo

**FILIPENSES, CONSTRUYENDO
NUEVAS REALIDADES DESDE
NUEVAS HUMANIDADES:
*Una propuesta de estructura concéntrica
en diálogo con la sociología del conocimiento.***

**PHILIPPIANS, BUILDING NEW REALITIES
FROM NEW HUMANITIES:
*A proposal for concentric structure
in dialogue with the sociology of knowledge***

Resumen

El presente artículo aborda la epístola a los Filipenses desde la óptica que los inicios modestos de una comunidad que sabe asumir los valores y desafíos del Evangelio pueden despejar nuevas coordenadas de ordenamiento social en respuestas a las estructuras opresoras del mundo grecorromano. Esto sale a flote cuando se revela su estructura literaria en círculos concéntricos moviéndose hacia el núcleo central donde aparecen Timoteo y Epafrodito como modelos de vida que asumen una existencia para el beneficio de los demás. Filipenses no es un tratado teológico, es una demostración del potencial transformador cuando personas encarnan la Buena Nueva.

Palabras clave: Buena Nueva; gracia; nueva política; koinonía; nueva creación

Abstract

This article addresses the epistle to the Philippians from the perspective that the modest beginnings of a community that knows how to assume the values and challenges of the Gospel can clear new coordinates of social ordering in response to the oppressive structures of the Greco-Roman world. This comes to light when its literary structure is revealed in concentric circles moving towards the central core where Timothy and Epaphroditus appear as life models who assume an existence for the benefit of others. Philippians is not a theological treatise; it is a demonstration of the transformative potential when people embody the Good News.

Keywords: Good tidings; grace; new politics; koinonia; new creation

¹ Profesor de Exégesis del Nuevo Testamento con especialidad en Orígenes del Cristianismo. Pastor por 32 años en Ministerios Betania, sirviendo entre las comunidades más empobrecidas y violentadas del Gran San Salvador. Email: ibbetha@gmail.com

Introducción

La carta a los Filipenses es más una conversación escrita que un tratado teológico. Se recalca de esta manera su naturaleza relación, humana y concreta. No es el desarrollo de doctrinas abstractas, sino la construcción de una comunidad que desde los compromisos personales participan en una visión alterna a la realidad grecorromana. Cómo se vive bajo el señorío de Jesús en medio de las contradicciones de la realidad y se abre paso a una manera diferente de ser ciudadano de la historia desde la ciudadanía de la eternidad. Ese tono tan personal y relacional nos permite trazar una estructura concéntrica (Quiasmo)² en la que se destacan actitudes, valores y comportamientos que la comunidad debe interiorizar para ser una alternativa de existencia humana.

I. Lente metodológico: la sociología del conocimiento.

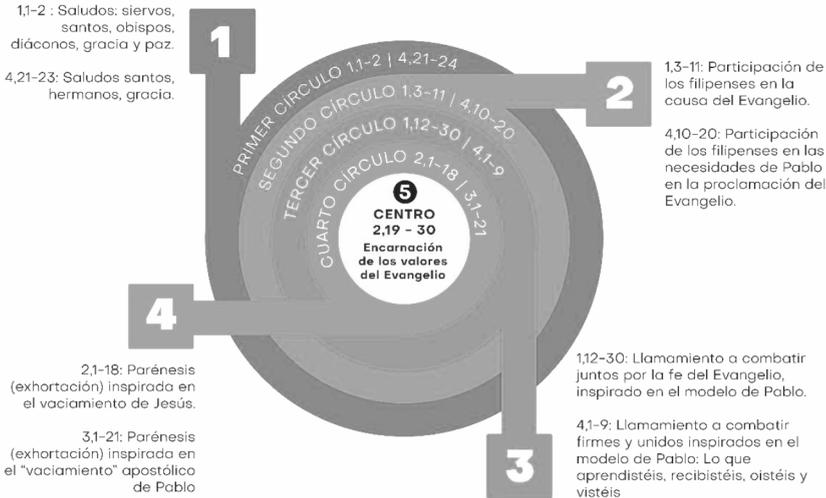
La fase madura de la sociología del conocimiento le hizo moverse a la vida cotidiana, comprendiendo el proceso de construcción social de la realidad a partir del principio básico que la sociedad es un producto humano del mismo modo que el hombre es producto de la sociedad. La sociología del conocimiento tiene dentro de sus presupuestos que la promoción de nuevos valores y concepciones humanas tiene potencial para reconfigurar el orden social. Así lo explica ampliamente Berger y Luckman en su obra “La construcción social de la realidad”: “el orden social es un producto humano, o, más exactamente, una producción humana constante, realizada por el hombre en el curso de su continua externalización” (PeterL. Berger, 1988, pág. 71). Realidad objetiva y subjetiva a la vez; la sociedad es un producto humano, al tiempo que el ser humano es un producto social. Desde esta perspectiva dialéctica de base, la sociología del conocimiento se plantea el análisis de los procesos de institucionalización, de legitimación y de interiorización de la realidad, interrogándose sobre lo que en una sociedad determinada pasa por el conocimiento, comenzando por el conocimiento de la realidad primordial que es el mundo dado por supuesto de la vida cotidiana. Desde esta perspectiva, Filipenses se nos presenta como un escrito desde el cual se propone nuevas construcciones humanas de cara a la reconfiguración de la sociedad grecorromana. Sería, entonces, Filipenses una carta que traza las líneas del hombre nuevo, la comunidad nueva y el mundo nuevo. No estamos ante un tratado dogmático de doctrina, sino ante un manifiesto que declara un conocimiento de fe al servicio de una nueva sociedad. De allí que François Vouga llega a decir en su Introducción de la Carta a los Filipenses que “La carta encuentra, en cambio, su unidad en el tono personal y confiado que

² El quiasmo es una forma de ordenación literaria herencia de la poética semítica y el espíritu griego. Su definición incluye dos ideas básicas: el balance de elementos alrededor de un punto central dentro de una unidad textual determinada y la inversión del orden de esos elementos. Es una bilateral alrededor de un eje central. La simetría consiste en combinación de elementos verbales, gramaticales, sintácticos, geográficos, nominales, ideas o conceptos, movimientos, imágenes, frases, etc.

deriva de la participación de los filipenses en la obra del apóstol” (Daniel Marguerat Ed. Francois Vouga, 2008, pág. 229).

Por otro lado, considero que la propuesta paulina para la reconfiguración de la sociedad es lo que él denomina “su evangelio”. La obra de Dios en Jesús transforma personas y realidades en semilla de una nueva creación. Francisco Fueyo lo aclara correctamente cuando dice que “no hay evidencias en las cartas de Pablo de que, junto con el anuncio del evangelio, Pablo organizase personalmente los detalles de estructura, gobierno y dinámicas de cada comunidad, lo que habría dado a todas las comunidades una gran homogeneidad. Parece más probable que cada comunidad, junto con Pablo, iba configurando sus modos de organización y funcionamiento según sus propias características y los modelos de organización a los que estaban acostumbrados” (Fueyo, 2006). El Evangelio es el mejor mensaje de promoción humana. La acción evangelizadora es siempre inserción en todas las situaciones culturales, sociológicas e históricas. La iglesia, viviendo desde ese misterio de Dios en Cristo, traduce su fe en nuevos valores comunitarios. El Evangelio propuesto en Filipenses promueve un nuevo modelo de hombre salvado en toda su integridad convirtiéndolo en protagonista de la transformación y vocacionándolo a una misión universal. Dios interviene en Jesús para comenzar una nueva vida y comprometernos a asumir una responsabilidad común. El meollo de Filipenses no es ser un tratado de doctrinas, sino una ejemplaridad de personas que han asumido la causa de Jesús. Esto lo apreciaremos mejor en la estructura concéntrica que presentamos en este artículo.

II. Estructura concéntrica de la Carta a los Filipenses.



A continuación, procederé a explicar la estructura de Círculos Concéntricos con la que fue escrita.

Círculo exterior | 1,1-2; 4,21-24: gracia y santidad

Comenzamos 1,2, que es el inicio de ese círculo más exterior, donde encontramos el saludo a los santos que están en Filipos deseándoles que el Señor les conceda gracia y paz. Esto se relaciona con los dos últimos versículos de la carta (4,21-23) creando una unión temática entre el principio de la carta y su final con saludos a los santos y el tema de la gracia. De esta manera, se unen dos componentes en ambos extremos del primer círculo: la gracia de Dios y los santos de Filipos; es decir, la gracia de Dios se expresa en una nueva cualificación humana. La gracia produce santidad comprendiéndose por santidad la capacidad que genera en el ser humano la obra de Dios para convertirlo en gestor de nuevas realidades. En el pensamiento hebreo, la santidad divina es la posibilidad de transformación que el ser humano pueda experimentar para orientar su existencia hacia las intenciones divinas. El vínculo Dios-gracia y hombre-santidad traza la intención de Dios: intervenir gratuitamente en la existencia humana a fin de que esta exprese y asuma el propósito de Dios. Por tanto, el primer círculo nos muestra que el Evangelio no es una dogmática sino una pragmática.

Segundo círculo | 1,3-11; 4,10-20: partícipes y participantes

En este segundo círculo, el término nexa en ambas secciones es *Koinōnía* (koinonía). Así en el capítulo 1, del versículo 3 al 11, Pablo da gracias a Dios porque los filipenses han participado en la obra del Evangelio y destacando en dos ocasiones que los filipenses “han participado *Koinōnía* (koinonía) con él en la obra del Evangelio” (v. 5) y “han participado *Koinōnía* (koinonía) en la gracia que Dios le dio” (v. 7). La Palabra clave es *Koinōnía* (koinonía) “participar”.

En el capítulo 4, del versículo 10 al 20, Pablo agradece nuevamente a los filipenses por su participación *Koinōnía* (koinonía): “hicisteis bien en haber compartido *Koinōnía* (koinonía)” (v.1 4) y “ninguna iglesia compartió *Koinōnía* (koinonía) conmigo” (v. 15) Desde el principio de la obra del Evangelio, cuando salió de Macedonia, ninguna iglesia participó con él en sus ingresos y gastos, excepto los filipenses. Aquí, Pablo destaca la participación de los filipenses tanto en la obra del Evangelio como en sus necesidades, amarrando así el binomio que representa a una iglesia madura: participar en el Evangelio es participar en las necesidades de los que proclaman el Evangelio.

Koinōnía (koinonía) será el término paulino por excelencia para describir la respuesta del individuo y la comunidad que ha sido partícipe de la gracia de Dios y, por tanto, es constreñido por esa gracia a abrirse generosamente hacia las necesidades de los demás. *Koinōnía* (koinonía) es pues la apertura generosa

hacia las necesidades y circunstancias humanas; es decir, a partir de la experiencia del Evangelio, el ser humano explota hacia su prójimo. No implosiona como si el Evangelio fuese un mensaje de superación personal, sino que explota hacia los demás para crear condiciones y posibilidades de mejora del entorno y de quienes le rodean.

Koinonía (koinonía) es en Pablo una designación de diversas relaciones comunitarias que surgen por la común participación y que se constituyen como una acción recíproca de dar participación o tener participación. La comunión, pues, es mediante la participación. La experiencia del Evangelio provoca en nosotros una deuda hacia los demás, sintiéndonos así obligados a participar.

El segundo círculo, entonces, une dos ejes: ser partícipes (koinonía) de la gracia de Dios nos exige ser partícipes (koinonía) de las necesidades humanas.

Tercer círculo | 1,12-30; 3,20-4,9: la nueva política

En el tercer círculo, del versículo 12 al 30 del capítulo 1, Pablo hace un llamado a la iglesia a vivir una nueva existencia, a construir una nueva política (πολιτευμα, politeuma, 1,27) siguiendo su testimonio de servicio. Les insta a comportarse de una manera digna del Evangelio, independientemente de las circunstancias, y a seguir luchando unánimes por la fe del Evangelio. Pablo les comparte sus experiencias personales, incluyendo su encarcelamiento, y cómo estas han servido a la causa del Evangelio (v. 12). En el versículo 18, enfatiza que lo más importante para él es que Cristo sea predicado, ya sea con falsedad o con sinceridad. En la contraparte del tercer círculo (3,20-4,9) vuelve a invocar (πολιτευμα, politeuma, 3,20) como raíz de una nueva conducta eclesial caracterizada por la unidad y un corazón noble.

El tercer círculo propone que el cristiano debe ser semilla de una nueva política de conducta individual, una nueva política comunitaria y apuntar a una nueva política humana. El tercer círculo conecta Evangelio y política, un binomio que se ha roto provocando que el Evangelio se convierta en un mensaje abstracto sin incidencia en nuevas realidades sociales y, dejando huérfana a la política de las luces que el Evangelio brinda.

Cuarto círculo | 2,1-18; 3,1-19: el vaciamiento

Este círculo postula el necesario despojamiento de cualquier rasgo de superioridad que nos impida ponernos al servicio de los demás. La *κενωσις*, (kénosis), descrita por Pablo, más que referirse a elementos de la esencia de la divinidad, solo pretende poner a Jesús como modelo de sentimientos que se traducen en la disposición de la renuncia a toda condición, ventaja, dominio, señorío, poder, que me incapacita para ponerme en el escalón más bajo de la sociedad y desde allí servir a los demás. Pablo no está pretendiendo entrar a la esencia del ser de Dios, sino al carácter decisivo de Jesús de quitar de sí todo lo que lo aleja de lo más pequeño, marginado y oprimido de la sociedad.

En la contraparte del círculo, 3,1-19, él narra su propia kénosis a fin de ser semejante a Jesús en su sufrimiento y en su muerte y participar de la nueva vida (resurrección). Siguiendo el ejemplo de Cristo, Pablo expresa que todo lo que antes consideraba ganancia, ahora lo ve como pérdida. Al igual que Cristo, Pablo ha renunciado a su gloria. De hecho, considera todo como pérdida por la inigualable experiencia de conocer a Cristo Jesús, su Señor. Por Cristo, Pablo ha perdido todo y lo considera como estiércol. Jesús renunció a su gloria para convertirse en un humilde esclavo, y Pablo declara que ha hecho exactamente lo mismo. Luego, insta a los filipenses a seguir su ejemplo y comportarse de acuerdo con este.

Círculo central | 2,19-30: hombres nuevos y mujeres nuevas

En el corazón de la epístola, encontramos a dos hombres, dos cristianos: Timoteo y Epafrodito. Estos dos hombres, que se encuentran en el centro literario de la carta, personifican los grandes valores del Evangelio. Podríamos decir que esta carta encarna los grandes valores del Evangelio a través de estas personas.

Hoy en día, se hace un reclamo a la sociedad diciendo que se han perdido los valores. Sin embargo, los valores siempre han existido y siempre existirán. Lo que falta son personas que asuman estos valores. Todos hablan de la corrupción, pero nadie asume la honestidad. Critican a los políticos, pero roban las Biblias de las iglesias y las carteras de las sillas. ¿Se ha perdido la honestidad? No, lo que se han perdido son las personas honestas. Los valores no se han perdido, lo que falta son hombres y mujeres que decidan asumir estos valores.

No se ha perdido la obediencia al Evangelio, se han perdido los obedientes. No se ha perdido el sacrificio por la obra, se han perdido los que se sacrifican por la obra. No se ha perdido la humildad, se han perdido los humildes. No se ha perdido la sabiduría, se han perdido los sabios. No se ha perdido el amor, se han perdido los amorosos. En el centro de la carta a los Filipenses, Pablo no habla en abstracto de valores, habla de personas concretas que asumen la causa del Evangelio.

Una carta sin teología. El eje de la carta está en las personas

En términos teológicos, esta carta tiene una cualidad única, y es que esta carta no tiene ninguna teología. No hay un tema teológico que Pablo plantee en la carta, a diferencia de los grandes temas paulinos como el de la justificación en Romanos o en Gálatas, el de la vida en comunidad en Corinto o la venida del Señor en Tesalonicenses. Como bien hace Focant al resaltar en su obra que “El que busque una temática que domine toda la carta no la encontrará. Como mucho, pueden hallarse algunos motivos presentes en diferentes partes de la carta: la alegría (chara), la cooperación o la comunión (koinonía), las disposiciones (phronesis), el progreso (prokope)... Lo importante es observar que aparecen a

lo largo de una evocación de experiencias que han sido vividas por Pablo, por los filipenses y por Cristo” (Focant, 2019). Por eso podemos afirmar que en Filipenses solo hay un eje que mueve toda la carta: las personas que viven el Evangelio.

Es tan fácil juzgar a los demás de acuerdo con ciertas normas externas, sin hacerse cargo del propio testimonio. Porque el Evangelio camina sobre personas. Los sacerdotes que llevan el Arca del Evangelio somos todos nosotros. El Evangelio no camina sobre estrategias de mercado, no camina sobre trabajos de imagen, sobre rótulos, sobre medios de comunicación. El Evangelio es algo que sigue caminando en personas, hombres y mujeres concretos que deben encarnar verdades y compromisos.

Un día podemos volver a la era de piedra, un día pueden perderse los medios de comunicación, un día puede desaparecer el internet, la radio y la televisión, pero seguirán existiendo hombres y mujeres a través de los cuales el Evangelio camina. El problema de la crisis de la iglesia hoy es que el avance del Evangelio se ha puesto en estrategias de mercado y en la capacidad de los medios de comunicación. Pero en el Nuevo Testamento, el avance del Evangelio va sobre los hombros de mujeres y de hombres que deciden asumirlo y vivir para la causa del Evangelio. El Evangelio no camina sobre algo, camina sobre alguien, sobre personas.

Aquí tenemos a dos hombres concretos, Timoteo y Epafrodito, tremendos ministros. Pablo destaca dos cualidades en Timoteo: no tiene a nadie más que, como Timoteo, se preocupe de veras por el bienestar de los filipenses y no tiene a nadie que se parezca tanto a él en el cuidado de la vida de los demás (v. 20).

No es la primera vez que Pablo recurre a Timoteo para encomendarle una tarea que le brinda paz y tranquilidad. Cuando Pablo se siente abrumado por los hermanos de Tesalónica y está angustiado, no encuentra a nadie más que a Timoteo. Le pide a Timoteo que vaya a Tesalónica porque necesita saber qué está pasando. Quiere que Timoteo los ministre, los consuele y les lleve la Palabra. Pablo no encuentra a nadie que tenga la misma autoridad, el mismo corazón pastoral y la misma preocupación que él para edificar a la comunidad. Por eso, Pablo envió a Timoteo a Tesalónica (1 Tes 3,1-3).

Cuando la iglesia de Corinto estaba atravesando crisis con Pablo, él les dice que va a llegar a poner orden, pero que está muy molesto en ese momento. Quiere que Timoteo vaya y hable las cosas como deben ser (1 Cor 4,17). Cuando Pablo quiere que las iglesias entiendan algo, envía a Timoteo, su hombre de confianza. Timoteo era en quien podía descansar confiándole tareas delicadas. Por eso, la carta a los Filipenses empieza diciendo: “Pablo y Timoteo siervos de Cristo Jesús”.

Timoteo es el hombre que sabe sujetarse a la autoridad de Pablo y sabe someterse como hijo a Pablo. Y esa es su segunda característica. “Ustedes cono-

cen bien la entereza de carácter de Timoteo, que ha servido conmigo en la obra del Evangelio, como un hijo junto a su padre” (2,22). Así era en las guerras. El hijo nunca lucha contra su padre; el hijo lucha junto a su padre. Esto es lo correcto.

Pablo dice que no tiene a nadie que piense como él, cuyos intereses sean los de Cristo Jesús, y no tiene a nadie que haya servido junto a él en todas las circunstancias como Timoteo. Timoteo ha luchado junto a él en la causa del Evangelio.

Epafrodito, el embajador de la iglesia

Luego viene Epafrodito, un hermano de Filipos que la iglesia envió a Pablo con dos propósitos: para que llevara la ofrenda y para que cuidara al apóstol. En otras Palabras, Epafrodito era el embajador de la iglesia. La iglesia no podía estar con Pablo, pero envió a su apóstol, y así es como Pablo lo llama, su enviado. La iglesia se representaba a través de Epafrodito.

Suceden dos cosas que brevemente quiero tocar. La primera es que en el versículo 26, él extraña mucho a los filipenses y está afligido porque se enteraron de que está enfermo. La pregunta es ¿por qué está afligido Epafrodito? ¿Por qué le aflige que la iglesia sepa que está enfermo? ¿Cuál es su angustia? La traducción literal dice que Epafrodito temblaba de miedo.

¿Por qué le afligió a Epafrodito que la iglesia supiera que estaba enfermo? Por una sencilla razón, porque la iglesia de Filipos estaba representada en Epafrodito. Le dieron la tarea y la responsabilidad de estar con Pablo, ya que ellos no podían estar con él. Pero resulta que, en lugar de asistir a Pablo, Epafrodito se enferma. El miedo es que la iglesia lo desconozca como su representante. Al regresar a Filipos, teme que la iglesia lo regañe y le diga que fue en vano enviarlo. Pablo no necesita una carga, alguien que esté enfermo. Pablo necesita alguien que lo apoye en su necesidad. Y Epafrodito, en lugar de hablar bien de ellos y representarlos bien, ha sido una vergüenza.

Epafrodito tenía miedo de ser avergonzado a su regreso por no haber estado a la altura de la necesidad de Pablo. Está afligido porque no pudo cumplir con la tarea que le encomendó la iglesia. Este hombre estaba comprometido con lo que le entregaron. Se siente avergonzado, no está a la altura de la tarea que le encomendaron. Fue enviado y, como dice el apóstol Pablo en la segunda parte del versículo 25, a quien ustedes han enviado para atenderme en mis necesidades. Estaba allí, como Eliseo junto a Elías, como Josué junto a Moisés, velando por la necesidad de Pablo, pero resulta que se enferma y se siente inútil.

En nuestra militancia en el Evangelio nos acostumbramos a una mediocridad. Por eso el Evangelio ya no tiene la misma fuerza, porque ya no hay personas como Timoteo y como Epafrodito. La Biblia Reina Valera es muy expresiva en el versículo 25 al atribuirle cinco títulos a Epafrodito. Dice que Epafrodito es, primero, mi hermano, segundo, colaborador, tercero, compañero

de milicia, cuarto, vuestro mensajero, vuestro apóstol, y quinto, mi ministrador. Estos títulos van desde el aspecto más genérico que es ser hermano hasta el aspecto más íntimo, es decir, alguien con quien yo puedo contar siempre. ¿Somos así en nuestras relaciones eclesiales? ¿Vivimos así nuestros vínculos humanos?

Conclusiones

En el análisis de la epístola a los Filipenses, hemos explorado cómo una comunidad con inicios modestos puede, al asumir los valores y desafíos del Evangelio, establecer nuevas coordenadas para un orden social más justo en contraposición a las estructuras opresoras del mundo grecorromano. La estructura literaria de la carta, revelada en círculos concéntricos, destaca a Timoteo y Epafrodito como ejemplos de vida dedicada al servicio de los demás, encarnando así la Buena Nueva.

La sociología del conocimiento nos ha permitido comprender que la promoción de nuevos valores y concepciones humanas tiene el potencial de reconfigurar el orden social. La carta a los Filipenses se presenta como un manifiesto que declara un conocimiento de fe al servicio de una nueva sociedad, trazando las líneas del hombre nuevo, la comunidad nueva y el mundo nuevo.

Además, enfatiza la importancia de la participación activa (*koinonía*) en la gracia de Dios y en las necesidades humanas, instando a una nueva política de conducta individual y comunitaria que apunte a una nueva política humana. El concepto de *kénosis*, el despojamiento de todo rasgo de superioridad para servir a los demás, se presenta como un modelo a seguir, inspirado en la vida de Jesús.

En el núcleo de la carta, Timoteo y Epafrodito personifican los valores del Evangelio, demostrando que no son los valores los que se han perdido, sino las personas dispuestas a asumirlos. La carta a los Filipenses resalta que el avance del Evangelio depende de hombres y mujeres que decidan vivirlo y encarnarlo en su día a día.

En conclusión, la carta a los Filipenses nos invita a reflexionar sobre nuestra propia participación en la construcción de nuevas realidades. Nos desafía a ser agentes de cambio, a asumir los valores del Evangelio y a vivir de manera que reflejemos la gracia y la santidad que provienen de Dios. Es un llamado a ser parte de la nueva creación, a vivir como ciudadanos de la eternidad mientras navegamos las contradicciones de nuestra realidad temporal. Así, la carta se convierte en una guía práctica para la transformación personal y social, una hoja de ruta hacia una existencia más plena y significativa.

Bibliografía

- Marguerat, Daniel y Vouga, Ed. Francois (2008). *Introducción al Nuevo Testamento*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Focant, C. (2019). *La Carta a los Filipenses y la Carta a Filemón* - Cuaderno Bíblico 188. Estella: Verbo Divino.
- Fueyo, F. R. (2006). *Guías de Lectura del Nuevo Testamento: Gálatas y Filipenses*. Estella: Verbo Divino.
- Peterl. Berger, T. (1988). *La construcción social de la realidad*. Barcelona: Herder.

Evangelio y política

Gospel and Politics

Resumen

El artículo nos propone entender los vínculos entre religión y política como marco de lectura para los textos bíblicos. Hace un repaso de estas relaciones, sus coincidencias y conflictos, en las sociedades primitivas, en el Imperio romano al tiempo de la escritura de las cartas paulinas, y en los actuales imperios posmodernos como espacio de lectura e interpretación. Señala la politización de la religión, pero también como lo político toma formas religiosas. Apunta a las situaciones concretas y lenguaje que se muestra en la epístola a los filipenses.

Palabras clave: Religión y política; Evangelio; Filipenses; Imperios.

Abstract

This article proposes to understand the connections between religion and politics as a reading framework for biblical texts. It reviews these relationships, their coincidences and conflicts in primitive societies, in the Roman Empire at the time of the writing of the Pauline letters, and in the current postmodern empires as a space for reading and interpretation. It points to the politicization of religion, but also how the political takes religious forms. It points to the concrete situations and language discernable in the epistle to the Philippians.

Keywords: Religion and Politics; Gospel; Philippians; Empires

Introducción

Esclarecer la relación entre evangelio y política en el espacio introductorio de un texto bíblico puede parecer como la intención de generar o poner en evidencia un sesgo ideológico que condicione el estudio o su sentido. Sin embargo, no hacerlo sería aún más grave, porque sería desconocer una premisa básica de toda tarea hermenéutica: que todo texto, en la medida en que se hace

¹ Doctor en Teología y Magister en Antropología social. Profesor de Biblia (Nuevo Testamento) y Teología Sistemática en el ex I.U. ISEDET. Conferencista invitado y participación en congresos internacionales. Se ha especializado en teología política, tanto en los estudios bíblicos como en la Teología pública, con especial énfasis en la Teología Latinoamericana. Entre sus publicaciones: Más allá del espíritu imperial (2015 en coautoría con Jung Mo Sung y Joerg Rieger); Jesús del pueblo: para una cristología narrativa (2011) y Juan de Patmos (2019). Ha escrito numerosos artículos para RIBLA. Email: nestormiguez@gmail.com

público, se transforma en un dispositivo político. Es decir, todo texto indica o se dispone en un espacio donde se ponen en juego alternativas de poder, conflictos de interpretaciones y significados, maneras de acceder y entender, incluso de definir, aquello que llamamos ‘la realidad’, de valorarla y de ubicarnos en ella.

Por otro lado, los estudios bíblicos, que necesariamente deben tomar en cuenta sus contextos, no pueden prescindir del contexto político en el que se generaron los textos, aquellas circunstancias concretas que vivieron los testigos que les dieron origen, ni tampoco de las formas en que se explicaron y aplicaron en la historia pasada (historia del influjo), o del presente contexto de lectura, de cómo inciden en nuestra manera de entenderlos, de las connotaciones que tienen y cómo repercuten en su actualidad, tanto en la comunidad creyente como en el ámbito cultural más amplio, en los posicionamientos de creyentes e iglesias frente a situaciones concretas de la vida cotidiana, donde también operan las fuerzas políticas, económicas y sociales.

Como mostrarán los estudios sobre el texto de la(s) carta(s) a los filipenses, el lugar y las condiciones de su escritura, la elección de palabras que hace el autor, las actitudes de Pablo y sus colaboradores, así como la comunidad de Filipos, no pueden abstraerse de las realidades políticas en las que se encuentran, en este caso la parte helénica del Imperio Romano. Y cuando nosotros/as las leemos y hacemos parte de nuestro discurso de fe tampoco podemos ignorar el mundo en el que lo hacemos, los imperios de la posmodernidad y sus mecanismos y dispositivos de poder y control, sus dimensiones biopolíticas que afectan cuerpos y comunidades.

Religión y política: las hermanas separadas

Pretender desconocer la íntima relación entre religión y política en la antigüedad es, por lo menos, un anacronismo intencionalmente ignorante. No hay cultura más o menos elaborada del mundo antiguo en la cual el poder político y social no esté afirmado en alguna convicción ‘religiosa’, asentada y expresada en sus mitos y rituales, y sostenida en sus dispositivos de poder. Cuando hablemos de ‘evangelio’ tendremos que poner algunos matices a esta afirmación, pero dejo eso para más adelante, cuando veamos la relación entre evangelio y religión.

Lo religioso, como formas culturales básicas de un pueblo, tiene dimensiones inescapables en sus configuraciones de poder. Constituirse ‘un pueblo’ (*am, ethne* en los idiomas bíblicos) es constituirse como una entidad política, con todas sus complejidades y luchas, inclusiones y exclusiones, límites y posibilidades. “Con sus familias, sus lenguas, sus territorios y naciones”, como señala el relato etiológico de nuestras biblias (Génesis 10). En la antigüedad esta identidad entre un pueblo y sus creencias, mitos fundantes y rituales eran parte inseparable de su estructuración y jerarquización como tal, y hacia a su co-

hesión. La organización interna, tanto como la identidad ante los otros pueblos era, en gran parte, suministrada por este sustrato religioso².

Tanto en los mitos egipcios como en los babilónicos, que han sido los que más han influido en los textos del Antiguo Testamento, la divinidad de los gobernantes era un dogma, y parte del sustento de su poder. La intervención de las divinidades en la ‘Guerra de Troya’, según los poemas homéricos, mostrará que esto también es así, con sus matices, en el mundo griego antiguo. En ese sentido lo religioso ha jugado preponderantemente un papel ‘conservador’, el respaldo a quienes ejercen dominio, un sostén a los poderes hegemónicos. Fue así en la antigüedad y lo sigue siendo ahora, si bien ocasionalmente pueden darse situaciones inversas.

Pero más allá de esta cercanía entre lo religioso y las estructuras de poder, incluso de cierta simbiosis en situaciones y culturas específicas, no se puede desconocer que en la antigüedad también lo político y lo religioso, aunque hermanados, se distinguían. Cada ámbito tenía sus propios agentes, simbólicas y lenguajes. En casi todos los pueblos, a medida que se iban complejizando las relaciones sociales de trabajo, comenzaron a diferenciarse las funciones que organizaban la vida política y militar de las vinculadas al mundo de lo divino. Así, mientras por un lado aparecen patriarcas, caciques, jefes, caudillos, jueces y gobernantes, reyes y generales, por el otro comienzan a reconocerse chamanes, magos, sacerdotes, profetas y augures, o según sea la denominación y particularidades que tuvieron en cada pueblo (en muchos casos también en cabeza de mujeres). Es cierto que ambas dimensiones se relacionaban, normalmente, en función de complementariedad, lo cual no significa que no existieran momentos de tensión y conflicto, pujas de poder, contraposiciones simbólicas en ciertos momentos. Las relaciones entre sacerdotes y reyes en Israel o los conflictos con los profetas, según nos relata el Antiguo Testamento, nos muestran tanto una como otra posibilidad.

Así como lo religioso juega con frecuencia a favor de los poderes dominantes, también tiene la capacidad de generar imágenes alternativas, de proponer utopías, de provocar actitudes éticas y escalas axiológicas diferenciadas. Esto, en algunos casos, puede llevar a que la potencialidad religiosa exprese la disconformidad, la rebeldía o la propuesta de otras formas de organización social. Desde formas básicas de aislamiento social, desobediencia civil o resistencias culturales, pasando por manifestaciones pacíficas y hasta revueltas, revoluciones y luchas de liberación, se han inspirado y sostenido en convicciones alimentadas también desde lo religioso.

Será la Grecia clásica, especialmente a partir de Sócrates, y concretamente con Aristóteles, donde se procurará separar estas dimensiones de lo religioso y mítico de lo político, que se soportaban mutuamente, para darle otra

² Durkheim, E. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Desde otro enfoque: Godelier, M: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*

racionalidad a esta diferenciación. Pero el intento difícilmente superó el campo de la especulación filosófica, y fracasó al menos en la práctica social. Con el advenimiento de Alejandro Magno y su expansión hacia el oriente, la consecuente helenización del mundo del ‘cercano oriente’ y la correspondiente contrainfluencia de las culturas meso orientales y norafricanas en la cultura invasora, comenzó a andarse el camino de vuelta. El endiosamiento del gobernante por parte de los sometidos, que sin duda halagaba a los vencedores, volvió a entenderse como un aparato significativo en la construcción del poder social y extenderse por contagio. Y sin duda esa ‘enfermedad’ se agudizó con el advenimiento del imperio romano.

No es este el lugar donde describir minuciosamente ese proceso, y ver sus influencias y oposiciones tanto en los textos veterotestamentarios como luego en los de las comunidades ‘del resucitado’, para usar la expresión que nos da Elsa Tamez. Pero sí cabe tomar nota de que, en los tiempos en que se escribe la Carta a los filipenses, la divinización del Emperador, la adoración de la ‘diosa Roma’, los centros de culto a estas divinidades políticas, y el control poblacional sobre su participación en los rituales en su honor se habían expandido por todo el imperio. La parte helénica del mismo, Macedonia incluida, no era en absoluto ajena a estas prácticas. Allí están para probarlo muchos textos de poemas e himnos de loas al emperador y sus magistrados, con adulaciones y endiosándolos³.

La circulación de la imagen del emperador divinizado y las deidades romanas en toda la parte helénica del imperio está más que probada, y forma parte de su cotidianeidad⁴. Monumentos, templos y templetos, estatuas y bajorrelieves que los hacían presentes constituían parte inevitable del espacio público en todas las ciudades, y se desparramaban también por los principales caminos, las cabeceras de los puentes y todo lugar que ayudara a que la población se sintiera continuamente bajo la supervisión de la ‘eidología’ imperial⁵. La asistencia civil a los ‘*sacramentum*’ militares –la jura de lealtad de las tropas al emperador y los símbolos del imperio (sacra)– era un momento de exhibición pública que mostraba el placer de los dioses y diosas por los resultados del poder imperial. En esta ceremonia se condensaba la llamada ‘Pax Augusta’,

³ Ejemplo de ello son las dedicatorias de Virgilio en sus obras poéticas al emperador y a su protector Mecenas. También los poemas de Antípater de Tesalónica, que son significativos porque vienen de la misma provincia de Macedonia en la que se ubica Filipos. Filipos y Tesalónica son ciudades fundadas en homenaje al padre y la hermana de Alejandro, respectivamente. Antípater relaciona a Piso, magistrado romano, como el sucesor espiritual de Alejandro. El recitado de estos ‘poemas laudatorios’ formaban parte de los espectáculos públicos que se ofrecían periódicamente en estas ciudades.

⁴ En el caso de la carta a los filipenses este trasfondo es particularmente interesante porque tanto los destinatarios como el probable lugar de emisión de la carta (Éfeso) se ubican en el sector helénico del imperio.

⁵ Esta expresión la he aplicado para señalar cuando una determinada cosmovisión se impone a través de las imágenes. El desarrollo de este concepto y su aplicación para el imperio romano puede verse en mi libro *El tiempo del principado romano. El mundo del Nuevo Testamento*.

sostenida por los ejércitos en el plano terrenal y por la ‘Pax deorum’, la paz de los dioses, en el mundo de lo divino.

En el conocido pasaje en que Jesús alude a la ‘imagen e inscripción’ en la moneda para pagar el impuesto (Mc 12,16 y paralelos sinópticos) podemos ver un claro ejemplo de ello. La moneda lleva la imagen del César y la inscripción reconoce al *divus Caesare Augustus*, el divino César Augusto. La moneda constituía una de las principales fuentes de articulación entre política, economía y religión, y su principal forma de distribución y circulación la daba el ejército romano, la base de su poder político.

Si bien las nacientes comunidades del Mesías resucitado claramente se distanciaron de estas prácticas, y soportaron las acusaciones de *blasfemia* y *maiestas* por ello⁶, con el correr del tiempo y el proceso de asimilación de las iglesias cristianas al poder imperial, el cristianismo religioso volvió a aliarse en el poder político y se renovó la connivencia entre religión y política, ahora con el cristianismo. Pero eso es historia conocida sobre la que no me extenderé acá.

Ya la Reforma evangélica del siglo XVI había iniciado un proceso de ir distanciando fe y política con su teología ‘de los dos reinos’, aun cuando mostró sus ambigüedades en este campo, especialmente cuando se dieron las llamadas ‘guerras campesinas’. Pero fue decisivamente en el tiempo de la ilustración en que volvió a plantearse la separación entre política y religión. Las secuelas de la dolorosa experiencia de las ‘guerras de religión’, principalmente entre protestantes y católicos⁷, y el proceso de secularización que acompañó ese momento de la cultura Nord europea (siglo XVIII), llevaron a plantearse la autonomía de lo político, a desanclar las decisiones políticas y económicas de las creencias religiosas. Estas fueron (supuestamente) relegadas a la esfera de lo íntimo, al espacio de la subjetividad individual, e inhibidas de incidir sobre los poderes ciudadanos.

Eso fue el ideal. Por supuesto que nunca funcionó. Porque lo religioso es siempre un fenómeno social, y tarde o temprano las convicciones compartidas por un número significativo de personas termina por manifestarse en el campo de las relaciones de poder. Ya K. Marx señala, a su manera, como lo religioso influencia y encubre relaciones de poder económico que se dan en cada formación económica y social. Y como la esfera de los poderes ‘mágicos’ inciden en la materialidad de las cosas, al considerar la ‘fetichización’ de las mercancías y del dinero (*El Capital*, Vol. 1). Por su parte M. Weber, en sus controvertidas tesis sobre el origen del capitalismo vinculado a los valores de la Reforma calvinista, de alguna manera revive la idea de que lo religioso está en el sustrato de lo político, al menos de la economía política⁸. Por su parte también cabe mencionar

⁶ Ver el artículo de Elsa Tamez en este número de RIBLA.

⁷ El estudio histórico mostrará que detrás de las ‘guerras de religión’ también existían otros motivos, de orden político y económico. Lo mismo puede verse actualmente cuando se plantean conflictos internacionales bajo la excusa del ‘choque de culturas’.

⁸ R. Tawney, en su *Religion and the Rise of Capitalism*, muestra que las tesis de Weber son insuficientes, y

los estudios de A. Gramsci sobre la conjunción de lo cultural con lo político y económico en lo que llama ‘bloque histórico’, donde, por ejemplo, destaca el rol de lo que llama el ‘jesuitismo’ en la cultura itálica⁹. Así, los imperios modernos también se acompañaron de sus aventuras religiosas, desde las conquistas ibéricas e inglesas en lo que hoy se denomina América hasta las aún vigentes empresas neocolonialistas que tiñen nuestros mapas globales.

En el imperio posmoderno del capitalismo financiero en el que hoy nos encontramos debemos considerar no solo la politización de la religión sino también la ‘religionización’ (perdón por el neologismo) de lo político y de lo económico, ese otro hermano de la misma familia. Es que, si algo tenemos que poder ver hoy, y esa visión nos ayuda también a revisar nuestras miradas sobre los fenómenos pasados, es la dimensión religiosa de lo político y de las ideologías que justifican el saqueo económico y la destrucción ecológica del planeta.

Hace más de cien años W. Benjamin esbozó en unas tres páginas tituladas “El capitalismo como religión” una idea que no pudo llegar a desarrollar por la persecución y posterior muerte a manos del nazismo¹⁰. Lo que allí sostiene es que el capitalismo, más que apoyarse y formarse en lo religioso (como plantea M. Weber), se conforma a sí mismo como una religión “sin descanso y sin misericordia”. Más cerca en el tiempo, el antropólogo de la India A. Appadurai, en su libro *Hacer negocio con palabras*, sostiene que todo el sistema financiero, especialmente en el capítulo de las llamadas ‘derivadas’, se comporta como un gran modelo religioso, se apoya sobre un sistema virtual, una ficción monetaria que solo se sostiene por el crédito (fe) de sus participantes, pero que condiciona la economía mundial.

De allí que me inclino a pensar en una ‘religionización’ de lo político: la alianza de lo político y lo religioso no solo muestra como lo político y lo religioso se sostienen, influyen y apoyan –o eventualmente cuestionan– mutuamente, sino también como se plasman a partir de similares configuraciones antropológicas, como se construyen desde mecanismos básicos comunes en la conformación de las subjetividades, como recurren a los mismos dispositivos de poder. En nuestra América Latina los trabajos de H. Assmann y F. Hinkelammert sobre la idolatría del mercado recorren y profundizan en ese camino. Jung Mo Sung muestra algunos de estos mecanismos en su libro *Deseo, mercado y religión* y

que también otras influencias religiosas, incluso previas a la Reforma y en el mundo mediterráneo, están en las condiciones que dieron lugar a los modos capitalistas de producción y comercio.

⁹ Portelli, H.: *Gramsci y el bloque histórico*.

¹⁰ El escrito, dado a luz post mortem, probablemente date de 1921. Accesible, entre otros sitios, en <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/127662>. Últimamente se han publicado en América Latina numerosos estudios sobre el tema. Pueden consultarse, por ejemplo, Da Silva Moreira (org.) *O Capitalismo como religião*, Goias, PUC, 2012. También: Sung, J. M.; Coelho, A. Da S. *Capitalismo como religião: uma revisão teórica da relação entre religião e economia na modernidade*. HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 17, No. 53, p. 651, 31 ago. 2019. Mi propia presentación en <https://nestormiguez.com/wp-content/uploads/conferencias/El-Capitalismo-como-religion.pdf>

en una obra posterior señala como el neoliberalismo se presenta como un nuevo ‘mito fundante’ para sustituir la tradición cristiana en la cultura global¹¹.

En conclusión, cuando hablamos de la relación entre religión y política, y aquí solo hemos hecho un fugaz esbozo, tenemos que asumir un conjunto de relaciones complejas entre dos campos que están íntimamente relacionados, aunque se diferencian en lo formal y recurren a lenguajes y simbólicas específicas, y en algunas situaciones se presentan como enfrentados. Sin embargo, en muchos casos esas distinciones aparecen como borrosas, los símbolos de un campo informan y sostienen a los del otro, se trasladan sus luchas y alianzas, hay signaturas y dispositivos que los enlazan. Religión y política son diferenciables, pero no separables. La una y la otra se suponen mutuamente.

Evangelio, política y religión

Todo lo que acabamos de señalar sobre religión y política, ¿es aplicable a lo que llamamos ‘evangelio’? Comencemos por señalar que la misma palabra ‘evangelio’ tiene un origen militar en el mundo griego (anuncio de una victoria en batalla) y un extenso uso político en la parte helénica del imperio romano; por ejemplo, es un *euaggelion* el anuncio de la distribución de alimentos en ocasión de una festividad imperial, o el ascenso de un emperador al trono¹². Por el contrario, la expresión no aparece prácticamente en la LXX, salvo en la forma verbal *euaggelizestai*, y en esos casos lleva el sentido normal de dar una buena noticia. El único texto que podría interpretarse en un sentido más ‘religioso’ es en el Salmo 95:2, o quizás en Isaías 61,1 en el sentido que luego le dará Jesús en Lucas 4, 16 como anuncio mesiánico. La forma sustantiva, *euaggelion*, en los pocos casos en que aparece, debe traducirse simplemente por ‘noticia’, en el sentido usual de la palabra, lo que lleva a G. Friedrich a decir que el uso neotestamentario de evangelio no deriva de la LXX: “No hay empleo religioso de *euaggelion* o *euaggelía* en los LXX”¹³.

Tampoco integra el uso religioso común del mundo griego como expresión específica, más allá del significado de lo que es “una buena noticia”. Solo el culto imperial dará una connotación religiosa a la palabra, al hacer del poder imperial una ‘buena noticia’ sancionada por la aprobación de las divinidades, o el hacer del mismo emperador una divinidad.

En el Nuevo Testamento encontraremos un lenguaje y una simbólica más cercana al mundo de lo político que al de los cultos de la época. El lenguaje paulino es fundamentalmente un lenguaje que recurre más a la conceptualidad y simbólica de la vida de la *polis* griega que a lo que era el modo en que se representaba lo religioso¹⁴. El uso eclesiástico posterior ‘sacralizó’ un lenguaje que

¹¹ Idolatria do dinheiro e direitos humanos.

¹² Ver *ThDNT*, Vol 2, 721-725.

¹³ *ThDNT*, Vol 2, 725.

¹⁴ Desarrollo con mayor amplitud estos conceptos en mi libro Pablo confronta el Imperio, especialmente el

proviene del mundo profano y ciertas palabras pasaron a tener un uso religioso que el propio Pablo no conoció.

Será Pablo quien introduzca estos términos seculares en la creación del ‘nuevo pueblo’ que se forma a partir de la fe en Jesús como Mesías universal. Es él, al menos en los textos escritos, quien identifique la totalidad de la presencia, palabra y ministerio de Jesús, su muerte y resurrección, como ‘mi evangelio’ (ya en su primera carta, 1 Tes 1,5). Entonces, cuando Pablo llama al mensaje mesiánico ‘evangelio’, está haciendo un uso contracultural de la palabra, extendiendo al plano de la fe un concepto y una dimensión diferente del vocablo, dándole un nuevo significado.

En ese sentido, para Pablo, el *euaggelion* del Cristo crucificado y resucitado se opone al *euaggelion* del emperador divinizado. Y ello parece ser confirmado también en la percepción de sus opositores imperiales, por la acusación que recibe, según Hechos, tanto en Filipos como en Tesalónica (Hch 16, 20 y 17,6-7). El *euaggelion* de Pablo aparece, entonces, justamente en la encrucijada de caminos, en el límite borroso y la signatura traslaticia de lo político y lo religioso.

Filipenses y lo político

Ya en el introito de la carta volvemos a ver el lenguaje de lo político en el escrito paulino. Los *episcopoi* y los *diakonoï* a los que se dirigen no son cargos propios de los *thiasos*, de las asociaciones religiosas, sino cargos de la *polis*, títulos de funcionarios civiles de las ciudades, en este caso de Filipos, como colonia romana en el mundo helénico. Beyer, en el ThDNT, según la correspondiente entrada sobre la palabra *episkopos*, señala que era usada para designaciones “puramente seculares con responsabilidades técnicas o financieras” en la ciudad, o en algunos casos aplicadas a las deidades como supervisores o cuidadores¹⁵. Algo similar ocurre con los diáconos: la palabra indica simplemente un servidor y no tiene ninguna connotación religiosa específica o aparece como título fuera de lo que luego se desarrollará en la comunidad cristiana. Estos cargos en la naciente *ekklesia*, palabra que tampoco tiene originalmente un sentido religioso o de culto, no son designados con las palabras ni guardan las simbólicas que aparecen en los cultos de la época, sino que son tomadas de la organización de la economía familiar o del ámbito de la organización urbana.

El desarrollo de la carta nos mostrará que hay lugares y situaciones que nos indican o suponen que claramente son parte del mundo político de la época. Pablo es un preso político cuando escribe, o mejor, cuando dicta la carta (ver el artículo de Elsa Tamez) y se encuentra a merced de autoridades políticas del Imperio. En esa situación recibe las ayudas y se comunica con quienes, con él,

capítulo 8: “La analogía política en el lenguaje paulino”. Una versión anterior puede verse en RIBLA, vol 4.

¹⁵ ThDNT, Vol 2, 609.

son *ciudadanos* de otro reino (Flp 3,20). Su propio cuerpo está atravesado por múltiples circunstancias que lo ubican en el espacio político y en las confrontaciones ideológicas del imperio (ver el artículo de P. Ferrer). No me extenderé más, ya que los otros autores y autoras de este número de RIBLA se encargarán de hacerlo en cuanto a sus textos o temas específicos.

Conclusión

Evangelio y política son, pues, un espacio abierto en la interpretación de los escritos bíblicos, y en nuestro caso, específicamente para esta misiva paulina. El lenguaje y simbólica política es inescapable cuando la leemos. Vemos como el evangelio paulino se posiciona políticamente, como marca, a veces en forma bastante directa, y otras insinuadas, su lugar en el mundo del imperio, sus confrontaciones y alternativas, sus compañeros y adversarios en esta lucha, tanto dentro como fuera de la comunidad, como se distingue también de otras opciones 'religiosas'. En ese sentido es posible leer la Carta a los filipenses como un circunstanciado tratado político-religioso inspirado en el evangelio del resucitado.

Bibliografía

- Appadurai, A. (2017). *Hacer negocios con palabras*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Da Silva Moreira (org.) (2012). *O Capitalismo como religiao*, Goias, PUC.
- Durkheim, E. (1995). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colonia del Carmen: Ediciones Coyoacán.
- Godelier, M. (1974) *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Míguez, N. *El tiempo del principado romano. El mundo del Nuevo Testamento*. En: <https://nestormiguez.com/wp-content/uploads/libros/El-tiempo-del-principado-romano.pdf>
- _____, *El capitalismo como religión, accesible*. En <https://nestormiguez.com/wp-content/uploads/conferencias/El-Capitalismo-como-religion.pdf>
- _____. (2020). *Pablo confronta el Imperio. Teología y estrategia de la misión paulina*. Buenos Aires: La Aurora.
- Portelli, H. (1077). *Gramsci y el bloque histórico*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Sung, J.M. (2018). *Idolatria do dinheiro e direitos humanos: uma crítica teológica do novo mito do capitalismo*. São Paulo: Paulus, 2018. En español: *Neoliberalismo y derechos humanos*, Buenos Aires: La Aurora (2019).
- Sung, J. M.; Coelho, A. Da S. (2019). *Capitalismo como religião: uma revisão teórica da relação entre religião e economia na modernidade*. HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, V. 17, N0. 53, p. 651, 31 ago. 2019.

Tawney. R. (1938). *Religion and the Rise of Capitalism*, West Drayton: Pelican Books.

Theological Dictionary of the New Testament. Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company

Filipenses, la carta de un prisionero político

Philippians, the letter of a political prisoner

Resumen

En este artículo Tamez presenta varias claves de lectura de la carta de Pablo a las comunidades de Filipos desde la perspectiva de un prisionero político. Empieza proponiendo “cartas de prisión” como un nuevo tipo de carta en la clasificación de la epistolografía romana; analiza el tipo de prisión que padece Pablo, la acusación, su situación como encadenado; analiza así mismo la situación de los destinatarios como comunidades solidarias con Pablo, pero vulnerables, que corren la misma suerte de Pablo de ser arrestados; por eso deben superar las divisiones entre ellos y buscar la unidad. A través de la situación retórica la autora visualiza los movimientos alternos y de oposición que aparecen en la carta; la autora concluye con aquellos indicios que describen el estado de ánimo de Pablo en la prisión, su incertidumbre y sus anhelos.

Palabras clave: Cartas de prisión; custodia militar; prisionero político; movimiento del resucitado; ciudadanía celestial

Abstract

In this article, Tamez presents several keys to reading the letter from the perspective of a political prisoner. She begins by proposing “prison letters” as a new type of letter in the classification of Roman epistolography; she analyzes the type of imprisonment Paul suffers, the accusation, his situation as a man in chains; she explains the situation of the recipients as communities in solidarity with Paul, but vulnerable, who may suffer the same fate as Paul of being imprisoned; That is why the communities in Philippi must overcome the divisions among themselves and seek unity. Through the rhetorical situation, Tamez visualizes the alternative and oppositional movements that appear in the letter, and she concludes with those hints that describe Paul’s state of mind in prison, his uncertainty, and his longings.

Keywords: Prison Letters; Military Custody; Political Prisoner; Movement of the Resurrected One; Heavenly Citizenship

¹ Bibliista. Profesora emérita de la Universidad Bíblica Latinoamericana y Consultora de Traducciones de las Sociedades Bíblicas Unidas. Email: elsa.tamez@gmail.com

Introducción

No se puede leer o estudiar la *Carta a los filipenses* sin tomar en serio el lugar desde donde se escribe y las implicaciones. La mayoría de los comentarios simplemente mencionan que Pablo escribe desde las cadenas, pero analizan la epístola sin conexión alguna con las condiciones que experimentaba en el momento de escribirla o, mejor dicho, dictarla, porque muy probablemente la escribió Timoteo ya que Pablo estaba encadenado. Los comentaristas dedican más tiempo en discutir si se escribió en una prisión en Éfeso o en Roma u otro lugar, pero no aluden a las condiciones de un encadenado en ese tiempo, ni a los riesgos de escribir la carta en tiempos del imperio, ni al estado psicológico del autor. Esta situación es de suma importancia porque condiciona el discurso y su lectura.

En este artículo presentaré algunas claves que ayudan a comprender mejor el discurso epistolar de Pablo a las comunidades de Filipos². No me detendré en la discusión sobre la ciudad en la cual estaba prisionero. Pienso que fue en Éfeso por la cercanía con Filipos y el carteo que se dio entre él y las comunidades, pues se cree que Filipenses lo componen tres cartas.³ Pero podría también ser Roma u otra ciudad. Para mí, en este artículo, lo importante es el lugar o espacio concreto, donde Pablo estuvo encadenado cuando fue privado de la libertad. El artículo consta de 4 puntos. El primero propone un nuevo tipo de carta en la clasificación de la epistolografía romana, me refiero a “cartas de prisión”. El segundo punto estudia el tipo de prisión que padece Pablo cuando escribe la carta, y las implicaciones de escribir desde las cadenas. El tercero lo dedico a los destinatarios, su relación con el autor de la carta y la situación que viven en ese momento. El punto cuarto trata de los grupos y movimientos ideológicos de ese entonces según la situación retórica que vemos en la epístola. Concluyo con algo sobre el estado de ánimo de Pablo como prisionero. Las citas bíblicas provienen de la traducción Dios Habla Hoy (DHH), última edición.

Claves para comprender la carta de Pablo a la comunidad de Filipos

“Cartas de Prisión”: Otro tipo de carta en la epistolografía romana

En la antigüedad la comunicación por medio de cartas era muy común. Estas han sido clasificadas de diferente manera. David Aune (1993, pp. 210-222), después de analizar diferentes tipologías propuestas, las resume en tres categorías: cartas privadas o documentales, cartas oficiales y cartas literarias. Estas se subdividen en distintos tipos. Por ejemplo, a las cartas privadas, que

² He escrito sobre esta carta un comentario publicado solo en inglés (Tamez, 2017), y varios artículos en algunas revistas del continente, entre ellas, la Revista Bíblica (Tamez, 2012, pp. 193-217). De allí que mucho del contenido viene de esas fuentes; la diferencia en este artículo está en la organización de los temas, la ampliación en la propuesta del género literario “Cartas de prisión”, los énfasis y alguno que otro dato nuevo.

³ Las tres cartas llamadas A, B y C, serían: A: 4.10-20; B: 1.1.-3.1; C 3.2-4.9).

servían para preservar el contacto con amigos o familiares o para solicitar favores, las clasifica en varias clases: cartas de petición, de información, de presentación, de instrucción, de negocios y familiares. Las cartas oficiales, procedentes de reyes, jefes, magistrados, senadores, etc. contenían asuntos como edictos, resoluciones, restauraciones de tierra, etc. Y las cartas literarias eran excelentes modelos literarios; podían ser ficticias, con el fin de entretener, o filosóficas. También se podían clasificar.

Hay otra tipología anterior a la de Aune, bastante conocida entre los bibliófilos, se trata de la de Stanley Stowers, también analizada por Aune, incluye seis tipos de cartas: de amistad, familiares, de elogio o acusación, de exhortación, de recomendación y apologéticas. Pero no solo se han tipificado las cartas por estudiosos de los últimos dos siglos, como Deissman y Sherwin-White, sino que ya en la antigüedad se proponían tipos de cartas en los tratados de retórica, más guiados por el contenido que por la forma, entre ellos Cicerón, Pseudo Demetrio, Pseudo Libanio y Quintiniano. Pseudo Demetrio propone 21 tipos, entre ellos: de amistad, acusación, elogio, consuelo, censura... Y Pseudo Libanio clasifica las cartas en 41 tipos.

Tenemos pues una variedad de propuestas tipológicas en la epistolografía de la antigüedad, ninguna de ellas, sin embargo, incluye cartas de prisión. La carta de Pablo a las comunidades de Filipos ha sido catalogada como *carta de amistad*, o *carta de amistad y finanzas* (Loveday, 1989; Witherington, 1994; Fee, 1995). Y sí, hay muchos elementos en la carta que indican la buena amistad que existía entre Pablo y los y las destinatarias. En 4.1 escribe: “Por eso, mis queridos hermanos, a quienes tanto anhelo ver, ustedes, amados míos, que son mi alegría, mi galardón, sigan así, firmes en el Señor”; también encontramos en ciertas partes de la carta la referencia a la ayuda económica recibida. Pero catalogar la carta como *de amistad*, o de *amistad y finanzas*, no permite ver ni sentir los sufrimientos del remitente por su condición de preso. *Filipenses* debe leerse como una carta salida de prisión para comprender mejor su contenido. Pocos lectores recuerdan este hecho fundamental, alaban la carta como un bello documento que habla con frecuencia de gozo, pero no dan razón del por qué. Propongo, pues, otro tipo de carta dentro del tipo de cartas privadas: *Cartas de prisión*.

Ahora bien, proponer el tipo “carta de prisión” en el género literario epistolar implica dar argumentos. Para ello me puse a leer infinidad de cartas escritas por prisioneros. Y, aunque no encontramos papiros o manuscritos antiguos de cartas de esta índole, es posible afirmar ciertas constantes que aparecen con frecuencias en cartas salidas de prisión, y que seguramente aparecieron en cartas antiguas, como *Filipenses*. Cuando uno lee las cartas de prisioneros como Dietrich Bonhoeffer, Martin Luther King, Mandela, Frei Betto, Karl Gasper, o el diario de Etty Hillesum, encuentra en su contenido ciertas constantes que las une y le lleva a uno afirmar que pueden catalogarse como

cartas de prisión. Encontré las siguientes constantes que aparecen en la carta de Pablo y las cartas mencionadas arriba, además de testimonios o diarios de prisioneros. 1) Hablan desde una gran fuerza interior y muchos se sienten más cercanos a Dios, 2) relativizan las cosas materiales, 3) viven bajo la incertidumbre en cuanto a su condena o juicio, 4) se preocupan constantemente por los que están afuera -familiares, su grupo o movimiento al cual pertenecen- más que por sí mismos, 5) aparentan que están bien, felices para no preocupar a sus familiares o amistades, 6) dan consejos a sus amistades o familiares, 7) teologizan o filosofan a partir de su experiencia como privados de la libertad y su posible fin, 8) están dispuestos a morir por sus ideales. Estas constantes, aunque no todas a la vez, aparecen en distintas partes de su epistolario, poesías o diarios de presos.

Veamos estas constantes en la carta de Pablo. *Hablan desde una gran fuerza interior*: en Filipenses así lo percibimos en frases como, “todo contribuirá para mi liberación” (1,19), “en nada seré avergonzado (1,20), “si vivo es por Cristo y si muero lo tomo como ganancia” (1,21) ...”, “él transformará nuestro cuerpo miserable en un cuerpo glorioso, igual al suyo...” (3,21), “a todo puedo hacerle frente, gracias a Cristo que me fortalece” (4,13). *Los presos relativizan las cosas materiales*: “lo que antes valía tanto para mí, ahora, a causa de Cristo, no le encuentro valor alguno” (3,7), “... he aprendido a contentarme en cualquier situación en la que me encuentre.” (4,11). *Viven bajo la incertidumbre en cuanto a su condena o juicio*: “Me es difícil decidirme: por un lado, quisiera partir para estar con Cristo... pero, por otro lado, a causa de ustedes es más necesario que siga viviendo” (1,24), “Así que espero enviarlo (a Timoteo) tan pronto como yo sepa qué va a pasar conmigo...” (2,23). *Se preocupan constantemente por los que están afuera de la prisión*, esto lo vemos en los consejos y el deseo de que se alegren: “quiero que sepan que estas cosas que a mí me han pasado más bien han favorecido la difusión del evangelio...” (1,12); el hecho de que Pablo les insista que estén alegres, que se regocijen es una forma de decir que todo está bien, que no se preocupen por él. *Aparentan que están bien, felices para no preocupar a sus familiares o amistades*: Eso se observa en la insistencia en decir que esta alegre y que se regocijen ellos también, que las cadenas han sido para bien del evangelio (1,12). *Dan abundantes consejos*: Esto aparece en cada capítulo: vivan unidos, ayúdense mutuamente, vivan de una manera digna del evangelio (1,27), brillen como estrellas en medio de gente perversa (2,15), No se dejen intimidar (1,28). *Teologizan o filosofan a partir de su experiencia límite*: “Me guió por la justicia que procede de la fe de Cristo... Lo que quiero es conocer a Cristo, sentir en mí el poder de su resurrección y la solidaridad de sus sufrimientos, pues haciéndome semejante a él en su muerte, espero de alguna manera resucitar de entre los muertos” (3,19-10). Están dispuestos a morir por sus ideales: “Y aunque mi propia vida sea sacrificada para completar la ofren-

da que ustedes hacen a Dios por su fe, yo me alegro y comparto esa alegría con todos ustedes” (1,17).

Escribir desde las cadenas condiciona el discurso de la carta y muchas veces la hace poderosa. En el libro sobre literatura carcelaria durante la dictadura en Uruguay (1973-1985), Alfredo Alzugarat (2007) escribe en la contraportada:

A primera vista, nada parece más frágil que una trinchera de papel. Sin embargo, nada hay más perdurable. Cuando la escritura es un acto de resistencia, las palabras permanecen más allá de los verdugos. Si las cárceles de la dictadura fueron uno de los mayores emblemas de la peor época de este país, también es posible afirmar que la dignidad humana libró una dura batalla que, en sus múltiples consecuencias, dejó obras artísticas y literarias de inapreciable valor. En el universo cerrado de la cárcel la escritura debió ser reinventada. Nació entre sesiones de tortura con vocación de testimonio, creció en la soledad de calabozos donde sólo había recuerdos, prospectos de medicamentos, hojillas de fumar. Luego, la práctica colectiva y cotidiana de la escritura de cartas y el inmenso caudal de lectura que puede llegar a devorar un preso, influyeron decisivamente en su desarrollo.

La *Carta a los Filipenses* forma parte de esta “trinchera de papel” en la época del imperio romano, parece frágil, sin embargo, al visualizar las condiciones del encadenado y escuchar la fuerza de su voz revaloramos la epístola como un acto de resistencia cuyo mensaje “sobrepasa a sus verdugos”.

Pablo bajo la custodia militar

No hay mucha literatura que hable sobre las cárceles en la antigüedad, sin embargo, aunque la arqueología ha dejado pocos testimonios, podemos enterarnos de detalles a partir de la literatura antigua, especialmente de escritores griegos y latinos. He consultado tres excelentes escritos que analizan las prisiones en la antigüedad, los tipos de custodia y las implicaciones de escribir desde las cadenas. Aquí presento algunos detalles fundamentales para comprender la prisión como el lugar teológico desde donde surge la carta. Para más detalles puede consultarse mi comentario *Philippians* (Tamez, 2016, pp. 11-18) Las fuentes de donde tomo los datos sobre la custodia romana son principalmente los aportes de Ángela Standhartiger en dos de sus artículos (Standhartiger, 2005, 2013) y los libros de Richard Cassidy (2001) y Craig Wansink (1996).

Leemos en la carta a las comunidades de Filipo que Pablo tiene dos visitas, Timoteo y Epafrodito (2,19-30), también podemos deducir que espera un juicio y que está preparando su defensa (1,7). En el capítulo 4 leemos que

ha recibido una ayuda económica, pues agradece a los destinatarios (4,18). Ya con estos dos detalles podemos inferir que Pablo padece la custodia militar, de hecho, muchos de los comentarios así lo afirman; más abajo abordaré en qué consiste este tipo de custodia.

Los datos de las investigaciones sobre las prisiones informan que en el tiempo del Imperio Romano había tres tipos de privación de la libertad⁴: la cárcel, la custodia militar y la custodia libre. La cárcel es descrita como un cuarto estrecho, insalubre y apestoso, donde los presos estaban acinados. Sus condiciones eran pésimas, muchos enfermaban y morían. Generalmente no contaban con visitas. Las torturas no eran extrañas, había torturas físicas como golpes y azotes; padecían también torturas mentales, muchos estaban encadenados de noche, y de día les ponían un collar de hierro, sobre todo si se sospechaba que eran contrarios al emperador; para los presos romanos el suicidio era preferible a la cárcel. En las cárceles había un cuarto interior, un calabozo, en donde se metían los presos peligrosos; Pablo y Silas sufrieron este tipo de custodia en Filipos, según Hechos 16. Allí leemos sobre el cuarto interior, es decir el calabozo, en el cual fueron encadenados con cepos, después de haber sido desnudados y azotados. Cuando Pablo escribió Filipenses, no padecía este tipo de custodia, sino, la custodia militar, como se mencionó arriba

El tipo de custodia militar era menos cruel que la cárcel; consistía en estar encadenado de brazos y pies a dos soldados, uno de cada lado, las 24 horas del día; estos soldados eran remplazados cada tanto. Los presos podían estar en algún lugar del palacio del gobernador, llamado también pretorio u en algún otro lugar, los soldados eran vigilados siempre por un centurión. Los prisioneros podían recibir visitas, comida, apoyo moral u otras cosas para sus necesidades básicas. Aunque este tipo de custodia no era tan severa que la anterior, podemos imaginar a un Pablo encadenado las 24 horas, dependiendo de la buena voluntad de los soldados encadenados a él, entendemos que, si no era del agrado del soldado, éste lo trataría mal, no lo dejarían dormir; y aunque el soldado tuviera cierta empatía con el preso, la incomodidad era obvia por el peso y ruido de las cadenas. Solo la fuerza interior, propia de este tipo de privados de la libertad, les ayudaba a soportar el sufrimiento. Así, pues, cada vez que se lea esta carta, se debe visualizar del lugar desde donde Pablo escribe.

La custodia libre era reservada solo a las élites romanas (senadores y *equesters*). Los prisioneros podían estar en una casa y ser vigilados por familiares. Era lo que ahora se llama “casa por cárcel”. Algunos comentarios, siguiendo a Hechos de los Apóstoles (28,30) piensan que Pablo en Roma experimentó este tipo de custodia, sin embargo, es muy poco probable, pues ni siquiera el rey Agripa pudo gozarla cuando padeció la custodia militar por haber hablado mal de emperador Tiberio.

⁴ Aparecen legisladas tiempo después de Pablo, en el tiempo de Justiniano, pero podemos observarlos ya en el tiempo de Pablo.

Además de considerar el tipo de custodia que padeció Pablo cuando escribió *Filipenses* es importante conocer las implicaciones de escribir desde la prisión. En ese tiempo era un acto peligroso, en tiempos del imperio romano, sobre todo en el de Tiberio y Nerón, pues el cargo subversión (*seditio*) o traición al emperador (*maiestas*) llegó a interpretarse de una manera abusiva, acusando a todo aquel que hablara contra el emperador. *Lex maiestas* en tiempos de la República era una acusación contra las rebeliones o sublevaciones consideradas traiciones a Roma. Pero en tiempos del imperio se amplió a blasfemia, así que cualquier individuo que pareciera que hablara contra el emperador era considerado enemigo y acusado de traición bajo el cargo *maiestas*. Según Stanhartinger, ya en tiempos de Augusto se creó una red de espionaje en todo el imperio para la seguridad interna. Había policía secreta por todas las provincias encargados de detectar cualquier enemigo del emperador. Las cárceles eran un lugar privilegiado para ser vigilado. Por eso había que escribir de manera cuidadosa, tratando de no llamar la atención o ser acusados como sediciosos o enemigos del emperador. Esto es porque las cartas tenían que pasar por la censura de guardas y jueces, antes de llegar a las manos de los destinatarios. Había técnicas para opacar contenidos: vacíos, claves, acertijos, seudónimos o elegir escribir en otro idioma.

En el estudio de *Filipenses* es importante saber esto para comprender si hay vacíos o asuntos incomprensibles que solo sus destinatarios podían entender. Un vacío o enigma podría ser el de Fil 4.2, cuando se insta a Evodia y Sintoque que hagan las pases y se pide a “su amigo fiel” que les ayude. ¿Por qué Pablo no especifica el nombre de su amigo fiel? ¿Será que se refiere a una mujer, a Lidia, la fundadora de la comunidad, amiga fiel de Pablo, y que no da su nombre porque está en la lista de sospechosos o porque puede correr peligro? La comunidad de Filipos está en la mira, eso lo percibimos en 1.28-29, donde dice que pueden padecer lo mismo que Pablo. No es descabellado pensar así, pues en la antigüedad se conocen casos de personas que eran arrestadas por soldados vestidos de civil, que comenzaban a hablar mal del emperador para provocar a algún sospechoso que incurriera en ese delito y así poderlo arrestar; entre ellos, filósofos cínicos y estoicos. El hecho de que “amigo fiel” esté en masculino podría ser una manera de despistar a los encargados de la censura.

Se cree que Pablo fue arrestado bajo el cargo de *seditio* o *maiestas* (Cassidy, 2001, p. 61) pues provocaba tumultos, hablaba de otro Reino, otro Señor, un crucificado por los romanos que era hijo de Dios y Salvador. Como sabemos, Señor, Salvador e Hijo de Dios eran títulos del emperador. Los tumultos creados por Pablo no eran pocos, los leemos en *Hechos de los Apóstoles*, libro que también habla de sus “antecedentes penales” en varias ciudades del imperio.

Destinatarias: comunidades en Filipos bajo sospecha

Filipos era una colonia Romana, celosa de preservar las costumbres de la sociedad imperial. Eso lo podemos observar en Hechos 16,20-22; cuando Pablo y Silas llegan a Filipos son acusados falsamente de enseñar costumbres ajenas a las romanas, por esa razón los denudan azotan y encarcelan. Para los seguidores de Jesús no era fácil vivir en esa ciudad pues el culto al emperador, así como el ofrecimiento de carne a los ídolos, como en casi todas las ciudades, era una práctica común; pero las comunidades no podían participar y, por lo tanto, era riesgoso. Además, eran inaceptables las relaciones igualitarias como se vivían en las comunidades, donde el esclavo y el amo se sentaban juntos en las asambleas y se llamaban hermanos entre sí. Estas enseñanzas, que vienen de Jesús, iban en contra de los valores de la sociedad romana, demasiado estratificada. Así que las comunidades eran vulnerables; en Filipenses encontramos varios inicios de esa situación. Cuando Pablo en su carta habla de su situación incierta, como prisionero que espera una condena a muerte (“Quiero que ahora como siempre, la grandeza de Cristo se muestre públicamente en mí, tanto si sigo vivo, como si muero” Fil. 1,20), advierte claramente el peligro; los siguientes versículos son clave; hablan de que puede acontecerles lo mismo que le pasó a él; está aludiendo a la prisión.

No se dejen intimidar en nada por sus enemigos... Pues por causa de Cristo, ustedes no solo tienen el privilegio de creer en él, sino también de padecer por él. Ustedes y yo estamos en la misma lucha. Ya vieron antes cómo la pasé, y ahora tienen noticias de cómo la estoy pasando.

Este texto tiene varios indicios importantes. Los creyentes de Filipos corren peligro, se encuentran en la misma lucha que Pablo. Ellos deben recordar lo que pasó con él cuando estuvo en Filipos, pues a él y a Silas los desnudaron, azotaron y arrestaron; el peligro sigue presente ya que ahora está preso de nuevo en otra ciudad, y bien conocen los destinatarios las condiciones de estar encadenado. No obstante, Pablo los anima a que no se dejen intimidar en nada por los enemigos, seguramente se refiere a los romanos.

¿Pero quiénes son estos hermanos y hermanas de Filipos? Sabemos, por Hechos 16, que esta comunidad fue fundada por Lidia y en compañía de otras mujeres. Además, en la carta se menciona a dos grandes lideresas: Evodia y Síntique; son presentadas como grandes luchadoras a la par de Pablo por la causa del evangelio. Y aunque también aparece el nombre de Clemente y de Epafrodito, creo que la comunidad es dirigida por mujeres y la mayoría de los miembros son mujeres. Esto porque fue fundada por Lidia y las otras mujeres que la acompañaban. El nombre de Lidia no aparece explícito en la carta, pero yo creo que está implícito en 4.3 cuando dice “Y a ti, mi fiel compañero de trabajo, te pido que las ayudes...” Mucho se ha especulado sobre la identidad de la persona mencionada sin nombre (Epafrodito, Lucas, esposa de Pablo y

Lidia). Tomando en cuenta que Lidia es la fundadora de esa comunidad, y las circunstancias y los problemas de sacar documentos de la prisión que puedan comprometer tanto al prisionero como a los destinatarios, me aventuro a suponer que se trata de Lidia, oculta en el género masculino y en el calificativo de “fiel compañero de trabajo”. Clemente y Orígenes de Alejandría, y posteriormente Erasmo y Renan piensan que se trata de Lidia (Tamez, 2016, p. 105)

En el saludo de la carta notamos que ésta es enviada a las comunidades de creyentes que están en Filipos y, curiosamente, a quienes presiden⁵ la comunidad y a los diáconos. Por lo dicho en el párrafo anterior, es probable que sean las mujeres las encargadas de dirigir las comunidades o algunas de las comunidades de Filipo. Estas comunidades se solidarizaron inmediatamente con Pablo al enterarse de que estaba preso, seguramente fue la experiencia dolorosa de la que fueron testigos cuando Pablo y Silas estuvieron presos en Filipos, encadenados en el calabozo de la prisión de la ciudad, desnudos y con las marcas de los latigazos en el cuerpo. Pablo recibe con gran gozo a Epafrodito y la ayuda económica enviada por estas comunidades a través de él (4,10-19).

Por otro lado, por medio de la carta podemos enterarnos de que la comunidad está pasando por conflictos internos, no solo por dificultades del medio hostil en el cual viven. Ya vimos que Pablo insta a Evodia y Síntique a que se reconcilien y tengan un mismo sentir; esto es tan importante que pide a su “amigo fiel” (es decir a Lidia) que les ayude a hacer las paces. Y es que es vital que la comunidad esté en armonía y unida por las circunstancias de sospecha y persecución que experimentan. Es por esta razón que Pablo insiste a través de toda la carta que todos y todas tengan un mismo sentir, que vivan en unidad, armonía y se ayuden mutuamente. Como muestra leemos en el capítulo 2,2:

Lléname de alegría viviendo todos en armonía, unidos por un mismo amor, por un mismo espíritu y con un mismo sentir. No hagan nada por ambición personal o por orgullo, sino con humildad, y que cada uno considere a los demás como mejores que él mismo. Nadie busque únicamente su propio bien, sino también el bien de los otros. (Fil 2,2-4).

Uno de los aspectos más llamativos de la carta es que encontramos en dos ocasiones la mención del término “ciudadanía”; en 3,20 habla de la ciudadanía (*politeuma*) celestial; y en 2,27 les insta a que procuren que su manera de vivir sea digna del evangelio de Cristo. “Manera de vivir” en griego alude a ser ciudadanos, de hecho, se utiliza el mismo término griego (*politeuomai*). No es por casualidad que se refiera a vivir una ciudadanía diferente a la romana en la ciudad de Filipos, donde la ciudadanía romana era algo sumamente importante. Pablo no le da ese valor. Prefiere contraponerla a otra ciudadanía,

⁵ En griego aparece la palabra *episkopos*, y se refiere a los supervisores. Esta palabra pasó a designar a obispos, pero en este tiempo todavía no tiene el sentido monárquico que se conoce a finales del segundo siglo d.C.

“la celestial”, que consiste en otra manera de vivir en Filipos de manera digna. En 2,15 cada miembro de las comunidades, en tanto ciudadano del cielo, debe “brillar como estrellas”, “como hijos de Dios en medio de esta gente mala y perversa”.

Movimientos y posturas ideológicas al interior de la carta

Analizando la situación retórica presente en la carta percibimos cuatro grupos con posturas ideológico-culturales distintas. Uno lo compone el “movimiento del resucitado”⁶ al cual pertenecen dos grupos: el de Pablo (más los hermanos afines a él y sus destinatarios de Filipos); y el grupo que anuncia el evangelio de manera diferente a Pablo y su gente (cp. 1,15-16). No sabemos exactamente en que consiste la discordia al interior de este “movimiento del resucitado”, pero al parecer no es grave. Así lo hacen ver los textos 1.12-18. Para Pablo las cadenas han sido para bien, pues muchos hermanos se han animado a predicar con osadía; “algunos por envidia y rivalidad... por interés personal” (este sería el grupo que no está de acuerdo con Pablo) y otros con “buena intención... por amor (1,15-17a). Para Pablo aquellos que se oponen a su manera de actuar buscan causarle más sufrimiento ahora que está en cadenas (v.17b). Esta última afirmación nos hace sospechar que no comparten con Pablo el arriesgarse al grado de ser arrestado; es decir se avergonzaban de sus cadenas, como comúnmente acontecía en aquel entonces. Lo interesante aquí es que Pablo, con tolerancia, concluye aceptando esa diferencia: “Pero ¿qué importa? De cualquier manera, con sinceridad o sin ella, anuncian a Cristo; y esto me alegra mucho” (1,18).

Los otros dos grupos oponentes no son del movimiento del resucitado. Uno es el de la corriente llamada tradicionalmente “judaizante”, y el otro es el de la sociedad romana imperial. Son grupos que los destinatarios deben rechazar. Son tipificados de manera despectiva: “Cuidense de esa gente despreciada (literalmente “perros”), ... de esos que se mutilan el cuerpo”. Los verdaderos circuncidados, para Pablo, son los del movimiento del resucitado que no pone su confianza en las cosas externas (3, 2-3). No se sabe por qué Pablo introduce estos oponentes, ya que, según investigaciones arqueológicas en Filipos no hay rastros de la existencia de este grupo. Tal vez están presentes en la ciudad donde Pablo está preso; le parece fastidioso y le da pie para hablar de la justicia que procede de la fe y no de la ley, tema fundamental en Pablo.

El otro grupo se refiere a la sociedad romana. Ya hemos mencionado la manera como se refiere a ella cuando habla de una generación torcida y perversa (2,15), y en 3,18-19 son considerados enemigos de la cruz de Cristo.

⁶ Término acuñado por mí. A este período del tiempo de Pablo se le ha llamado periodo apostólico, sin embargo, este término no da razón del movimiento que da continuidad al movimiento de Jesús, de allí que sea el “movimiento del resucitado”, el cual ya en el periodo post-apostólico se agotó debido a la institucionalización.

Afirma que “su dios es su vientre”, aludiendo a sus famosos banquetes, y que solo piensan en cosas terrenales. En 1,28 son considerados enemigos que serán destruidos por Dios.

A lo largo de la carta, entre la mención de estos grupos, Pablo va exhortando con mucho cariño y vehemencia a las comunidades de Filipos. Hace énfasis permanente en que sean uno, tengan el mismo sentir, vivan en armonía y alegres. No deben preocuparse por él, él está bien, y alegre, la ayuda enviada por medio de Epafrodito es más que suficiente; lo importante, insiste, es que vivan una vida digna del evangelio, pues son ciudadanos no romanos, sino de un estado democrático radical celestial.

El estado de ánimo de Pablo

No sabemos cuánto tiempo pasó Pablo encadenado. Si escribió la carta desde Roma, nunca salió libre, fue condenado a muerte y tal vez decapitado⁷. Si escribió la carta en Éfeso, posiblemente estuvo determinado tiempo y salió por alguna circunstancia especial, cambio de gobierno o algún tumulto. Pablo escribía su defensa y esperaba posiblemente una condena a muerte. El himno cristológico, si estaba en la carta original, es una declaración política subversiva pues habla de que Dios le “otorgó el más alto honor y el más excelente de todos los nombres para que ante este nombre concedido a Jesús, caigan de rodillas todos, los que están en el cielo, en la tierra y debajo de la tierra, y todos reconozcan públicamente que Jesucristo es Señor”. Implícitamente el emperador también debería caer de rodillas ante Jesús. Si esta era su defensa, la condena a muerte era obvia. Tal vez por eso Pablo en 1.23 escribe que le es difícil tomar una decisión, quiere morir para estar con Cristo, pero también vivir para estar con los hermanos. Pero la decisión no la toma el prisionero, sino el tribunal. Sin embargo, en la preparación de la defensa, el prisionero puede influir mucho para alcanzar su libertad o condena. Esta situación de incertidumbre le tenía preocupado, seguramente por eso quiere estar más tiempo con Timoteo, quien le ayuda a preparar su defensa, y enviar de nuevo a Epafrodito a Filipos en lugar de a Timoteo, como era solicitado (2,19-29).

Es verdad que Pablo muestra una gran fortaleza interior, como todos los presos encarcelados por sus convicciones, pero tuvo que haber un momento en que se quebrara por dentro. Como dice Neila Serrano de Barragán (Tamez, 2017)⁸,

⁷ Decapitado si fue ciudadano romano.

⁸ Serrano es colombiana, cristiana, doctora en medicina interna y químico-farmacéutica de la Universidad Nacional. Esta cita es parte de una entrevista que le hice ya que ella estuvo en prisión debido a que en 1993 pagó rescate a la guerrilla para que liberaran a su esposo secuestrado. La ley prohibía pagar rescate y por esa razón fue condenada a cuatro años de prisión. Ella fue encarcelada el 4 de agosto de 1993 y vivió en la prisión hasta el 31 de enero de 1995, cuando se derogó esa ley.

Pablo tenía que animar a sus destinatarias y gozarse. Él no sabía si en algún tiempo iban a caer presas, así, Sintique y Evodia o Lidia, o algunos de los varones. Él se gozaba de su fortaleza que les estaba dando, pero Pablo tuvo que haber tenido muchos momentos de arrodillarse a llorar y pedir a su Dios, al Señor Jesucristo, diciendo dame fuerza.

Así, pues el estar siempre levantando el ánimo de los de afuera, sonriendo, insistiendo que estén alegres y que se gocen, como Pablo lo hace constantemente, no puede durar mucho, es solo para confortar a sus comunidades. Pablo tuvo que pasar muchos momentos de tristeza y llanto. No lo dice en la carta para no preocupar a las hermanas y hermanos. Pero lo insinúa cuando habla de aquellos que quieren agregar más sufrimiento a sus cadenas (1,16), o cuando habla de Epafrodito, afirma que Dios tuvo compasión de Epafrodito para que sanara cuando estuvo muy enfermo, y no solo de Epafrodito, sino también de él “para que no tuviera más tristeza de las que ya tengo” (2,27).

En fin, Pablo justifica su situación afirmando que nada tiene valor; todos sus privilegios como judío o ciudadano romano los considera basura por causa de Cristo; lo ha perdido todo a cambio de penetrar en el conocimiento de Cristo. Lo que más anhela ahora, que se ha hecho semejante a él en su muerte y que siente la solidaridad de los sufrimientos de Jesús en su propio cuerpo, es sentir el poder de la resurrección (Cp. 3,7-11).

Conclusión

En este artículo se analizó el contexto sociohistórico de la carta haciendo énfasis en la prisión como espacio condicionante del discurso epistolar. La importancia de un discurso escrito en la prisión me llevo a proponer un nuevo tipo de carta dentro de la clasificación de la epistolografía romana. Ya no sería una “cartas de amistad”, como tradicionalmente se ha catalogado, sino “cartas de prisión”, pues considero que hace más justicia a la epístola ya que en su estudio puede percibirse la condición carcelaria, el estado de ánimo del prisionero, las estrategias utilizadas para que la carta pase la censura, su pensamiento y preocupaciones limite cuando se espera una condena a muerte, como es el caso de Filipenses, su relación especial con sus destinatarios y la situación riesgosa por la que estos están pasando en la colonia romana de Filipos.

La carta a los filipenses fue escrita por un prisionero político bajo el cargo de *crimi majestas*, o traición al emperador. Sufrió la custodia militar, que consistía en estar encadenado de manos y pies a uno o dos soldados las 24 horas del día. Esperaba muy probablemente una condena a muerte y dedicaba el tiempo a preparar su defensa. Timoteo le acompañaba en ese momento, le ayudaba quizás a preparar la defensa y posiblemente fue él quien escribía la carta mientras Pablo se la dictaba. Sus destinatarios, la mayoría mujeres, se

solidarizaron con él enviándole dinero y el apoyo de uno de sus miembros, Epafrodito.

A través de la carta es posible percibir, además del estado de ánimo de Pablo, un escenario en el cual participan cuatro grupos con distintas posturas ideológicas. Dos grupos del movimiento del resucitado, uno liderado por Pablo y otro contrario a su postura radical. Los otros dos grupos son adversarios: uno de corriente judaizante y el otro corresponde a la sociedad romana hostil al movimiento del resucitado. Pablo exhorta a sus destinatarios a que sean buenos ciudadanos dignos del evangelio, ya que la ciudadanía celestial es muy distinta a la ciudadanía romana.

Bibliografía

- Alzugarat, A. (2007). *Trincheras de papel: dictadura y literatura carcelaria en Uruguay*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Aune, D.E. (1993). *El Nuevo Testamento en su entorno literario*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Cassidy, R. (2001). *Paul in Chains: Roman imprisonment and the Letters of St. Paul*. New York: A Herder and Herder Book/The Crossroad Publishing Co.
- Standhartinger, A. (2013). *Aus der Welt eines Gefangenen: Die Kommunikationsstruktur des Philipperbriefs im Spiegel seiner Abfassungssituation*. En *Novum Testamentum*, V. 55 pp. 140-167.
- _____ (2005). *Die paulinische Theologie im Spannungsfeld römisch-imperialer Machtpolitik. Eine neue Perspektive auf Paulus, kritisch geprüft anhand des Philipperbrief*. En *Religion, Politik und Gewalt. Kongressband des XII Europäischen Kongresses für Theologie*. Berlin: Güthersloher Verlagshause.
- Tamez, E. (2012). *Philippians*, Wisdom Series V. 51, pp. 1-121. Minnesota: Liturgical Press.
- _____ (2012). *La carta de Pablo a los filipenses desde la perspectiva de un prisionero político*. En *Revista Bíblica, Argentina*, V. 3-4, pp. 193-217.
- Wansink, C.S. (1996). *Chained in Christ: The Experience and Rhetoric of Paul's Imprisonments*. *Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 130*, Sheffield: Sheffield Academic Press.

***Visibilizar un mensaje secreto
Pistas para una relectura de Fil. 2:6-11
en contextos de violencia***

*Reveal a Secret Message:
Clues for a Rereading of Philippians 2:6-11 in
Contexts of Violence*

Resumen

Este artículo propone releer el mensaje, aparentemente secreto, del himno de Filipenses 2:6-11 a partir del contexto del imperio romano teniendo en consideración tres pistas: lo político, los cuerpos femeninos y los cuerpos esclavizados. Seguir tales pistas permiten hacer una relectura del texto en perspectiva de género, lo cual es pertinente y relevante para contextos de violencia donde las mujeres y la población LGTIBQ+ son víctimas, pero al mismo tiempo resistencia y esperanza.

Palabras clave: Imperio; esclavos; mujeres; cuerpos; violencia; LGTIBQ+

Abstract

This article proposes to reread the apparently secret message of the hymn of Philippians 2:6-11 from the context of the Roman Empire, taking into consideration three clues: the political, female bodies, and enslaved bodies. Following such clues allows us to reread the text from a gender perspective, which is pertinent and relevant to contexts of violence where women and the LGTIBQ+ population are victims, but at the same time resistance and hope.

Keywords: Empire; slaves; women; bodies; violence; LGTIBQ+

Introducción

El himno cristológico en Fil. 2:6-11 es considerado el clímax del argumento de la epístola a los Filipenses y sus interpretaciones modernas han sido influenciadas por el Credo de Calcedonia que declaró la doble naturaleza de Cristo: humana y divina. De ahí que la lectura tradicional que se ha hecho del himno ha consistido en afirmar que Jesús, como ser humano, sufrió esclavitud,

¹ César Moya es PhD en Teología y Estudios de la Religión por la *Vrije Universiteit Amsterdam*. Actualmente coordina la Red Latinoamericana de Estudios Anabautistas-RELEA.

humillación y condena a la muerte de cruz, la cual estaba destinada a los insubordinados en el imperio romano; sin embargo, también se ha afirmado que, por esa obediencia a su Padre celestial hasta la muerte de cruz, fue exaltado hasta lo sumo, constituyéndose de esta manera en Señor del universo. Por lo tanto, todo está sometido a su señorío y como tal debe rendírsele tributo a su nombre. De esta manera el Himno ha sido considerado una exhortación ética con sentido escatológico basado en Fil. 2:5 “haya pues en vosotros el mismo sentir que hubo en Cristo Jesús”.

Tal lectura tradicional es problemática² para los pueblos que sufren por causa de la violencia e injusticia de los sistemas de opresión, especialmente en América Latina, por cuanto podría entenderse que el sufrimiento es necesario para acceder a los favores de Dios, que es la voluntad de Dios para el ser humano y por lo tanto debemos resignarnos a ello. Tal interpretación se hace más inaceptable todavía al considerar la violencia de la que han sido objeto no solo las mujeres sino también personas de otras identidades sexuales y de género en los conflictos armados.

Según el reporte de la Comisión de la Verdad³ de Colombia las mujeres y personas de la población LGBTIQ+ sufrieron vejámenes y humillaciones extremas en sus propios cuerpos, lo que se constituye en el método preferido por los actores armados para demostrar su poderío sobre un territorio y sobre su enemigo. En otras palabras, ellas han sido objeto de una violencia sexualizada. De ahí que en este artículo pretendemos responder la pregunta ¿cómo leer Fil. 2:5-11 en contextos de violencia y opresión desde una perspectiva de género?⁴

² En el mismo sentido lo considera Causar (2009): “el problema con esta propuesta es su casi realismo ingenuo, así como su fracaso en dar cuenta de la segunda mitad del himno (2:9-11). ¿Son los que siguen a Jesús exaltados como él y se les da un nombre que está por encima de todos los nombres?” (p.55). Causar apunta a las interpretaciones clásicas, dentro de ellas la de Käsemann (1968), sin embargo, de esta rescata que, en primer lugar, evade un idealismo ético moralista y, en segundo lugar, que Jesús no es exaltado al dominio humano dado en la creación (Gn. 1:28).

³ Para conocer los actos intolerables que sufrieron las mujeres en la guerra y cómo esas experiencias marcaron sus cuerpos, así como la desprotección y violencia contra la población LGBTIQ+, véase el Capítulo 3 *Mi cuerpo es la verdad: Experiencias de las Mujeres y Personas LGBTIQ+* del Informe Final de La Comisión de la Verdad (agosto de 2022).

⁴ La perspectiva de género no es ideología de género. Mientras la primera busca analizar y comprender las desigualdades, roles y relaciones de poder entre hombres y mujeres en diferentes contextos sociales, políticos, económicos y culturales, la segunda exige una igualdad absoluta de hombre y mujer, hasta el extremo de eliminar lo que los identifique como tales. La primera se basa en reconocer que el género es una construcción social y que las experiencias, oportunidades y desafíos de las personas están influenciados por su identidad de género; la segunda separa el género del sexo, considerando que los seres humanos nacen neutros y posteriormente en la vida deciden a qué género pertenecer. La perspectiva de género busca desafiar las normas y estereotipos de género, y promover la igualdad de género y los derechos humanos; se centra en identificar y abordar las desigualdades y discriminaciones que enfrentan las mujeres y otros grupos marginalizados debido a su género, como las personas LGBTIQ+, entre otros. Es importante destacar que la perspectiva de género no busca establecer una supremacía de un género sobre otro, sino que se basa en la premisa de que todas las personas deben tener igualdad de derechos, oportunidades y trato, independientemente de su género. Para ampliar esta definición consúltese Miranda-Novoa (2012); Lagarde (1994); Ferrer-Pérez (2005); Moya (2023).

Para responderla sugerimos tres pistas a partir del contexto del primer siglo en el imperio romano: lo político, los cuerpos femeninos y los cuerpos de esclavos.

El contenido político del himno

Una primera pista que identificamos es “lo político”⁵. El himno hace parte de la Carta que Pablo escribió a los filipenses desde la prisión, probablemente desde Éfeso. Por lo tanto, el apóstol debió ser condenado porque algunas de sus acciones previas contra el imperio romano debieron considerarse graves. Al respecto Elsa Tamez (2012) nos recuerda que, seguramente tanto en Filipos, así como en otras ciudades del imperio, Pablo habría sido desnudado, torturado y encarcelado (Hch. 16:22-24; Fil. 1:7, 17; Fil. 4:12). No obstante, escribir desde la cárcel también tenía sus consecuencias y riesgos. De ahí que los mensajes no deberían ser fácilmente descifrables, tal como lo afirma Standhartinger (2013, citado en Tamez 2012):

Puesto que las cartas estaban en riesgo de ser leídas incluso por los perseguidores, se hicieron intentos de opacar su contenido. En la antigüedad ya se tenían sistemas de escritura secreta y de criptografía. Las técnicas de ocultamiento incluían presentar un contenido tan opaco como fuera posible, había el uso de pseudónimos, juegos de palabras, acertijos o el hecho de escribir en otro idioma (p. 156).

La anterior afirmación lleva a pensar que el himno de Fil. 2:6-11, aunque contiene un lenguaje metafísico y un juego de palabras, lleva implícito un mensaje político que se constituía en una amenaza contra el imperio romano, de otra manera no tendría por qué generar la preocupación de ser encarcelado. Si el mensaje fuera descifrado conllevaría un riesgo para la vida no solo de quien escribía sino también de quienes lo recibían. Pero, ¿cómo podría ser una amenaza para el imperio el himno de Fil. 2:6-11, cuyo contenido a primera vista parece inofensivo y distante de la realidad social y política? ¿Cómo ese himno cristológico podría afectar la imagen del César?

Tamez (2012) considera que una de las respuestas estaría no en lo que declara el himno acerca de la humildad y despojo de Cristo, su vaciamiento, sino más bien en la sección de Fil 2:9-11 que habla de su exaltación: “por lo cual Dios lo exaltó y le dio un nombre que es sobre todo nombre” (2:9). Tal afirmación, sin ambages, en aquel tiempo debió significar que había un nombre superior al emperador romano ante el cual todos los seres existentes en la tierra,

⁵ La palabra “política” viene del griego *πολις* (comunidad organizada en la ciudad), que originalmente significaba plaza fortificada o muro. Así, la política se refiere a los asuntos de *la polis*, a los intereses compartidos. Los romanos sustituyen el término política por el de *Res pública*, señalando el carácter público del ámbito propio de la política: política es la cosa pública (los asuntos del pueblo), la cual trasciende los intereses particulares de los ciudadanos. La concepción moderna de la política está unida a la ética ciudadana, al servicio público y a la doctrina de la vida buena y justa, tiene que ver con los intereses colectivos y asume, por un lado, la forma de lucha, y por otro la construcción del orden social (Jiménez, 2012). Para ampliar el concepto véase, entre otros, Schmitt (1998), Lechner (1986), y Bobbio y Bovero (1985).

debajo de la tierra y en las esferas celestiales se inclinarían y lo proclamarían como el *kyrios*. No obstante, tal señorío⁶ conllevaría un estilo de vida en contracorriente con la del imperio romano, pues se regiría por los valores del reino de Dios (pp. 206-207). En otras palabras, sería un señorío que no se impondría por la fuerza, ni por acciones militares, sino por amor al prójimo y el respeto a la dignidad humana independientemente de la identidad de género. Por lo tanto, los intereses personales quedarían supeditados a los intereses de la colectividad.

Otros (as) autores (as) también son de la idea de que el Himno constituye un reto al Imperio. Marshal (2008), por ejemplo, cree que en la segunda parte del Himno (2:9-11) hay un desafío al poder imperial por cuanto se proclama el señorío de Jesús comparado con el carácter político y teológico del poder romano. Sin embargo, también argumenta que en el Himno se refleja un pensamiento de Pablo no muy diferente del imperialismo de aquel tiempo. La razón es que considera que los términos usados hacen referencia al dominio del gobierno como “jerárquico, exclusivo y subordinado”, y “establece dinámicas de poder imperiales y kyriarcales” (p. 56). Así también lo considera Peter Oakes (2001), quien afirma que la mención de Jesús en el Himno recuerda inevitablemente al emperador romano quien es exaltado como el Señor que trae la salvación a través de la sumisión universal. Por consiguiente, no es equívoco notar que existen paralelos entre Cristo y el emperador romano dado que el pasaje muestra explícitamente que su objetivo es “realinear la lealtad actual” (p. 138). De esta manera el Himno sí debería traer problemas con las autoridades romanas.

Igualmente, Sung Kim (2021) estima que casi todos los eruditos que han prestado atención al Himno de Cristo desde la perspectiva crítica al imperio han interpretado el pasaje como una confesión subversiva y radical que desafía la autoridad y la ideología imperial romana. Sin embargo, sus interpretaciones se han centrado principalmente en la segunda parte (2:9-11) del pasaje y no en la primera (2:6-8). Para él es innegable que la segunda parte del pasaje presenta notables connotaciones imperiales que son fácilmente identificadas, lo que no sucede en la primera.

Ahora bien, tal como lo afirma Gordon (2016), “la exaltación del emperador” como Señor es una terminología que no se deriva de la herencia judía de Pablo, sino de su entorno grecorromano. Así se constata en la literatura

⁶ Tal aclaración es pertinente por cuanto el término griego *kyrios* tiene una connotación de dominación y control de parte de los hombres en la estructura social. Shüssler Fiorenza (2012) lo traduce como “el señor, amo de esclavos, padre, esposo, varón nacido libre, con propiedades y a quién todos los miembros de la familia le están subordinados y por quién ellos son controlados” (p. 56). Para ella, el neologismo *kyriarkado* se deriva del sustantivo *kyrios* y del verbo *archein*, “gobernar, dominar, controlar”. Considera que en el contexto histórico bíblico tales términos se referían “al gobierno del emperador, señor, amo de esclavos, esposo, el caballero educado, con propiedades, perteneciente a una élite libre, y a quién los hombres y todas las mujeres sin derechos le estaban subordinados” (p. 56); por lo tanto, es un sistema de dominación que atravesaba todas las instancias sociales y globales. Para ampliar lo que es *kyriarkado* consúltense de la misma autora su escrito *Género, religión y poder patriarcal* en los apartados “Kyriarkado” (pp. 56-63) e “Imaginación bíblica kyriarcal y globalización neoliberal” (63-74).

griega más antigua. En la Iliada, por ejemplo, Homero describe a los héroes como “iguales a Dios”. Del mismo modo, a los grandes líderes militares como, por ejemplo, Alejandro Magno, también se les concedieron “honoros iguales a los dioses”. Es decir, en los siglos previos a la época de Pablo, el lenguaje de “honoros iguales a los dioses” era común cuando de otorgar honoros cívicos y político- religiosos se trataba.

Entonces, esta primera pista que hemos identificado permite afirmar que hay un pensamiento unánime con respecto a que la segunda parte del Himno (Fil. 2: 9-11) tiene connotaciones políticas, aunque deja la inquietud acerca del paralelo que se establece entre el Cristo y el poder imperial, como si simplemente se tratara de un reemplazo de poder que llevaba a recibir los honoros que correspondían a los héroes que eran catalogados como dioses. A continuación, se expone la segunda pista: los cuerpos femeninos.

Cuerpos femeninos

Sung Kim (2021) también propone analizar el texto teniendo en cuenta la categoría de cuerpo en un contexto de conquista de territorios. Pero ¿cómo se relaciona tal categoría con el contexto político de Filipenses? Según Tamez (2012), Filipos era una colonia romana con una población mayoritariamente de veteranos de guerra, que habían llegado en distintos momentos para garantizar los intereses del Imperio. Ellos recibían tierras como pago por sus servicios en el ejército romano.

Se puede deducir entonces que dichos militares debieron vivir en carne propia las atrocidades de las guerras hechas por el Imperio, dentro de ellas los vejámenes contra las mujeres. Tal situación se puede constatar en las imágenes de figuras imperiales romanas que fueron instaladas en el primer siglo en los espacios cívicos del Imperio. En ellas se representa el sometimiento y sexualización de las mujeres extranjeras como celebración de la victoria militar sobre otras naciones. Los relieves en el Sebasteion⁷ en Afrodiasias⁸ son solo un ejemplo. Imágenes como esas dominaban los campos visuales de los pueblos antiguos, para persuadir a los espectadores de ciertos ideales sobre el poder, la belleza y la autoridad.

La anterior afirmación no está lejos del pensamiento de Katherine A. Shaner (2017) en cuanto a que ciudades como Filipos “estaban llenas de imágenes de dioses, incluso imágenes de hombres divinos imperiales cuyo poder se confirma a través de representaciones estéticamente hermosas de la victoria

⁷ El Sebasteion era un santuario religioso dedicado a la adoración de los emperadores romanos como dioses en el culto romano imperial, una práctica esparcida en las partes de habla griega del imperio romano. El sebasteion del griego *sebastós* es el equivalente de Augusto en latín. Véase Madain Project (2022).

⁸ Afrodiasias era una antigua ciudad griega ubicada en Turquía, donde había un templo. Era nombrada así en honor a su patrona Afrodita. Fue fundada en el segundo siglo antes de Cristo. Véase World Monuments Fund (2006).

militar y la dominación de los cuerpos femeninos que representan a las naciones conquistadas” (p. 346). Es decir, imágenes de violencia militar y sexual.

Por lo tanto, no sería absurdo pensar que el himno de Cristo fue insertado, bien fuera de la autoría de Pablo o no, teniendo en cuenta la condición de las mujeres, especialmente si la comunidad de creyentes en Filipos estaba liderada por mujeres, entre ellas Evodia y Síntique, que tenían algunos desacuerdos entre ellas, pero también una relación estrecha con Pablo en la proclamación del evangelio (Tamez, 2012). Es decir, el himno puede representar una igualdad de Cristo con las mujeres que sufrían por causa de la subyugación al Imperio, y de manera especial a los varones y, aún más, a los militares. Tal posición podría estar en contravía de aquellos que piensan que Pablo ha defendido la subordinación de las mujeres a los varones y a las autoridades⁹. Empero, ¿cómo se puede identificar tal situación en el Himno? ¿Hay algún indicio en él de la sexualización y dominación de las mujeres por parte del imperio en tiempos de guerra?

Al respecto resulta muy útil la propuesta de Shaner (2017) acerca de leer el texto teniendo en cuenta la traducción de la palabra griega *ἀρπαγμός*. Tal idea lleva a preguntarse si ¿deberíamos conformarnos con la traducción que del griego se hace el texto acerca de que Jesús, “siendo en forma de Dios, no estimó ser igual a Dios como cosa a que aferrarse, sino que se despojó a sí mismo tomando forma de siervo” (Fil. 2:6)?

Para autores como Gordon (2016) el significado más natural de las palabras del Himno en el contexto actual es que el Mesías se negó a considerar la igualdad con Dios como un premio a tomar por la fuerza. Considera que *ἀρπαγμός* se usa consistentemente en el mundo de Pablo bien sea para un acto de “arrebatar” o de “apoderarse” de lo que no se tiene, en sentido negativo “lo robado” (presa, saqueo, botín) o en sentido positivo “premio o ganancia”. Tal interpretación la confirma por el contexto (Fil. 2:3) que la historia mesiánica pretende ejemplificar (Fil. 2:5-8) y por la cristología de subordinación de Pablo.

Shaner, en cambio, argumenta que leer Fil. 2:6-11 en diálogo con la retórica visual de los relieves afrosisiacos, así como otras imágenes similares en las ciudades imperiales, cambia significativamente el marco interpretativo del Himno. Para ella el uso de los cuerpos sexualizados de las mujeres para representar los pueblos conquistados sugiere que la palabra griega en Fil. 2:6 *ἀρπαγμός* connota “violación” y “robo” en lugar de algo explotado o aferrado, tal como la mayoría de las traducciones y léxicos sugieren¹⁰. De esta manera,

⁹ Dentro de ellos está John Howard Yoder (1985), quien trata de justificar la subordinación “revolucionaria”, porque, según él, es el ejemplo que nos dio Cristo. En particular véase el capítulo 9 de su obra *Jesús y la realidad política* (pp. 120-138). Nos apartamos de tal interpretación por cuanto dicho autor no solo no tuvo en cuenta una hermenéutica comunitaria con las víctimas, dentro de ellas las mujeres, sino porque su vida misma resultó ser una de violencia sexual hacia ellas. Al respecto véase Guth (2020).

¹⁰ La propuesta de Shaner (2017) se contraponen a traducciones tanto en inglés como en español de Fil 2:6. Por ejemplo, la NRSV literalmente dice: “*who, though he existed in the form of God, did not regard equality with God as something to be grasped*”. Tal versión se podría traducir al español así: “no consideraba la igualdad con Dios como algo que se pudiera explotar”. En la BJ se traduce “El cual, siendo de condición

teológicamente hablando, Filipenses 2:6 cuadra bien con los discursos del primer siglo alrededor de la imagen y el poder de los emperadores “divinos” en lugar de los argumentos acerca de la preexistencia de Cristo. Más bien, el Himno critica las prácticas romanas de violación y robo como demostración de su poder imperial. Y las mujeres, se puede deducir, tal como hoy en día, eran objeto de violación y robo por parte de los que hacen la guerra.

Shaner acota que, en la literatura griega, los referentes más cercanos a *άρπαγμός* fuera de Fil. 2:5-11, tales como el tratado de Plutarco sobre la educación de los niños jóvenes mediante la violencia, se refieren claramente a violencia sexual, secuestro, violación y/o robo. Los estudios del Nuevo Testamento hacen referencia a las definiciones de *άρπαγμός* como “violación” o “robo”.

Para la autora en mención, las imágenes de dominación sobre los cuerpos de las mujeres llevan a que no solo *άρπαγμός* adquiere un significado más claro, sino que también permiten visualizar un contraste entre las formas divinas (Fil. 2:6) y las formas esclavizadas (Fil. 2:7) dentro del Himno. De esta manera, teniendo en cuenta la carga visual de las imágenes del primer siglo, se puede decir que las formas divinas están relacionadas con victoria, conquista y posesión de un territorio. Por lo tanto, el significado de *άρπαγμός* como “violación” o “robo” es consecuente con la violencia ejercida contra las mujeres por quienes eran honrados como dioses. Por eso, Shaner propone traducir el texto así: “Jesús no consideró la violación y el robo como iguales a Dios” (que era lo que hacían quienes eran honrados como dioses).

En suma, las imágenes de dominación de los emperadores sobre los cuerpos femeninos en el contexto sociopolítico del imperio romano en tiempo de la Carta a los Filipenses como un símbolo de victoria sobre sus enemigos y posesión de territorios, da para pensar que el Himno hace referencia a la violación y robo de la que las mujeres eran objeto en la guerra y que la manera adecuada de traducir el término griego *άρπαγμός* es violencia y robo, lo cual cambia drásticamente la interpretación del texto. De esta manera el Himno, en su primera parte también tiene un tinte anti-imperial y define bien quién realmente es Dios y quién no. Enseguida se presenta la tercera pista: los cuerpos esclavizados.

Cuerpos esclavizados

Vimos como el himno cristológico tiene relación con el cuerpo de las mujeres, lo cual se evidencia en los hallazgos de los relieves en Afrodisias de ese tiempo. Ahora queremos detenernos en lo que significaba ser un(a) esclavo(a)

divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios”. En la VRV: “el cual, siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse”, que en inglés se corresponde con la versión de KJV: “*Who, being in the form of God, thought it not robbery to be equal with God*”. De manera que acá tenemos una clave de lectura con la traducción de la palabra en griego *άρπαγμός*. Lo que comúnmente se traduce es “como cosa a que aferrarse” o “cosa codiciable”. Shaner considera que tal traducción desconecta la violencia inherente al robo de cualquier cualidad de Dios; los traductores asumen que Jesús no pudo haber hecho algo indebido, por lo tanto, dicen ellos, no se puede pensar que Cristo Jesús robó para ser igual a Dios.

en el contexto del Imperio¹¹, dado que la primera parte del himno dice que Jesús tomó “forma de siervo”, *δουλος*, traducido también como esclavo.

La definición de un esclavo en las sociedades antiguas, incluyendo la judía, no indicaba solamente una función servil sino también una condición física, en el caso de los hombres la emasculación o el hipogonadismo¹²; y unas implicaciones sociales, la marginación, el rechazo y la carencia de derechos (Moya, 2023). Tal condición, la de eunucos, generada por los amos (Gray como se citó en Balz y Schneider, 2005; Moya 2023), se dio en Roma al final de la era republicana (Hug, como se citó en Balz y Schneider, 2005; Moya 2023). Ahora bien, la cuestión con respecto a la mención del *δουλος* en el himno de Fil. 2:6-9 es que algunos eunucos, aunque también eran esclavizados, llegaron a ocupar altos cargos dentro del Estado, por ejemplo, ser parte de la corte del rey. Así que el esclavo, el siervo, que era un eunuco, también podría significar un “alto funcionario” (Gray como se citó en Balz y Schneider, 2005; Moya 2023). Y en la corte de Herodes, los porteros, el copero, el trinchante (cortador de comida en la mesa) y el camarero eran eunucos (Jeremías, 2000; Moya, 2023). También llegaron a ser ministros, gobernadores, administradores, soldados y guardias (Lings, 2021; Moya 2023).

A pesar de desempeñar esos oficios dentro de la corte, los eunucos, junto con los esclavos del templo y los bastardos (los sin padre), estaban dentro del grupo de israelitas que eran excluidos de la comunidad y cuyos derechos eran restringidos. Dicha exclusión y restricciones comprendían matrimonios con otros israelitas legítimos, la participación en el sanedrín, en el tribunal y en el clero. Así lo expresa Jeremías (2000):

Tampoco los eunucos, según Dt. 23:2, podían ser admitidos en la comunidad de Israel; lo que quería decir que el matrimonio con israelitas legítimos les estaba prohibido; la explicación rabínica, sin embargo, limitaba esta prohibición a los que habían sido castrados por los hombres. Tampoco podían ser miembros del Sanedrín ni del tribunal en lo criminal. ...La legislación rabínica, apoyándose en Dt. 23:2-3, velaba enérgicamente por mantener a la comunidad, especialmente al clero, al abrigo de estos elementos, imponiéndoles la marca de una casta privada de derechos (pp. 431-432).

¹¹Los esclavos y las esclavas formaban parte del patrimonio del *pater familias*, quien ejercía poder sobre la vida, el cuerpo y muerte de estos. Estaban integrados en la “familia”, entendida como unidad básica de organización de la sociedad romana. Se les otorgaba una posición jurídica similar a una cosa poseída. Aunque no se les permitía tener propiedades sí podían realizar negocios cuyas ganancias enriquecían a sus amos. Tampoco tenían derechos políticos ni podían casarse civilmente, aunque sí se daban uniones entre personas esclavas. Sin embargo, eran reconocidos por el derecho penal, es decir, considerados como sujetos que podían cometer delitos y ser castigados por ellos. Es de anotar que la mayoría de los esclavos en el contexto del imperio romano eran extranjeros y prisioneros de guerra. Empero, a partir de Augusto las guerras de conquista disminuyeron, así como el número de esclavos, y se impuso la *pax romana*. Para ampliar esta información véase (Buey Utrilla, 2015/2016, pp. 14-19).

¹² Tal práctica o condición trae como consecuencia el hipogonadismo y por lo tanto una afectación endocrinológica que se evidencia en la fisonomía de la persona. Dicha práctica es tradicional en países africanos y orientales. En occidente, en cambio, se da esporádicamente por cirugías para los transgeneristas, automutilaciones y como tratamiento para el cáncer de la próstata por medio de la orquidectomía (Aucoin y Wassersug, 2006 como se citó en Jácome-Roca, junio de 2019).

En contraste con la discriminación social y religiosa, llama la atención que las Escrituras hacen mención de que, en la era escatológica, el eunuco, hasta entonces excluido de la comunidad, participará de la salvación de Dios (Is. 56:3ss). No obstante, el judaísmo rabínico mantiene su condena a la castración y distingue entre los eunucos estériles por una malformación, es decir los nacidos sin órganos sexuales, o “hechos por Dios”, y los que son resultado de la castración por otra persona, tal como los que hacían parte de las cortes orientales en distintos servicios (Gn. 1:28) (Coenen et al., 1998; Moya 2023). Sin embargo, cuando tal práctica se realizaba para excluir a alguien del pueblo de Dios se constituía en una ofensa (Dt. 23:1) (Keener, 2008; Moya 2023).

Para las mujeres se suponía que deberían prestar servicios sexuales a sus amos, o a quienes éstos lo consintieran. Igual sucedía con los esclavos, aunque con menos frecuencia. Ellas también estaban destinadas a la producción y mantenimiento de las unidades domésticas, pero sin remuneración; eran hilanderas, tejedoras, sastras, niñeras, amamantadoras o amas de llaves, peluqueras, ente otros oficios. La particularidad de las funciones de las mujeres consistía en su uso para la procreación de más descendencia esclava. Además, los oficios como el de banquero o juez, propios de varones, fueron vetados para ellas. De esta manera existía una diferenciación de género en las funciones de la esclavitud (Buey Utrilla, 2015/2016; Rubiera Cancelas, 2014).

Ahora bien, el Himno menciona que Jesús tomó forma de esclavo¹³, lo cual se contrapone a su estado inicial, la de haber tenido la forma de Dios. Según Gordon (2016), la “forma de Dios” específicamente no está definida; en el Himno Pablo hace uso del término griego *μορφή* el cual puede indicar las cualidades de estatus (forma de un esclavo) y características más sustantivas (forma de Dios). Estima que quienes buscan relacionar la frase “forma de Dios” con la doctrina de Nicea (325 d.C.), en la que se declaró que Jesús como Cristo era de “la misma sustancia esencial” del Padre, asumen que Fil. 2:6 se refiere al “aspecto esencial de Dios” y, por lo tanto, traducen “siendo por naturaleza Dios” (NVI).

En otras palabras, que el Himno afirme que Jesús tomó forma de siervo significa mucho más que una simple función de servicio, y que, a pesar de algunos oficios relacionados con los altos funcionarios, ellos no dejan de ser marginados y excluidos. A este punto seguramente es a lo que hace referencia el Himno. Con todo, la imagen de Cristo en forma de esclavo también implicaba

¹³ En el griego la palabra “esclavo” puede ser usado como sustantivo masculino *δοῦλος* o sustantivo femenino *δούλη*. Ahora bien, en el Nuevo Testamento el número de menciones de tales términos es bastante diferente; mientras *δοῦλος* es mencionado 124 veces, *δούλη* solo lo es en 3. Y la raíz aparece en total 184 veces en el NT (Balz y Schneider, 2005, p. 1059). Esto indica la importancia para los escritores del NT de todo lo relacionado con la esclavitud. También es necesario observar que en Fil. 2:7 la palabra *δοῦλος* aparece en genitivo, singular masculino, no femenino. Por lo tanto, el autor de Filipenses debió pensar en un Jesús masculino. A pesar de esta declinación, pensamos que el texto también debe aplicarse a las mujeres esclavizadas.

ser visto como poco varonil, poco ideal, tal como lo interpreta Tyler Schwaller (2021). En el mismo sentido lo expresa Sung Kim (2021). Para él, desde la perspectiva de ideología de género romano¹⁴, el cuerpo de Jesús, de acuerdo con la descripción de Pablo, no puede ser un cuerpo masculino, sino más bien un cuerpo feminizado y penetrado. Es decir, el cuerpo de Jesús en el pasaje altamente político de Pablo es ideológicamente un cuerpo poco masculino.

Entonces, el centro de la narrativa del Himno no se encuentra en lo que sería el señorío de Cristo, tal como lo afirma Richard J. Weymouth (2016), por cuanto sus palabras parecen igualarse al emperador, sino más bien en lo que sería escandaloso y chocante, esto es el Cristo Jesús hecho esclavo. Es la referencia a un Jesús que muere en lo que se consideraba la muerte humillante de un esclavo-rebelde al imperio-, en una cruz romana. Por lo tanto, desde nuestra perspectiva, este mensaje debió impactar a quienes eran esclavizados, especialmente quienes pudieron haber recibido la carta en tales condiciones, y por supuesto, a aquellos de la autoridad imperial que utilizaban esclavos.

De manera pues que abandonar la “forma de Dios” y tomar la “forma de esclavo” suena escandaloso en el contexto del Imperio, no solo por despreciar los honores debidos a las divinidades sino porque asumía las implicaciones de un esclavo. Además, porque era un esclavo que iba en contra del orden establecido por el imperio¹⁵. De esta manera, desde la perspectiva de quien escribe, tal afirmación en la primera parte del Himno (Fil. 2:6-8) se constituye en un acto político, así como también lo es la segunda parte (Fil. 2:9-11). Además, trae al Jesús terrenal como el solidario con el que sufre, el que se conduce con las víctimas; el que radicalmente se opone a quienes violentan los cuerpos.

En consecuencia, el Himno podría entenderse desde la doctrina de la encarnación. Sin embargo, de acuerdo con el contexto de esclavitud al que ya se ha hecho referencia, en el que el cuerpo del esclavo era violentado y marginado en diversas formas desde el momento mismo de la emasculación, hablar de *κένφσις*¹⁶ no sería del todo satisfactorio para explicar el texto, por cuanto aceptar la esclavitud connota un entendimiento de “vaciamiento” de la naturaleza

¹⁴ Para Shüssler Fiorenza “género no es tanto algo *dado* por la biología o por una divinidad, sino un constructo sociopolítico, un principio de clasificación que genera significados psicológicos, sociales, culturales, religiosos y políticos, y estructuras de identidad sexual y biológica... El género es tanto una institución sociopolítica como una representación ideológica”. Una explicación amplia sobre lo que es el género y su relación con las religiones es el desarrollado por Shüssler Fiorenza (2012, pp. 37-56).

¹⁵ En el mismo sentido lo expresa Néstor Míguez (2009); él señala que el contraste de ser obediente y al mismo tiempo ir a la cruz se constituye en una aporía, dado que la cruz estaba destinada para “el desobediente, a quien no se resigna a su lugar deshumanizado y se rebela en busca de su libertad” (p. 43). Por consiguiente “la obediencia de Jesús no es una obediencia al orden vigente, que deshumaniza al esclavo, sino a su condición de ser humano libre, de la dignidad que tiene la figura divina plasmada en el humano desde la creación, y de la que Jesús es también portador. Es el esclavo que se hace libre en su condición humana” (p. 43).

¹⁶ El término *κένφσις* no aparece en el NT, aunque fue usado en la época patrística. El verbo *κενόω*, que en el NT aparece únicamente en Pablo, significa propiamente “vaciar” y constituye, por tanto, la antítesis del verbo *πληρώω* (cumplir, llevar a término, realizar-vicariamente-), pero, lo mismo que *κενός*, se usa a menudo en sentido figurado y se refiere al vaciamiento, privación o destrucción de los más diversos contenidos de carácter espacial o psíquico y anímico. Véase Balz y Schneider (2005, p. 2296).

divina para aceptar la naturaleza humana. Más bien, debería considerarse como *σαρκικός*¹⁷, es decir como una decisión y un acto de hacerse corruptible, esto es el que experimenta el sufrimiento del otro, del que es vulnerable.

En fin, relacionar el Himno con los cuerpos esclavizados es algo que el mismo texto lo permite dada la mención directa con quienes eran esclavos en el Imperio, tanto hombres como mujeres, y aquellos que habían sufrido la emasculación y por consiguiente podrían tener una apariencia femenina. Bien fuera los unos o los otros, la esclavitud iba más a allá de los servicios domésticos que ya se han relacionado; ella violentaba sus mismos cuerpos.

Conclusión

En este artículo se identificaron tres pistas, a partir del contexto del primer siglo del imperio romano, con el propósito de releer el Himno de Fil. 2:6-11 en escenarios violentos: lo político, los cuerpos femeninos y los cuerpos esclavizados. Tales pistas permiten hacer una relectura del Himno teniendo en cuenta aquellos aspectos no enfatizados en las interpretaciones tradicionales. Igualmente, en este escrito se ha identificado que tanto la primera parte del Himno (Fil. 2:6-8) como la segunda (Fil. 2:9-11) aluden a una confrontación con el Imperio que roba y violenta los cuerpos de las mujeres y de los esclavos (eunucos), y por supuesto su dignidad como personas. De esta manera la imagen del Cristo Jesús que presenta el Himno es una referencia a las víctimas del sistema imperial y al deseo de que ellas sean reivindicadas. Con todo, queda la inquietud de que el autor del Himno equipara el señorío del Cristo exaltado con el de la autoridad romana, lo que podría entenderse simplemente como un cambio de manos del poder al cual todo se somete. No obstante, en el contexto de Filipenses y del pensamiento paulino en otros textos, tal señorío de Cristo se enmarca dentro de los valores del reino de Dios. Reconocemos que dados los límites de extensión del artículo no hemos profundizado en algunos aspectos y no hemos tenido en cuenta a otros autores.

El Himno habla bien a los contextos de conflicto armado, como es el caso de Colombia. Allí la mayoría de las víctimas han sido personas pobres, humildes, esclavizadas por el sistema de violencia, y al mismo tiempo resistentes a ello, y cuyos principales perpetradores han sido los militares y paramilitares, tal como lo demuestran las estadísticas y el reporte final de la Comisión de la Verdad. Sin embargo, se puede establecer que las mujeres y personas de la población LGTIBQ+, se constituyen en el principal motín de la guerra, en trofeos

¹⁷ De *σαρξ*. Los campos referenciales de *σαρξ* se pueden enfocar, según el punto de vista, en “sustancia corporal”, “carne de la circuncisión”, “el hombre entero”, “la humanidad”. Hemos preferido la designación de *σαρξ* como “existencia terrena y natural”, y también como “existencia puramente mundana”. Así, el término también se asocia con un enunciado antropológico, especialmente en Pablo, marcado teológicamente, cuando se designa al hombre como “sometido al pecado, a los poderes de perdición que son contrarios a Dios”. Véase Balz y Schneider (2005, pp. 1364-1365).

de victoria sobre el enemigo. En dichos contextos no hay esculturas o relieves mostrando a la mujer violentada como símbolo de conquista, posesión y dominio de un territorio, pero los mismos hechos de violencia, los desplazamientos forzados, los testimonios, las denuncias contra el aparato militar, las acciones organizadas de las víctimas y los actos de reparación, aunque pocos, son suficientes para visibilizarlas, generar esperanza y oponerse radicalmente al sistema de aniquilación. Así se visibiliza el mensaje secreto de Fil. 2:6-11.

Bibliografía

- Aucoin M.W. y Wassersug R.J. (2006). *The sexuality and social performance of androgen deprived (castrated) men throughout history: implications for modern day cancer patients*. *Soc Sci Med*. 63(12), 3162-73.
- Balz, H. y Schneider, G. (2005). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Traducción al español por Constantino Ruiz-Garrido. Tercera edición. Sígueme, 1671-1672.
- Bobbio, N. y Bovero, M. (1985). *Origen y fundamentos del poder político*. Grijalbo.
- Buey Utrilla, T. (2015/2016). *La privación de libertad en el mundo grecorromano: la esclavitud femenina* [Trabajo fin de grado, Universidad Zaragoza], pp. 14-19: 32-44. En: <https://zaguan.unizar.es/record/56913/files/TAZ-TFG-2016-3274.pdf>.
- Causar, C. B. (2009). *Philippians and Philemon: A Commentary*. Westminster John Knox Press.
- Coenen, L., Beyreuther, E. y Bietenhard, H. (1998). *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Vol. I. Sígueme, pp. 274-275.
- COMISIÓN DE LA VERDAD (agosto de 2022). *Capítulo 3 Mi cuerpo es la verdad: Experiencias de las Mujeres y Personas LGBTIQ+*. En: <https://www.comisiondelaverdad.co/micuerpo-es-la-verdad>.
- Ferrer Pérez, V.A. (2005). *Introduciendo la perspectiva de género en la investigación psicológica sobre violencia de género*. *Anales de Psicología / Annals of Psychology*, 21 (1), pp. 1–10.
- Gordon, Z. (2016). *Philippians Believers Church Bible Commentary*. Herald Press.
- Guth, K.V. (2020). Lessons from Anabaptist Women's Responses to John Howard Yoder's Sexual Violence. En E. Sot Albrecht and D. W. Stephens (Eds.), *Liberating the Politics of Jesus* (pp. 199-212). T&T Clark.
- Jácome-Roca, A (2008). *Historia de las Hormonas*. Academia Nacional de Medicina.
- Jeremías, J. (2000). *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del Mundo del Nuevo Testamento*. Ediciones Cristiandad, pp. 128-129.

- Jiménez B., W.G. (2012). *El concepto de política y sus implicaciones en la ética pública: reflexiones a partir de Carl Schmitt y Norbert Lechner*. *Reforma y Democracia* 53, pp. 1-13.
- Käsemann, E. (1968). *A Critical Analysis of Philippians 2:5–11*, *JTC* 5, 65.
- Keener, C. S., (2008). *Comentario del contexto cultural de la Biblia. Nuevo Testamento*. Cuarta edición. Editorial Mundo Hispano, pp. 91-92.
- Lagarde, M. (1994). *Perspectiva de género*. *Diakonia* (71), pp. 23-29.
- Lechner, N. (1986). *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Siglo XXI.
- Lings, R. (2021). *Amores bíblicos bajo censura. Sexualidad, género y traducciones erróneas*. Dykinson, S.L. Madainproject.com. Editors (2022). *Sebasteion of Aphrodisias*. En: https://madainproject.com/sebasteion_of_aphrodisias.
- Marshall, J.A. (2008). *The Politics of Heaven: Women, Gender, and Empire in the Study of Paul*. Fortress Press, pp. 44-45.
- Míguez, N. (2009). *Filipenses, la humildad como propuesta ideológica*. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana-RIBLA* 62: pp. 34-49.
- Miranda-Novoa, M. (diciembre de 2012). *Diferencia entre la perspectiva de género y la ideología de género*. *Dikaion*, año 26, vol. 21 (2). En: <http://www.scielo.org.co/pdf/dika/v21n2/v21n2a02.pdf>.
- Moya, C. (2023). *La inclusión de los eunucos: Una relectura de Mateo 19:12 en perspectiva de género*. *Red Latinoamericana de Estudios Anabautistas-RELEA* 6, pp. 49-64.
- Oakes, P. (2001). *Philippians: From People to Letter, Society for New Testament Studies Monograph Series*. Cambridge University Press.
- Rubiera Cancelas, C. (2014). *La esclavitud femenina en la Antigua Roma*. Ediciones Trabe S.I. En: https://www.trabe.org/wpcontent/uploads/2017/01/05_La_esclavitud_femenina_Web.pdf
- Schmitt, C. (1998). *El concepto de lo político*. Alianza Editorial.
- Schwaller, T. (2021). *Picturing the Enslaved Christ: Philippians 2:6–8, Alexamenos, and a Mockery of Masculinity*, *Journal of Early Christian History*, 11 (1), pp. 38-65. DOI: 10.1080/2222582X.2021.1949367.
- Shaner, K.A. (2017). *Seeing Rape and Robbery: ἀρπαγμαός and the Philippians Christ Hymn (Phil. 2:5-11)*. *Biblical Interpretation* 25, pp. 342-363.
- Shüssler Fiorenza, E. (2012). *Género, religión y poder kyriarcal*. *Vida y Pensamiento* 32 (2), pp. 35-74.
- Standhartinger, A. (2013). *Aus der Welt eines Gefangenen: Die Kommunikationsstruktur des Philippenerbriefs im Spiegel seiner Abfassungssituation*. *Novum Testamentum*, 55 (2), pp. 140–167. <http://www.jstor.org/stable/24735821>.

- Sung Kim, D. (2021). *Re-exploring the Christ Hymn (Phil 2:6-11) from a Roman Gender Perspective*. *Corean Journalism of Christian Studies*. DOI: 10.18708/kjcs.2021.07.121.1.91.
- Tamez, E. (2012). *La carta de pablo a los filipenses desde la perspectiva de un prisionero político*. *Revista bíblica* 3 (4), pp. 193-217.
- Weymouth, R.J. (2016). *The Christ-Story of Philippians 2:6-11: Narrative Shape and Paraenetic Purpose in Paul's Letter to Philippi*. *Tyndale Bulletin* 67, (2), pp. 317-320.
- World Monuments Fund (2006). *Aphrodisias Archaeological Site*. En: <https://www.wmf.org/project/aphrodisias-archaeological-site>.
- Yoder, J.H. (1985). *Jesús y la realidad política*. Ediciones Certeza.

“La ciudadanía del cielo” (Flp 3,20) y su propuesta de fraternidad para las ciudades modernas

“The citizenship of heaven” (Phil, 3,20) and its proposal for fraternity in modern cities

Resumen

Las Cartas de Pablo constituyen un legado para el cristianismo de todos los tiempos que supera el orden de lo canónico, por la versatilidad de temas que aborda el apóstol a partir de las necesidades que tienen las comunidades. Es así como la teología de la cruz y de la redención en Cristo se desarrollan a la par de otros temas menos teológicos de gran valía para un cristianismo primitivo que se abre paso en la vida urbana del imperio romano. Es el caso del tema político desarrollado por Pablo en la Carta a los Filipenses, donde a partir del uso de términos políticos el apóstol propone la ciudadanía del cielo. La línea política trazada por Pablo en Filipenses es pertinente para nuestros tiempos modernos y urbanos, en especial por el carácter que él le imprime al concepto de ciudadanía y de ciudadano, entendidos desde la fraternidad y el servicio a los demás como expresión del amor.

Palabras clave: Ciudadanía del cielo; política imperial; vida urbana; ciudades modernas; fraternidad humana.

Abstract

Paul's Letters constitute a legacy for Christianity throughout all times, surpassing the canonical order due to the apostle's versatile approach to themes based on the needs of the communities. The theology of the cross and redemption in Christ unfolds alongside other, less theological but significant topics for primitive Christianity navigating through urban life in the Roman Empire. This is exemplified by the political theme in Paul's Letter to the Philippians, where, through the use of political terms, the apostle proposes heavenly citizenship. Paul's political stance in Philippians remains relevant for our modern and urban times, particularly due to the emphasis he places on the concepts of citizenship and being a citizen, understood through fraternity and service to others as an expression of love.

Keywords: Citizenship of heaven; imperial politics; urban life; modern cities; human fraternity.

¹ Docente e investigador Universitario. Actualmente profesor del CEBITEPAL – CELAM y Coordinador Regional de la FEBIC-LAC para los países andinos. Especialista en Estudios Bíblicos de la Fundación Universitaria Claretiana, Quibdó. Magister en Educación de la Universidad ICESI, Cali. Magister en Teología y Doctor en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. Correo electrónico: jmayortamayo1983@gmail.com

Introducción

La Carta a los Filipenses es uno de los textos más cariñosos de Pablo hacia una comunidad. Aunque en los ámbitos académicos e investigativos todavía se discute sobre si Pablo es el autor único de la Carta y su origen, más allá de eso el texto está cargado de sentimientos profundos que expresan tanto lo que siente el autor por la comunidad como la situación que vive: La prisión. Como ya lo ha dicho Elsa Tamez² al hablar de la Carta, es preciso poner a la par de los sentimientos las situaciones, porque si bien Pablo expresa su amor por la comunidad, también hay que detenernos en su condición de preso político. Junto a los dos puntos anteriores³, habría que citar al menos uno punto más a considerar y que es el objetivo de este artículo, el ideológico, el cual sirve para que Pablo presente su concepto de ciudadano y de ciudadanía a lo largo de la Carta.

Es preciso considerar la relación mutua que existe en esa triada sentimientos, situaciones e ideologías, que dan origen a una visión de ciudadanía que se expresa en el texto como forma de resistencia, y en especial en el pasaje de 3,12-4,1, donde Pablo, además de presentar su vida como ejemplo y motivo de imitación para los hermanos de Filipos, expone los argumentos de un nuevo concepto de ciudadanía que es alternativo al modelo exclusivista de la ciudadanía romana; en ese nuevo modelo los sentimientos y las relaciones de afectividad entre las personas son vitales para una convivencia social (no solamente litúrgica en el espacio de la ekklesia) que haga posible una vida urbana más circular, menos piramidal y más fraterna.

Frente a los sentimientos en la Carta es importante señalar tanto la forma como el apóstol trata a la comunidad como la relación de sus integrantes al interior de esta y que Pablo señala, ya sea para invitar a fortalecer o para imitar. Esta exposición de sentimientos da cuenta de una relación entrañable entre ellos. Por su parte, Pablo en la epístola es sumamente sensible al expresar sus sentimientos de cariño hacia ellos (1,8), sentimientos que los hermanos de Filipos están llamados a imitar teniendo los mismos sentimientos de Cristo⁴. Frente a los pensamientos/sentimientos es importante considerar lo que expone Angarita Solano, al decir que ese verbo “califica el comportamiento de Pablo (1,7), el de los Filipenses (2,2bis; 3,15bis; 4,2, 10bis), el de los enemigos de la cruz de Cristo (3,19), y el de Cristo Jesús mismo, donde se encuentra el modelo (2,5)” (Angarita Solano, 2023, p. 18).

² La Carta de Pablo a los Filipenses desde la perspectiva de un prisionero político, en Revista Bíblica 2012.

³ No quisiera dejar a un lado la perspectiva de Néstor Míguez cuando habla de la humildad como ideología, donde son claras las ideas políticas del autor sobre la vida urbana y los ciudadanos (RIBLA No. 62, 2009/1).

⁴ Frente a este verbo fronéo, que como señala Angarita Solano aparece 10 veces en la epístola, se discute si la interpretación adecuada es sentir, pensar o actuar. Aunque valoro el rigor con el que Angarita Solano trata la diferenciación en su tesis doctoral, considero que ninguno de los términos aplica más o mejor. El verbo en sí expresa integralidad y condición de valor que hemos de entender como fruto de la configuración de un cristiano con Cristo.

La imitación de la que Pablo habla está basada en el amor entre los hermanos y no en las relaciones de patronazgo, comerciales o de servicio. Es el amor el que hace posible las relaciones fraternas entre las personas sin importar el rango social o el tipo de parentesco; algo que en el siglo primero en una sociedad imperial y urbana estrictamente piramidal era inviable. Si el amor por la comunidad es el motor de esta misiva, como sentimiento sirve para que afloren otro tipo de expresiones, así como ideologías de corte político. Para el apóstol el amor hace que la armonía y la humildad (2,1-4) y la solidaridad (2,6-11) sean praxis para imitar tanto al interior de la ekklesia como de la sociedad. Como señala Temporelli hablando de la kénosis como principio de vida y de espiritualidad y en referencia a la expresión de Pablo en 2,4 sobre no buscar el propio interés: “Lo que significa no una muerte al interés, de la apatía estoica o del “nirvana”, sino una transformación del interés que le hace pasar de ser amor propio a ser “cáritas”” (2017, p. 572)

Esa *cáritas* de la que habla Temporelli se ve en la comunidad por lo que el apóstol dice de ella en la Carta. Aunque es casi seguro que hay conflictos intracomunitarios (recordemos el caso de Evodia y Síntique) es posible que no sea algo grave, por lo que Pablo no quiere dar mayor trascendencia al tema (4,2); lo que sí se enaltece es el nivel de fraternidad, expresada tanto en sus vivencias y relaciones cotidianas como en temas tan delicados como la economía⁵. Esas buenas relaciones de fraternidad quedan en evidencia por las expresiones cariñosas de Pablo para con la iglesia de Filipos, de no ser así no se habría referido a ellos de esa manera. Es claro también que, así como Pablo no se fía de lo logrado, tampoco han de hacerlo los hermanos de Filipos (3,16), por lo que necesitan seguir imitando al apóstol y a Cristo cada día en cada acción que realicen como cristianos y como ciudadanos (políteuma).

Como vemos las relaciones en la comunidad están construidas a partir de la imitación de Cristo y de Pablo, las cuales han de evidenciar un modo de vida y una concepción de la vida en sociedad. Lo anterior ha de entenderse desde una dimensión afectiva y política, porque esa manera de relacionarse a partir de sentimientos como el amor contrasta seriamente con el modelo político y de vida urbana del Roma si miramos la rigidez de las relaciones de patronazgo, honor y lealtad⁶. Pablo en su condición de preso político logra unir situaciones (la prisión) y sentimientos (hacia la comunidad) para hacer posible su propuesta ideológica (conceptual) de ciudadano y ciudadanía como signo de resistencia civil al modelo imperial⁷.

⁵ No olvidemos la generosidad económica de la comunidad para con Pablo, la cual, superando la relación de patronazgo, propia de la cultura romana del primer siglo, se basa más en un sentimiento de fraternidad que de una dependencia y dominación. Precisamente D Álvarez Cineira insiste en que era esa figura de patronazgo la clave de las relaciones en el “ámbito social y político” (2007, p. 299) del imperio.

⁶ Álvarez Cineira refiriéndose a la ciudad de Filipos confirma que era una ciudad con “un modelo de gobierno romano: elitista, oligárquico, con estructuras sociales organizadas al modo militar” 2009 (p. 47). En un modelo así las expresiones de amor y fraternidad con los diferentes pueden resultar difíciles.

⁷ Álvarez señala que “la estructura vertical de patrón-cliente estaba en conflicto con el sentimiento profun-

El sentido de lo político y lo ciudadano en la Carta a los Filipenses

Carlos Gil Arbiol describe la ciudadanía del cielo de la Carta a los Filipenses como una propuesta marginal. Indica además que en la Carta hay “metáforas espaciales” (2021, p. 48) las cuales es preciso analizar desde una categoría política por lo que esos espacios representan, en especial si se reconoce que “los espacios públicos de las ciudades se convirtieron virtualmente en templos que dominaban el ágora, con estatuas imperiales y santuarios, inscripciones públicas y sus imágenes en las monedas” (Álvarez Cineira, 2007, p. 304). El espacio en una sociedad urbana dominada por la ideología romana y su concepto de ciudadanía, profundamente excluyente, cobra gran relevancia en una política de dominación urbana.

El sentido del espacio en la cultura romana trasciende hasta las relaciones entre las personas y el modelo económico donde el componente religioso está en el centro. Es así como “las inscripciones muestran que la economía y los negocios de la ciudad estaban vinculados al culto imperial, por lo que éste se integraba sin dificultad en la vida cívica y social”⁸ (Álvarez Cineira, 2009, p. 48). De ahí que no se podía ser ciudadano romano sin ser partícipe de la vida religiosa. Sin embargo, por lo que ya sabemos del modelo político romano es que no era para todos, aunque todos los que vivieran dentro de los espacios urbanos del imperio sí sabían de su significado y la reafirmación del poder que promovían.

Es precisamente el valor de los espacios cívicos lo que obliga a Pablo y a los cristianos a crear un espacio alternativo o metafórico como dice Gil Arbiol para hacer frente a la ideología romana y proponer un nuevo modelo de ciudadanía. Sobre el sentido y significado de los espacios Gil Arbiol apoyado en estudios sociológicos concluye que estos tienen tres dimensiones reconocibles:

En un primer lugar, tienen una dimensión física o material (*primer espacio*); en segundo lugar, tienen otra dimensión más simbólica o representativa (*segundo espacio*); y, en tercer lugar, tienen una dimensión creativa, en gran medida inconsciente, que influye en el modo como la vida de las personas es experimentada creando posibilidades nuevas (*tercer espacio*) (2021, p. 52).

En el caso de la comunidad de Filipos esas dimensiones del espacio están dadas en la casa como lugar físico de encuentro (primer espacio); en la asamblea litúrgica que se reúne para celebrar la fe en Cristo que les ha regenerado humana y socialmente (segundo espacio); y las posibilidades de los dos primeros espacios permiten dar vida a una idea creativa: la ciudadanía del cielo (tercer espa-

do cristiano de que la simetría horizontal y la igualdad debían gobernar las interrelaciones sociales de los cristianos (2007, p. 316).

⁸ Esta idea permite entender mejor la molestia que causó la sanación de la esclava sometida a la adivinación por sus amos que describe el libro de Hechos. El argumento de los dueños de la muchacha, “estos hombres, siendo judíos, alborotan nuestra ciudad, y proclaman costumbres que no nos es lícito aceptar ni observar, puesto que somos romanos” (Hch 16,20-21), confirma la relevancia de la ideología religiosa y política del imperio en los ciudadanos de Filipos.

cio). En ese espacio de la casa, de la asamblea, surge la nueva ciudadanía como construcción creativa que hace posible una nueva condición de vida -tanto en el espacio físico como en la consciencia de sus integrantes- que les hace sentir que ya no son parte de ese imaginario político imperial (aunque vivan dentro de él) y que están llamados a algo nuevo⁹. Lo anterior podría ayudar a entender algunas expresiones de Pablo en la Carta referidas a la imitación e imágenes como la transformación del cuerpo por la acción de Cristo (3,21).

La nueva ciudadanía a la que se refiere Pablo, la del cielo, suele entenderse exclusivamente desde una dimensión escatológica que busca espiritualizar las ideas políticas del apóstol, pero lo cierto es que la carga política en la Carta es fuerte. Como indica Álvarez Cineira, hay al menos tres palabras o hápax en esta epístola que Pablo no utiliza en otros textos y que se caracterizan por su sentido político: *politeúomai* (1,27), *políteuma* (3,20) y *kúrios* (3,20) (2009, p. 63). Esta terminología paulina sería una forma de rechazo al “principio de lealtad absoluta a los poderes terrenos” (2009, p. 65) que pone en cuestión la dominación romana y su concepto de ciudadanía, al mismo tiempo es reflejo de la postura política del apóstol.

La vida digna del evangelio (1,27), el elogio a Cristo -no al emperador- (2,6-11), la ciudadanía del cielo (3,20) y el salvador (3,20) que se espera adquieren un sentido político al igual que los espacios en la Carta. En la epístola Pablo no está hablando solamente de la fe en Cristo y el comportamiento moral que espera de un cristiano, en efecto no es así. O “a no ser que Pablo y sus colaboradores fueran ciegos, debemos suponer que los conceptos e imágenes con los que los primeros cristianos se confrontaban cada día formaban el trasfondo frente al que se formuló el mensaje cristiano” (Álvarez Cineira, 2007, p. 295). Por el contrario, el apóstol es consciente del uso de términos y la finalidad que tiene. Incluso, podría decirse que la Carta contiene un mensaje subversivo (no oculto) para animar a la comunidad a defenderse simbólica y políticamente de los enemigos, en este caso conciudadanos y magistrados de la ciudad.

Si los cristianos de Filipos al acoger la fe en Cristo abandonaron los cultos tradicionales greco-romanos y especialmente el culto imperial (Álvarez Cineira, 2009, p. 60), al mismo tiempo acogían un nuevo culto en el que se proclamaba un nuevo *sotér* diferente al emperador, entonces el conflicto era real al igual que las consecuencias. Ante esta situación Pablo anima a la comunidad a resistir (la resistencia creativa del tercer espacio) a la presión civil y jurídica que salvaguardaba el valor máspreciado que sostenía todo el entramado del imperio en las colonias: la lealtad. Si Pablo con su mensaje a la imitación -cargado de expresiones políticas- ponía en tensión la vida en la ciudad, era la demostración de que “en Filipos el evangelio y los valores cívicos no siempre coincidían

⁹ De ahí la insistencia de Pablo a los cristianos de Filipos a llevar una vida digna del evangelio de Cristo (1,27), lo cual ha de entenderse desde una dimensión ética y creyente a la vez que tiene una fuerte incidencia en la vida civil y política de la colonia romana.

(2009, p. 64). Y no coincidan porque estaban ante dos modelos políticos y dos modelos de ciudadanos, de ciudadanía.

Lenguajes e imágenes políticas que llaman a una nueva ciudadanía

Saber que Filipos era una ciudad romana en la que los ciudadanos -legalmente constituidos según la lógica imperial- adquirirían los mismos derechos de los habitantes de la capital, es una demostración del carácter urbano de la ciudad, lo cual no suena simplemente lógico y normal en un dominio de 50 millones donde no todos los pueblos conquistados reciban el título de colonias y más bien mantenían su carácter de provincia muy ligado a la vida y tradiciones del campo. Aunque esto podría ser algo lógico y sin ninguna novedad, lo interesante aquí es centrarnos en las prácticas sociales que definen a los ciudadanos, sean estos cristianos o no, y los lenguajes que se emplean, como por ejemplo los hápax de Pablo en la Carta, entre ellos el de “*políteuma*” (3,20), el cual inmediatamente nos refiere a un tipo de praxis y por ende a un estilo de vida, en este caso urbano.

Aunque es pertinente señalar, como dice Álvarez Cineira, que “la terminología “política” ocasional no prueba que Pablo, al escribir la Carta a los Filipenses, tuviera en mente cuestiones políticas específicas. Pero la gran concentración de conceptos forenses y políticos, poco frecuente en otras cartas, nos hace pensar que la cuestión política jugó un papel relevante en su composición” 2009 (p. 63). Lo anterior hace necesario que se mire la Carta desde esa dimensión, donde lo urbano y sus lenguajes llevan una carga de sentido de lo político y de lo cívico muy fuerte y cuya finalidad es la transmisión de una ideología. Pareciera ser que la estrategia de Pablo para hacerle frente a la ideología urbana de Roma en Filipos es con expresiones de corte político que fácilmente su auditorio puede entender por su naturaleza urbana.

Podría decirse entonces que el lenguaje político de la Carta a la iglesia de Filipos es un recurso de Pablo para luchar contra la ideología romana. En esa lucha el apóstol busca reinvertir términos y praxis de la política imperial como el de la esclavitud, el cual era clave para la vida del imperio y todo su entramado político de lealtad y relación de patronazgo. Como era de esperarse según esta lógica de lenguajes, Pablo presenta el comportamiento de Cristo y el de él como ejemplo de itinerario del despojo a los hermanos de Filipos para llamarlos a la esclavitud (libre y voluntaria) para servir a Cristo y a los demás en fraternidad. En esta lógica de Pablo Angarita Solano dice:

El ejemplo de Pablo dado en Flp 3 juega prácticamente la misma función que el de Cristo en Flp 2. Se trata de dar un ejemplo de comportamiento. El de Cristo iba del abajamiento a la exaltación. El de Pablo fue de su herencia judía según la carne al conocimiento de Cristo. En ambos casos, hubo despojo total (Angarita Solano, 2003, p. 127).

En una sociedad donde el honor y la lealtad se constituían en la vía directa para obtener mejores beneficios y escalar socialmente, el llamado a la esclavitud ha de entenderse como una oposición directa a la ideología política del imperial que buscaba la riqueza y el reconocimiento pareciéndose a los poderosos¹⁰; y más cuando el llamado a servir como esclavo no es al emperador si no a Cristo. Sumado a ello está el elogio que Pablo hace de Cristo en 2,6-11 por haberse hecho esclavo (*doúlos*) y la osada expresión para llamar a Cristo Señor (*κύριος*) y no al emperador, a quien se espera venga y transforme nuestro pobre cuerpo en cuerpo glorioso. Por eso Cristo es el modelo para imitar, él es el modelo de ciudadano de una ciudadanía creativa que emerge desde los márgenes para impactar toda una sociedad. Ser ciudadano del cielo no es más que otra resistencia de Pablo a creer que la ciudadanía es un privilegio para unos pocos. En cambio, la ciudadanía del cielo es para todos.

Presentarse a sí mismo como esclavo y llamar a otros a la esclavitud voluntaria, tratar a sus destinatarios con expresiones cariñosas y afectivas, presentar a Jesús como aquel que se hizo esclavo (se abajó) y Señor, llamar por su nombre a Evodia y Síntique (mujeres sacadas del espacio de lo privado a lo público) reconociendo su liderazgo, y en especial reclamar otra ciudadanía, la del cielo, siendo judío de nacimiento y ciudadano romano. Todo eso rompe drásticamente con la relación de patronazgo-benefactor de la cultura romana, que en esa figura encontraba la génesis del honor y por ende la base de su ideología. Es interesante como Pablo en una Carta ataca el corazón de la cultura ideológica de Roma e invita a su vez a renunciar a esa mentalidad para entrar en otra lógica, en otra ciudadanía de hombres y mujeres libres que son capaces de descubrirse hermanos y vivir en fraternidad.

Es necesario entender ese ejercicio de ciudadanía que propone Pablo como un movimiento político creativo que busca reivindicarse desde otra lógica, que no es la del derecho ni la del prestigio como proponía el Roma, sino desde la fraternidad. Tomando las palabras de Temporelli, podría definirse como “un movimiento de solidaridad *kenótico*” (2017, p. 583) si partimos de la idea que el himno a Cristo¹¹ es el corazón de la Carta. Si Pablo quiere exaltar y a la vez poner como ejemplo de ciudadanía la condición de Cristo siervo, que implica abajarse, ponerse al servicio de los demás de manera voluntaria, por amor, por caridad, buscando alcanzar la fraternidad social, entonces la ciudadanía del cielo no es simbólica sino real.

La nueva ciudadanía es signo de una comunidad que ya no aspira a la concentración del poder, a la búsqueda del deseo personal y al éxito; por el contrario, es la humanidad que aspira al amor que se transforma en caridad cuando se pone al servicio de los demás. Las imágenes y los lenguajes de Pablo son un

¹⁰ Este parecerse o comportarse (*fronéo*) también es empleado por Pablo en la Carta e invita a parecerse a Cristo, al mismo apóstol y no al emperador o a las grandes familias que dominan.

¹¹ Algunos autores como Angarita Solano hablan de poema.

recurso político para darle un nuevo sentido a los conceptos romanos de ciudadanía que llaman a una nueva ciudadanía.

La ciudadanía del cielo como crítica al sistema imperial romano

Llegados hasta aquí es posible decir que la ciudadanía del cielo constituye una clara crítica al sistema imperial de Roma con la que se pone en cuestión todos sus valores. La terminología política que Pablo emplea en la Carta y la carga de sentido que otorga a los mismos confirman que la intención es presentar un modelo de “comportamiento ciudadano” a los hermanos de Filipos a partir del comportamiento de Cristo, quien se constituye en modelo al que todos han de imitar como lo ha hecho el apóstol, que mientras escribe la Carta está pasando por una situación de prisión bastante compleja.

Tendríamos que sumar a la crítica paulina contra el imperio la razón de la predicación de Pablo, quien no está en prisión por difundir un culto más en la esfera pública, sino por lo nociva que es su predicación¹². Según la forma como funcionaban los *collegia* -al menos hasta el siglo II d.C. en las ciudades romanas- no era motivo de detención y mucho menos de prisión la predicación o enseñanza de un nuevo culto; lo que sí era motivo de sospecha y de persecución era si enseñanza atacaba las ideas y creencias que sostenían el entramado político. Si bien es cierto como señala Álvarez Cineira citando uno de los planteamientos del *Politics Group*¹³, sobre la tendencia en el cristianismo primitivo de argumentar “que los seguidores de Jesús no suponían un peligro para el poder romano establecido” (2007, p. 298), lo que invirtió el sentido de la predicación paulina contra Roma en la esfera política, lo cierto es que:

la política imperial era el trasfondo donde se produjo la predicación paulina, pero Pablo se dedicó exclusivamente a la actividad religiosa. Como mucho, existieron algunas “implicaciones” políticas o sociales colaterales para su ministerio, pero las cuestiones imperiales permanecieron ajenas a Pablo. Pero ¿era ésta la verdadera intención de Pablo?” (Álvarez Cineira, 2007, p. 298).

En efecto no lo era, Pablo no estaba ajeno a la manera de funcionamiento del modelo político y lo que sucedía en las colonias dominadas por Roma, él sabía de la dificultad para hacer coincidir la buena noticia de Jesús con la ideología romana, de ahí la necesidad de proponer una nueva ciudadanía. Para completar su crítica al modelo político de dominación romano, el apóstol también atacó el modelo militar para utilizar las mismas imágenes que éste empleaba

¹² Como señala Elsa Tamez señala la predicación de Pablo le metió en problemas de manera permanente, en el caso puntual de “Filipos fue desnudado, torturado y encarcelado con cepo, porque su predicación tocaba intereses económicos” (Hch 16,22-24) (2012, p. 195).

¹³ Según D Álvarez Cineira corresponde a grupo creado para ofrecer un foro común a las diversas líneas de criticismo de la misión paulina, de las cartas, y de las visiones comunes sobre Pablo (2007, p. 296)

para configurar su brazo armado y darles un nuevo significado. En palabras de Hernández Sigüenza con la *políteuma*:

el apóstol hace uso de este sustantivo para hacer una crítica, pues se sirve de él para contraponer la ciudadanía celeste, a la que pertenecen aquellos que conforman la comunidad cristiana de la polis, a la ciudadanía terrena romana. Pablo les recuerda que no son tanto ciudadanos del imperio cuanto ciudadanos del cielo. Así, se establece una clara oposición entre Jesús el salvador y Nerón, que es desacreditado sutilmente (2019, p. 387).

Es importante aclarar que el uso de la imagería militar en la Carta no es con fines bélicos que buscan promover una confrontación armada contra el imperio. Si bien el uso de términos del mundo bélico es amplio en la epístola, Hernández Sigüenza identifica al menos nueve relacionados a este campo¹⁴, lo que pretende Pablo es tomar de allí al menos dos referencias clave que busca incentivar en la comunidad de Filipos: En primer lugar, el llamado a la fidelidad a Cristo y a su mensaje como lo hace un buen soldado romano, que es fiel a los principios e ideas que defiende y por las cuales está dispuesto a dar la vida. Y, en segundo lugar, la preparación que esa fidelidad exige. La intención de Pablo es preparar a la comunidad para enfrentar las situaciones conflictivas que tiene en ese momento con las autoridades y personas de la ciudad, así como las que podrán venir en otro momento.

Sobre el lenguaje militar de Pablo en la Carta es importante señalar también su sentido teológico y simbólico. Teológico porque el modelo a quien los hermanos de Filipos han de imitar es Cristo, por eso la gloria que persiguen no es la del emperador sino la de Cristo resucitado. Y simbólico porque cambia el imaginario de lo militar en una colonia de origen militar; esto último no es un detalle menor que es preciso considerar. ¿Qué significa el cambio del imaginario militar en una colonia dominada por veteranos de guerra? En las colonias con esas características el honor militar es algo de gran valía porque constituye una doble vía para realización de la persona (configuración con una ideología que prueba la fidelidad de un súbdito y posibilidades de ascenso social), de ahí que muchos jóvenes se enlisten para el servicio militar preparando sus cuerpos y sus mentes para la guerra en búsqueda de honor. Invertir el sentido de los términos militares para configurarlos con el seguimiento y la imitación de Cristo que se pone al servicio de los demás por amor, es la concreción del pensamiento subversivo de Pablo, poniendo en duda los valores imperiales y la fidelidad al emperador.

La ciudadanía del cielo y el uso de la imagería militar en la Carta a los Filipenses es por demás la descripción de la ideología paulina que invirtiendo conceptos y modelos propone algo completamente nuevo reivindicando, no el

¹⁴ El texto de Hernández se titula *Imagería militar* en Flp 3–4, en el cual realiza un ejercicio detallado de esos términos y su sentido en el mundo militar romano (2019).

camino de la guerra y el honor, sino el sentido del sufrimiento que hermana, transforma y salva. Por eso “Pablo hace uso de un lenguaje propiamente militar para animar a la comunidad de Filipos a ser fieles cristianos, es decir, ser imitadores de los sufrimientos de Cristo. Así, para los fieles será la ciudadanía (πολιτεύομαι) del cielo” (Hernández Sigüenza, 2019, p. 380).

La crítica al entramado imperial es integral y completa por parte de Pablo, por eso la contra propuesta también lo es. Una nueva ciudadanía que a su vez convierte en soldados a todo el que quiera hacer frente a una política de muerte que destruye la vida y las posibilidades de vida digna en el espacio urbano desde la imitación de uno, Cristo, quien se sometió hasta convertirse en esclavo de todos, y de otro que, siguiendo su ejemplo, Pablo, renunció a todo -incluso su ciudadanía- para convertirse en hermano de todos. Así han de actuar los cristianos de Filipos. Ahora el camino y la meta serán el servicio, el amor, la fraternidad y la caridad. Esa es la meta que los cristianos de Filipos han de seguir; y con ello podrán en duda el poder del Roma que exige fidelidad a una causa que no salva, sino que somete.

Conclusión: Por una ciudadanía en clave de fraternidad humana

En la Carta a los Filipenses ciudadanía y fraternidad se encuentran. Es como si en su planteamiento ideológico Pablo no hubiese concebido lo uno sin lo otro para la configuración de un nuevo modelo de organización social creativo; es como si el apóstol estuviera invitando a superar lo simbólico para que lo real se haga presente en la vida cotidiana de quienes viven en los espacios urbanos del imperio. Por eso el planteamiento paulino de una ciudadanía del cielo ha de entenderse como un ejercicio de deconstrucción mental y simbólico en el que un modelo social desaparece, el de las relaciones de poder y de sometimiento, y nace otro completamente nuevo donde el poder es convertido -por el amor- en caritas. La clave de esa inversión del poder está en el ejemplo de sometimiento de Jesús y la imitación que Pablo ha hecho de ese modelo, de ahí que los creyentes de Filipos están llamados a lo mismo (3,17).

Así las cosas, ciudadanía y fraternidad en la vida urbana tienen una finalidad en común: La consolidación de una sociedad global humana que se entiende necesitada entre sí y que es capaz de superar las relaciones de poder que someten. Y para que lo anterior sea posible se requiere entender la ciudadanía no solamente desde el derecho y la norma que lo regula u otorga, sino también como don de Dios otorgado en Cristo que se hizo siervo, esclavo y ejemplo de humanidad. Si la ciudadanía se entiende como un derecho se vuelve exclusivo y excluyente; en cambio, si se entiende como don, libera y promueve a la fraternidad. La invitación de Pablo a imitar a Cristo siguiendo su ejemplo como norma de vida es el inicio de una nueva sociedad si se entiende que sociedad y ciudadanía también están estrechamente ligados, así como ciudadanía y fraternidad.

Ante la necesidad de una ciudadanía entendida como don de Dios para todos los seres humanos que habitan el planeta, Francisco en *Fratelli tutti*, como señala Wolff y Arenas:

constata que, en el actual mundo globalizado, una gran parte de la humanidad no está incluida en la convivencia humana, no está admitida en la fraternidad universal. Expresiones de ello son las relaciones fragmentadas y competitivas entre las personas y los pueblos, la falta de hospitalidad y de derechos que garanticen la ciudadanía a todos los habitantes del planeta (2023, p. 58).

Lo que evidencia Francisco confirma la necesidad de una ciudadanía entendida como don, que nos ayude a transitar con mayor seguridad por el camino de la fraternidad social urbana. Una ciudadanía entendida como don es la oportunidad para que ninguno busque su propio interés sino más bien el de los otros (2,4) como señala el apóstol, al mismo tiempo que es un claro ejemplo de imitación a Cristo y de Pablo, quienes renunciaron a su dignidad (entiéndase también como derecho, el uno Hijo de Dios, el otro judío y ciudadano romano) para liberar a los que no eran admitidos en la convivencia humana dentro del imperio. El ejemplo de renuncia y sometimiento no solamente es una forma de cuestionar al modelo imperial, también es liberación para todos (para quienes están sometidos y para quienes someten), porque invierte la idea del derecho como dignidad por la idea del amor como don que se traduce en caridad.

Las ciudades modernas, caracterizadas desde el siglo pasado por un expansionismo que parece no tener fin y en el que cada día se concentran (o amontonan) millones de personas, les urge repensar el concepto de ciudadanía y de ciudadano desde la fraternidad humana. Mientras millones de personas en las grandes ciudades del planeta carezcan de lo necesario para vivir dignamente o no tienen acceso a los bienes básicos, que se cree debe proveer una ciudadanía en los estados de derecho. Y mientras pequeños grupos de poder sigan concentrando grandes riquezas y monopolizando bienes, servicios y hasta derechos, se hace más que necesario considerar la propuesta paulina de la Carta a los Filipenses sobre una ciudadanía del cielo. Se trata de una ciudadanía creativa que nos ayude a superar esquemas mentales de poder, en donde cada uno busca su propio interés en la lucha por la supervivencia, para pasar a una mentalidad global de convivencia humana en la que sea posible la comunión entre todos los que habitan las ciudades¹⁵.

Creo firmemente que las ciudades de hoy y del futuro (que serán mucho más grandes a las actuales) enfrentan desafíos que hacen y harán más difícil la vida urbana, entre ellos destaca el cambio climático, los recursos naturales

¹⁵ Este tema ha sido desarrollado con cierta amplitud en algunos textos de mi autoría en el marco de la investigación doctoral, “La ciudad como lugar teológico: La transformación de los contextos urbanos como un desafío para la teología y las organizaciones a partir de Apocalipsis 21, 1-8”, desarrollada entre los años 2018 y 2023. En especial ver el artículo “Teología de la ciudad La pastoral en la ciudad como una acción política” en proceso de publicación, s.f.

necesarios para la subsistencia, la seguridad alimentaria, la seguridad urbana, el empleo, la movilidad, sistemas de salud eficientes y para todos y la equidad. En efecto, esos grandes desafíos deben afrontarse desde ya y para eso la unión de nacionales ha establecido los ODS como meta primera el año 2030. A esos desafíos debemos sumar uno más y que puede ser más urgente a cualquier otro si se quiere garantizar la sostenibilidad del planeta y de la humanidad, la comunión entre las personas.

Tener todo en común en un mundo globalizado será el desafío mayor de una sociedad humana que busca permanecer en el tiempo superando las adversidades que cada día traiga. Y dado que los desafíos del hoy y del futuro son de todos, es necesario hablar de una ciudadanía para todos, como la del cielo, en la cual es posible el amor y la fraternidad entre las personas, así como el servicio desinteresado a los demás, ambos comportamientos como superación del poder y el desinterés. Las ciudades y los ciudadanos de hoy estamos llamados a una ruptura con el modelo de ciudadanía que nos presenta el libre mercado, para construir creativamente otros espacios que nos permitan pensar en ciudades donde la vida, el alimento, la salud y el trabajo sean un don para todos.

Bibliografía

- Álvarez Cineira, D. (2007). *Pablo, el antisistema*. Estudio Agustiniano, Vol. 42, No. 2, pp. 293-334.
- _____ (2009). *Pablo y el imperio romano*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Míguez, N. (2009/1). *Filipenses: la humildad como propuesta ideológica*. RIBLA, No. 62 - Las voces originarias de Pablo, pp. 34-49.
- Tamez, E. (2012). *La Carta de Pablo a los Filipenses desde la perspectiva de un prisionero político*. Revista Bíblica, 3-4, pp. 193-217.
- Temporelli, C.M. *La kénosis como principio de vida y espiritualidad cristiana*. Ateo, Río de Janeiro, V. 21, No. 57, pp. 570-585, 2017. DOI: 10.17771/PUCRio.ATeo.31904
- Hernández Sigüenza, M. (2019). *Imaginería militar en Flp 3-4*. Estudios Bíblicos, LXXVII, pp. 373-392.
- Gil Arbiol, C. (2021). *La ciudadanía del cielo: una propuesta marginal en Filipenses*. En: De Jerusalén a Roma. La marginalidad del cristianismo de los orígenes. Rafael Aguirre (ed), pp. 47-69. Estella: Verbo Divino.
- Wolff, E. & Arenas, S. (2023). *Mutuas implicaciones entre fraternidad, hospitalidad y ciudadanía en la encíclica Fratelli tutti*. Veritas, No. 56, pp. 57-79.
- Angarita Solano, J.A. (2024). *El comportamiento de Cristo Jesús (Flp 2, 6-11): solidaridad y esperanza. La muerte de cruz, los crucificados y la propuesta no violenta de Pablo*. Lectura desde Colombia. Tesis Doctoral.
- Mayor Tamayo, J.F., *Teología de la ciudad. La pastoral en la ciudad como una acción política* (en proceso de publicación), s.f.

***Sentipensar en Cristo para procurar el sumo bien del otro:
clave de una vida fraterna para navegar las crisis***

*Thinking in Christ to seek the highest good of the other:
key to a fraternal life to navigate crises*

Resumen

La Carta a los Filipenses muestra cómo las crisis generadas por los desencuentros con otras perspectivas cristianas y la búsqueda de protagonismo coexisten con la lucha por la unidad y el consolidar liderazgos colaborativos, mostrando que la experiencia cristiana ha de estar ligada a la vida y al proceso de madurez afectivo y emocional del creyente. Para Pablo, la clave está en tener el mismo sentipensar (*phroneō*) de Cristo, que permite a la comunidad concebirse en clave de donación y descentramiento para asumir al otro como un *si mismo*, y así consolidar una disposición permanente para pensar y actuar en orden a procurar el mayor bien posible al otro en una determinada situación. La carta a los Filipenses plantea un desafío para pensar nuevos estilos de liderazgo en clave de acompañamiento integral, donde la realidad personal y comunitaria sea abrazada tal como viene y pueda resignificarse desde el Evangelio.

Palabras clave: Pablo; Filipenses; Fraternidad; Sentipensar; Comunidad.

Abstract

The Letter to the Philippians shows how the crises generated by disagreements with other Christian perspectives and the search for protagonism coexist with the struggle for unity and the consolidation of collaborative leadership, showing that the Christian experience must be linked to the life and the process of affective and emotional maturity of the believer. For Paul, the key lies in having the same sentipensar (*phroneō*) of Christ, which allows the community to conceive itself in the key to donation and decentering in order to assume the other as a self, and thus consolidate a permanent disposition to think and act in order to procure the greatest possible good for the other in each situation. The letter to the Philippians poses a challenge to think of new styles of leadership in terms of integral accompaniment, where the personal and community reality is embraced as it comes and can be re-signified from the Gospel.

Keywords: Paul; Philippians; Fraternity; Sentipensar; Community.

¹ Colombiana. Bióloga. Profesional en Ciencias Bíblicas y candidata a doctorado en Teología. Investigadora del grupo Palabra, Pueblo y Vida. Investigadora en exégesis y acercamiento bíblico a temas de mujer y liderazgo organizacional. jalejandratp@gmail.com; juliana.triana.p@uniminuto.edu

Introducción

Las experiencias límite son las grandes maestras de la vida. Momentos de angustia, dolor, tristeza o impotencia revelan la finitud y vulnerabilidad de la propia existencia y se convierten en ocasión precisa para reconocer, por un lado, el valor y la necesidad de los vínculos afectivos, y por otro, la fuerza vital que otorga el sentirse perteneciente a un grupo humano. Biológicamente estamos dotados de una serie de estructuras neuronales que nos permiten captar nuestro propio dolor, como también, tomar consciencia del dolor del otro, de modo que, el ser sensibles a las propias carencias y a las de los demás, incrementa la capacidad de reconocer al otro como semejante y despierta estrategias para evitar o mitigar el dolor, cohesionar la vida comunitaria y fortalecer la pertenencia y/o conexión con otros seres humanos (Cf. Ballesteros, 2017). Esto mismo, pero en lenguaje teológico, es lo que nos quiere decir la carta a los Filipenses.

Siendo un texto más existencial que doctrinal, Pablo en la carta a los Filipenses muestra que la experiencia cristiana tiene en la fraternidad y vida comunitaria una fuerza invaluable para hacer frente a los momentos de crisis. Dicha fraternidad es resultado del establecimiento de vínculos en los que no solo los unos apoyan a los otros, sino que logran sentirse mutuamente parte del otro (Flp 1,3-5;2,25).

De acuerdo con lo compartido por Pablo en la carta, no han sido pocos los avatares que ha enfrentado. La forma en que las dificultades son relatadas sirve para evidenciar que la fraternidad no es una especie de anestésico para ignorar o evitar las crisis sino todo lo contrario, es ciertamente la malla de contención donde de forma libre se comparte y acompaña cuanto se está viviendo. Es por esto por lo que Pablo, desde la cárcel, habla con naturalidad de situaciones que, de no ser por la gracia de sentirse acompañado, derrumbarían en un instante a cualquier persona. Pablo menciona situaciones que denotan diferencias y discrepancias con personas que comparten la misma fe o son contrarias a ella (Flp 3,2-4.18) y habla de la existencia celos y rivalidades entre predicadores (Flp 1,15-17). Inclusive, Pablo no tiene reparo en insinuar que le preocupa que los esfuerzos por anunciar el Evangelio y mantenerlo en las comunidades sea en vano (Flp 1, 19-20; 2,12-16), e incluso, manifiesta abiertamente que hay situaciones que le angustian y le ponen triste en medio de la misión (Flp 2, 25-28). Por otro lado, Pablo también es consciente de que él y los demás líderes de las comunidades son seres humanos en camino de madurez, y por ello exhorta (¡y se exhorta!) a mantener la unidad y estar vigilantes para pensar y actuar desde Cristo Jesús en la cotidianidad (Flp 3, 12-14; 4, 2-3).

Con lo dicho hasta el momento, a través del presente artículo se desea mostrar cómo la relación entre Pablo y la comunidad cristiana de Filipos ha engendrado una fraternidad resiliente. Ello ha sido posible gracias a la creación de vínculos basados en la comprensión del otro como semejante, estableciendo entre sí una relacionalidad en clave de donación. Para lograr dicho cometido, se

analizará en un primer momento la lógica relacional entre Pablo y la comunidad teniendo como referencia las palabras sentir o pensar adecuadamente (*phroneō*²) y comunión (*koinōnia*). Posteriormente, a partir de un análisis de Flp 2,1-9, se evidenciará que la vinculación comunitaria tiene su fuente en la vinculación primordial y plena de Dios con la humanidad a través de Cristo Jesús, quien es la plenitud de la solidaridad y la donación del ser en servicio al otro. Finalmente, se analizará la forma en que los sentimientos de Cristo toman forma en la vida de Pablo y de los líderes de la comunidad de Filipos, mostrando que el misterio divino revelado en Cristo es posible en la humanidad. Esto ha de ser un aliciente para que en el siglo XXI surjan formas comunitarias nuevas para acompañar a tantos que se sienten solos e ignoran que hacen parte de la comunidad de amor sostenida por el Resucitado.

La gracia de reconocernos la mutua pertenencia

A lo largo de los cuatro capítulos de la carta a los Filipenses, Pablo se dirige de forma familiar a un grupo de residentes en Filipos que se sienten una comunidad con él, gracias a la fe en Cristo Jesús. Ciertamente es un texto muy emocional en el que la alegría es quizás la emoción más preponderante (Flp 1,3;1,18;2,2;2,17;2,28-29; 4,4;4,10) (Voorwinde, 2017) y se percibe un lenguaje amistoso que denota cercanía, confianza y libertad para hablar de sí y de lo que pide a la comunidad (Flp 1, 12-18;3,1-2;4,2-3). Pero es en los pasajes que explicitan que la comunidad ha empatizado con Pablo y viceversa, donde se puede encontrar que ambas partes se sienten mutuamente pertenecientes, y esto lleva a que el uno se vea proyectado en el otro y se le procure un bienestar como si se tratara de sí mismo.

En Flp 1,7 luego de que Pablo indica que cada vez que se acuerda de la comunidad da gracias a Dios (1,3), el apóstol de los gentiles dice: “Además es justo que yo tenga estos sentimientos respecto de ustedes, pues los llevo en el corazón, partícipes como son todos de mi gracia, tanto en mis cadenas como en la defensa y consolidación del Evangelio”. La palabra griega que usa el texto para hablar de sentimientos es el verbo *phroneō* cuya traducción es polisémica pues se traduce como pensar adecuadamente, elaborar una percepción sobre algo, sentir, hacer distinción, ser prudente, fijar la mente en algo, asumir una actitud respecto a. El uso de esta palabra no es gratuito. En la tradición filosófica griega, especialmente la aristotélica, tanto el verbo *phroneō* como el sustantivo *phronēsis* eran términos usados para hacer referencia al pensar distinguiendo lo conveniente de lo no conveniente para el ser humano, como también, a un saber oportuno y eficaz que impacta concretamente la vida de hombre y le dispone para actuar de determinada manera acorde a una intención elegida (Barragán,

² Para este artículo se tomó como base el texto griego de Nestlé-Aland. Novum Testamentum Graece. 28 Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

2015, pp. 97, 99). De ahí que los sentimientos o pensamientos de Pablo respecto a la comunidad no son una simple opinión, sino que se convierten en un sentir que lleva a una acción concreta: cercanía, acompañamiento.

Ahora bien, el pensar de Pablo sobre la comunidad es consecuencia de su colaboración con la causa del Evangelio (Cf. Flp 1,5) expresada en el texto con la palabra *koinōnia*. Este sustantivo traduce compañerismo, o bien, la capacidad o voluntad de poner en común. Por tanto, el bien pensar de Pablo es resultado del bien acoger y actuar de la comunidad. De manera más clara, la comunidad se ha entendido como corresponsable de la misión y Pablo se ha sentido acogido de forma personal por ello.

La melodía teológica que surge entre *phroneō* y *koinōnia*, cuya tonada tiene el sonido del mutuo reconocimiento y pertenencia que engendra vínculos, se continúa en la segunda parte del v.7, en el que Pablo indica que la comunidad es partícipe de la gracia que él mismo ha recibido, tanto en momentos de cadena como en situaciones de defensa y consolidación del Evangelio. La palabra que encontramos en el texto para indicar la participación de la comunidad es *synkoinōnos*, que puede ser traducido como tomar parte en, y da la idea de asumir lo mismo que el otro está viviendo. De modo que las vidas de Pablo y la comunidad se han compenetrado a tal punto que las luchas de Pablo son luchas de la comunidad y viceversa, no de modo nominal, sino principalmente, de forma experiencial, pues cada una de las partes las siente en su propia carne. Esta idea de vivirse el uno en el otro se reitera en 1, 27-30, en el que Pablo ubica su ministerio y testimonio en igualdad de condiciones y valor que el de la comunidad. Así, cuando la comunidad necesite referentes o respaldo, tendrá en Pablo un aliciente. De manera similar, cuando Pablo necesite fuerzas y consuelo, la comunidad estará allí para fortalecerle.

Con lo dicho hasta ahora, pensar y sentir sensatamente para actuar de forma oportuna y buena (*phroneō*) y tener voluntad de poner en común (*koinōnia*) son dos actitudes clave para generar vínculos humanizantes que hacen más llevaderas las crisis y vicisitudes de la vida. No obstante, Pablo le planteará a su comunidad que el hecho de procurarse bien y ser solidarios entre sí, no es altruismo, sino prolongación de la solidaridad misma de Cristo, quien entró en la historia humana en clave de un pensar y sentir adecuado hecho donación, servicio y acogida, y en virtud de ello, la comunidad cuenta con la gracia y vocación de fraternizar en esa misma magnitud. Con esto, Pablo trasciende el marco retributivo de las alianzas en las asociaciones de la época y expone a Dios como el generoso y providente por excelencia (1,3;3,20-21;4,6-7;4,19) de quien se beneficia tanto él como la comunidad (Peterman, 1991; King, 2009; Briones, 2011). Fraternizar será entonces eco de la toma de consciencia de la generosidad y bondad que Dios ha tenido para con cada uno, y en el capítulo 2 de la Carta, Pablo lo mostrará con gran profundidad.

Flp 2, 1-4 Procurar el bien al otro como criterio central de las acciones de la comunidad

Siguiendo el ritmo de la carta, Pablo se apresta para plantear su exhortación matriz: que todos tengan un mismo sentir y que obren con recta intención. La petición estará de diversas formas en Flp 2, 2-3; 2, 12-14; 4, 2-3, pero es en la sección de estudio a continuación (Flp 2,1-9) donde se encuentra la globalidad y fuente de la solicitud, puesto que se presenta a Cristo como aquel en quien se contempla un pensar y sentir que da plenitud al ser humano y hace posible la generación de vínculos que buscan el auténtico bien del otro.

El texto inicia en 2,1 con una cadena de cinco “sí” (*ei*) conjunción subordinada que en griego tiene un sentido de suposición o hipótesis. En el texto, esta cadena logra un efecto introductorio, casi rimbombante para la exhortación principal, describiéndola como una acción magna que, de ser cumplida, resulta abarcante de todos los demás preceptos que pudieran ser solicitados.

A	<i>Eí tis</i> Si hay alguna	<i>oun paraklēsis en christō</i> exhortación en Cristo
B	<i>eí ti</i> si hay algún	<i>paramýthion agapēs</i> fortalecimiento/consuelo/alivio de amor
C	<i>eí tis</i> Si hay alguna	<i>koinōnia pneumatos</i> compañerismo/cercanía/comunión de espíritu
D	<i>eí tis</i> Si hay algo	<i>splagchna kai oiktirmoi</i> amor entrañable y compasión

Dicha cadena no plantea en sí misma una jerarquía, más bien refleja un planteamiento sintético respecto a qué es aquello que en definitiva mostraría la plenitud de la experiencia en Cristo. Ahora bien, el uso de vocablos como *agapē* (amor), *koinōnía* (comunidad), y *splagchna kai oiktirmoi* (amor entrañable y compasión) denotan que dicha experiencia en Cristo no es intimista y *per se* tiene vocación comunitaria en clave de donación y cuidado hacia el otro. Por ello, la exhortación que aparece en Flp 2,2 necesariamente tendrá que ver con hacer explícita la inmersión en Cristo en comunidad. El texto dice así

A)	<i>Plerōsate mou tēn charán</i> Lleven a plenitud mi alegría		
		B) <i>ina</i> a fin de	
			C) <i>to auto phronēte</i> que tengan un mismo sentir/pensar
			D) <i>tēn autēn agapēv echontes</i> teniendo un mismo amor
			E) <i>sympsychoi</i> misma alma-alma acompasada
			F) <i>to en phronountes</i> persiguiendo una misma intención/ sentir-pensar

La exhortación del v. 2 tiene todo que ver con el ideal del v. 1 por cuanto expresa un hacer que refleja el ser. La construcción del verso muestra como proposición principal la parte A y como proposición subordinada la conformada por las partes B a F. La partícula *ἵνα* que liga la parte A con el resto del verso les da a los segmentos C-F un sentido de finalidad o consecuencia, por tanto, la alegría plena de Pablo tendrá que ver con ello. En C encontramos la expresión *τὸ αὐτὸ φρονῆτε*, que traduce «un mismo sentir o pensar». El verbo *phroneō* aquí está conjugado en modo subjuntivo, y si bien mantiene la connotación de finalidad, también plantea un aire de hipótesis o posibilidad. Es como si Pablo estuviese diciendo: «Si ustedes quieren verme plenamente feliz, hagan esto» o bien, «Mi felicidad sería completa si...». Pablo está imaginando un escenario ideal de vida para que la esencia de la vida en Cristo sea una realidad.

Con todo, la exhortación de Pablo no apunta a formar una comunidad uniformizada donde el disenso o la diversidad no tengan cabida. Todo lo contrario. Es justamente llegar a la unidad partiendo de las singularidades. La indicación no está dada en términos de “Tengan este pensar”, sino justamente en el de construir juntos un pensar, sentir, amar y proyectar. La expresión *to en phronountes* (persiguiendo una misma intención/sentir-pensar), por la forma en que está gramaticalmente construida (participio) da la idea de que el mismo pensar, sentir y amar se da mientras se está en dicha búsqueda, es decir, no como proceso final, sino como parte del camino mismo.

Ahora bien, notemos que las dos palabras que en el segmento anterior sirvieron para describir la relacionalidad entre Pablo y la comunidad, *phroneō* y *koinōnia* han vuelto a aparecer en Flp 2,1-2. Un pensar en clave de lo más conveniente para cada uno generará las condiciones adecuadas para una puesta en común más libre donde la integralidad de la persona sea acogida y protegida. De ahí que se reitera la indicación de tener un mismo pensar y sentir, la cual no está en línea de que exista un pensamiento dominante y excluyente, sino que todos se unan en la voluntad de discernir y juzgar lo que más conviene y actuar en coherencia a ello. Esto implica dialogar, exponer puntos de vista, ponderar, decidir y actuar juntos, para lo cual se requiere que cada uno, desde su autenticidad, aporte a la unidad.

Como en el poema de Antonio Machado, la carta a los Filipenses nos indica que el camino de la cohesión comunitaria no está hecho, sino que se hace camino al andar. Por ello, en este punto preciso, no se encuentran fórmulas o un protocolo de acción, sino que se han planteado criterios para ser acogidos, ya que existe la posibilidad de hacer un camino guiado por otros criterios menos convenientes. Así se observa en Flp 2,3, con la expresión *mēden kat'*, es decir, *no según*, que invita a no caminar según la ambición (*eritheia*) ni según la vanagloria (*kenodoxia*). Estas actitudes impiden engendrar un pensar y actuar conveniente a todos, por ello, la actitud adecuada es la de la humildad (*tapeinophrosynē*) que se convierte en fuerza de descentramiento para considerar a los demás como superiores a sí mismo. Resulta interesante este planteamiento por cuanto tal consejo ayuda a construir relaciones comunitarias desde una sana imagen personal, en la que se da un acercamiento al otro no para dominar sino para aprender de él, pues se tiene consciencia de que, a nivel físico, emocional o mental se necesita ayuda de otro.

El v. 4 reitera la idea del verso anterior en cuanto al descentramiento, por cuanto indica que cada miembro de la comunidad no debe permanecer en estado de autocontemplación. El verbo usado para esta expresión es *skopeō*, que ofrece la idea de estar con los ojos puestos en un punto fijo u observar con gran detenimiento. En nuestro lenguaje, se puede decir que el v. 4 llama a dejar una actitud autorreferencial para comenzar a tomar consciencia de la existencia del otro y darse la oportunidad de dirigir la mirada hacia él. Así las cosas, la sección de Flp 2,1-4 ha planteado que una experiencia plena en Cristo necesariamente es una experiencia que busca limpiamente el bien del otro. Por tanto, la experiencia cristiana tiene una vocación comunitaria en la que es clave aprender a hacer consensos y tomar decisiones para que cada miembro se una en una intención común para hacer lo más conveniente en favor de los demás.

Las palabras clave que se han ido repitiendo, *phroneō* y *koinōnia*, han sido una especie de hilo escarlata que nos han hablado de una especial disposición de mente y corazón para actuar y donarse en la comunidad. Trabajar en ellas, hará que el criterio de hacer el mayor bien al otro sea el principio rector

de la comunidad, especialmente en momentos de crisis. Ahora bien, Pablo no ancla su propuesta o sueño comunitario a una serie de postulados filosóficos o de innovaciones operativas en las asociaciones o *collegia*, muy populares en el siglo I. Pablo habla de un pensar y sentir bien para donarse en plenitud, porque justamente eso es lo que Cristo ha hecho. La comunidad, por tanto, en su día a día actualiza la irrupción histórica y salvífica de Cristo, pues en la donación, descentramiento y cuidado hacia el otro, el Señor se hace presente en la comunidad, y ésta, se hace testigo del Señor en el mundo.

Flp 2,5-11: Cristo Jesús como experiencia síntesis de la comunidad entre Dios y la humanidad

Luego de que Pablo plantea los criterios favorables para una vida comunitaria sana, sorprende en Flp 2,5 con una expresión que invita a la profundización: “Tengan entre ustedes los mismos sentimientos que Cristo”. De nuevo hace aparición el verbo *phroneō*, de modo que el sentipensar y obrar que hasta el momento ha planteado Pablo a su comunidad como dinámica propia de vida fraterna, tiene su raíz en la experiencia histórica, real y humana de Cristo. La expresión de Pablo en el v.5 tiene una hondura impresionante por cuanto indica que la forma de ser de Cristo no es algo excepcional o reservado solo para algunos, sino una disposición posible en la naturaleza humana. Ser como Cristo no es el final del camino, sino el *ahora en desarrollo* del proceso de madurez del creyente, en el que desde su humanidad asume libre y progresivamente *la forma de Cristo*, pero sin dejar de ser él mismo.

Ahora bien, el sentipensar y hacer de Cristo (*phroneō*) tiene un matiz especial que es descrito, más no definido, en los vv. 6-7. El v. 6 inicia planteando que aquel que existe en forma (*morphē*) de Dios, no optó por retener para su beneficio (*ouch arpagmon ēgēsato*) el ser igual a Dios. Primer elemento para destacar: Cristo no existía para sí mismo, o mejor, Cristo no consideraba que el sentido de su existencia era el velar exclusivamente por sí mismo; así las cosas, ningún miembro de la comunidad debe considerarse como un fin en sí mismo para los demás.

El v. 7a explicitará entonces el camino vital por el que Cristo optó, al decir que *alla eauton ekenōsev morphē doulou labōn*, que traduce «en cambio, a sí mismo se vació tomando la forma de esclavo». Siguiendo a F. Ramírez Fueyo, (2012 p. 35), la expresión no indica que Cristo se quitó la forma de Dios para revestirse o ponerse la forma de esclavo, sino que Cristo se vació², se derramó a sí mismo y la forma de esta donación es la forma de esclavo. En palabras de Ramírez (2012, p. 135) “El Hijo no cambió la forma o apariencia divina por una apariencia de esclavo o siervo, sino que el que poseía esa apariencia divina, al encarnarse la manifestó adoptando la «forma de esclavo”. En Cristo se muestra entonces la *morphē* humana y divina, pues cuando Dios se dona, la

forma humana ilumina, y como veremos más adelante, cuando la forma humana se dona, revela la divinidad.

El v. 7b muestra que la «forma de esclavo» es sinónimo de encarnación en la humanidad. Gracias al vaciamiento, Cristo llegó a ser forma (semejanza) humana y en su apariencia fue encontrado como ser humano. Ciertamente el texto no está planteando una visión peyorativa del ser humano, sino que la expresión “esclavo” sirve para generar una especial conexión con las vivencias particulares de la comunidad, en cuyo contexto cultural el esclavo no era ciudadano ni concebido como persona.

Filipos era una ciudad con una gran identidad imperial en la que sus habitantes latinos conformaron el grueso de la población y ejercían poder sobre aquellos emigrantes que llegaban al lugar buscando medios para subsistir. Era por tanto natural que las clases sociales bajas, en su condición de emigrantes o hijos de estos, se sintieran oprimidos bajo la fuerza de las élites. La predicación del Evangelio fue acogida con gran avidez en medio de las clases sociales bajas, de ahí que el decir que Cristo se vació a sí mismo y tomó la condición de esclavo, era como decir que tomó la condición de aquellos filipenses que no contaban para los poderosos del momento (Ramírez, 2012). En síntesis, el impacto del verso para la comunidad sería equivalente a decir que Cristo mostró que su ser divino está en donarse y la forma en que visiblemente se expresa ello es en la decisión que tomó de parecerse a *mí*, que vivo como un esclavo en medio de esta situación.

¿Qué significa entonces tener los mismos sentimientos de Cristo? Donarse. Pero el v8 aclara que dicho vaciamiento de sí no debe darse en términos de vanagloria sino de una progresiva toma de consciencia de la propia pequeñez en libertad, sin provocar en el otro una especie de compromiso o dependencia por el don recibido. La expresión en griego *etapeinōsen eauton* puede traducirse como “se anonadó a sí mismo”, “se empequeñeció”, dando la idea de una disciplina continua por no hacerse más grande de lo necesario, que lo hizo obediente hasta la muerte y una muerte de cruz (Flp 2,8). Si bien esta última expresión del texto lleva necesariamente al momento de la muerte de Cristo, desde el v. 6 se tiene claridad que la cruz no es el lugar único de la donación de Cristo, sino que toda su vida él se fue desbordando en gratuidad a la humanidad. Esta actitud de donación libre y respetuosa hacia el otro, es lo que le dará el Nombre sobre todo nombre y ratificará la condición de Cristo Jesús como Señor.

De manera magistral, estos versos muestran que Dios y el ser humano tienen la vocación común de donarse mutuamente como camino para manifestar la plena identidad de sí. De modo que Dios no puede ser totalmente divino si no se dona, y de igual modo, el ser humano no puede ser él mismo si no se entrega. De ahí que la comunidad creyente tenga como referente de su sentipensar y actuar, la experiencia de comunidad que Dios ha establecido con la humanidad en la persona de Cristo, en la cual se crea un mutuo espacio de madurez y reve-

lación en el que hay fusión de corazones sin perder la singularidad. Por tanto, reconociendo al otro como *otro diferente a mí, pero parte de mí*, es como se hace posible el acoger y sostener.

Conviene entonces cerrar esta reflexión mostrando cómo la Carta a los Filipenses deja en evidencia la procesualidad del asumir el sentipensar (*phroneō*) de Cristo en la vida, observando la experiencia de Pablo y de los líderes de la comunidad: Evodia, Síntique y Sícigo. Con este ejercicio que viene a continuación se pretende reafirmar que una comunidad con una vida fraterna que engendra resiliencia, no es aquella que más códigos piadosos, doctrinales o litúrgicos cumple, sino precisamente aquella que se permite vivir con consciencia humana y divina la cotidianidad, y de manera especial, que brinda los espacios para que las tensiones propias de la madurez en Cristo a nivel personal y comunitario se nombren se acojan y se acompañen.

“Acepto que abracés mi fragilidad para abrazarla contigo, Señor”: Camino del sentipensar de Cristo en Pablo

En Flp 3,3-12 Pablo muestra su propio proceso *kenótico* indicando que, antes de conocer a Cristo, él afinaba su identidad profunda en el ser judío de raza y fariseo excepcional. No obstante, los vv. 7-8 muestran que conocer a Cristo representó para Pablo una nueva forma de comprenderse en la vida en la relación consigo mismo, con Dios y los demás, pues aquello que antes era centro de gravedad de su identidad “es pérdida ante la sublimidad del conocimiento de Cristo Jesús”. Haciendo un paralelo con Cristo Jesús, Pablo no retuvo con avidez o para beneficio propio el abolengo judío que tenía ni su formación como Fariseo, y más bien, se derramó desde allí a la causa del Evangelio para ayudar a sus hermanos judíos, y luego a los gentiles, para que comprendieran el plan salvífico de Dios en Cristo.

El secreto de la historia guardará las ocasiones en las que Pablo confesó a sus amigos y amigas cómo su encuentro con Jesús le planteó desafíos para su carácter, temperamento y costumbres. Pero lo que sí muestra la Carta, es que Pablo poco a poco comprendió que él no era la fuente, sino que descubrió que era Dios el que le había llamado para estar con Él en Cristo. Dicho cambio de percepción le ayudó a configurar el deseo de encontrarse arraigado en Cristo “[...] no mediante mi justicia, la que viene de la Ley, sino mediante la que viene por la fe en Cristo” (Flp 3,9). El verbo usado para indicar este “encontrarse” es *euriskō*, que en el texto está conjugado en subjuntivo aoristo pasivo y esto fortalece la intención de manifestar que el despojo realizado se está haciendo con la finalidad de estar inmerso en Cristo, pero no es Pablo el que lo logra, es Dios mismo el que lo incorpora. De este modo, Pablo dio un paso de la autosuficiencia a la gratuidad, por ello no se presenta como Pablo el judío o el fariseo, sino como Pablo el siervo de Cristo (Flp 1,1).

Ahora, la relación entre Cristo y Pablo da un paso más y se avanza en el asumir completamente al otro desde su esencia y experiencias vitales. En el V.11 Pablo manifiesta un intenso deseo de conocer a Cristo, sentir el poder de su resurrección e integrarse a sus padecimientos, en síntesis, Pablo desea hacer suya la experiencia de Cristo. Lo maravilloso es que Pablo advierte que este es un acto segundo que surge como respuesta a la acogida primera de su vida, pues Cristo ya le acogió a él en sus experiencias vitales y así lo expresa el v.12: “No es que lo dé ya por conseguido o que crea que ya soy perfecto; más bien continuo mi carrera por ver si puedo alcanzarlo, como Cristo Jesús me alcanzó a mí”. El verbo que aparece como “alcanzar” es *katalambanō*, el cual tiene aquí la connotación de tomar algo o alguien para sí en términos de propiedad personal. De modo que Pablo está indicando que Cristo ya lo tomó para sí y ahora él se esfuerza para asumir a Cristo y decir que Él también es suyo.

El sentipensar de Cristo se hizo realidad en Pablo mediante un abrazar la totalidad de su existencia compasivamente. En última instancia, Pablo sintió el abrazo de Cristo, no por ser judío o fariseo intachable, sino por ser un hijo de Dios, un ser humano valioso, y a la vez, necesitado. Desde esta constatación, Pablo orientó su relacionalidad con las comunidades, tratando de acoger las experiencias y contextos de cada una de ellas con tal de ganarlas para Cristo (Cf. 1Cor 9, 19-27).

Con lo reflexionado en este punto, se advierte una especial conexión entre la experiencia personal de Pablo y la forma en la que él describe en la carta la relación que existe entre él y la comunidad de Filipos. De la misma forma en la que Pablo ha sentido que Cristo y él comparten la vida, así percibe que la comunidad de los Filipenses y él comparten alegrías y vicisitudes. Por ello las reiteradas menciones a conservar la unidad, y en última instancia, el modo de sentir y pensar de Cristo, pues en él, la comunidad entera y Pablo logran su cohesión.

Si como creyentes contemporáneos dedicáramos más tiempos y espacios para tomar consciencia del abrazo de Cristo a nuestras vidas, las comunidades cristianas serían más, espacios de madurez humano-cristiana, que grupos de fortalecimiento institucional de la fe, y se lograrían generar estrategias comunitarias más eficaces para afrontar duelos, acompañar las familias, atender a las necesidades de niños, adolescentes, adultos y ancianos, y responder de forma crítica y creyente a los desafíos que entraña la sociedad actual. Seríamos cristianos abrazados que abrazan la realidad sin juzgarla y para servirla desde el Evangelio.

Acompasar los corazones para el bien común: el reto de Evodia, Síntique y Sícigo

La expresión de Flp 4,2 en que Pablo ruega a Evodia y Síntique que tengan un mismo sentir en el Señor, ha dado pie para pensar que existía un

conflicto de liderazgo entre estas dos mujeres (Cf. Ramírez, 2012. p. 133). Sin embargo, la carta no da detalles de la razón de la tensión. Ahora bien, la petición que hace Pablo a Síctigo para que las ayude, también podría tomarse como alusión a que este último ha permanecido indiferente o al margen de la situación y Pablo le exhorta a que tome una actitud más proactiva y colaborativa. Todo esto son sencillamente conjeturas en las que no podemos asegurar tajantemente que hubiese tensión o conflicto entre Evodia y Síntique, como tampoco, que Síctigo fuese pasivo en la comunidad. Lo que sí salta a la vista es que las dos mujeres poseen un liderazgo activo y decisivo en la comunidad, y su autoridad descansa en ser capaces de anunciar el Evangelio con todo lo que ello implica: formar comunidades, dirigir, enseñar y padecer cadenas o persecución. Por ello dice Pablo, “[ellas] lucharon por el Evangelio a mi lado” (Flp 4,3). Dada la envergadura de este par de mujeres, es imprescindible también tengan un mismo sentir (*phroneō*).

No es fácil tomar decisiones y aprender a decidir en conjunto, máxime cuando existen tantos pareceres respecto a la situación en cuestión. En Flp 2,1-4.14-15, Pablo ha mencionado situaciones internas que amenazan con la estabilidad de la comunidad: vanagloria, ambición, habladurías y discusiones. Como líderes de comunidad, es probable que Evodia y Síntique fueran objeto de comentarios de un lado y de otro buscando ganar su respaldo para determinada tendencia, razón por la cual, es clave que ellas no se presten para las divisiones, antes bien, se unan para impregnar a la comunidad de un sentir y pensar para procurar lo mejor para todos. Estas dos mujeres, al igual que Pablo, han enseñado a otros con autoridad el Evangelio, por tanto, no se trata de neófitas en el camino del Señor ni en una especie de secretarías *ad hoc* dejadas por Pablo para actuar en su nombre. Ellas mismas se han labrado un lugar de autoridad en la comunidad y en medio de los predicadores del Evangelio, y cuentan con gran experiencia para afrontar la situación compleja que tienen entre manos. Pero ahora es preciso que, así como acompañaron sus corazones en otras situaciones para anunciar a Cristo (quizás en Filipos o en otros lugares. No lo sabemos), vuelvan ahora a acompañarse mucho más por el bien de la comunidad.

Los líderes de las comunidades suelen llevar en soledad ciertas situaciones complejas y necesitan del diálogo con otros para discernir la mejor forma de actuar. Pues esto precisamente es a lo que están llamadas Evodia y Síntique, y es lo que la figura de Síctigo, nombre que traduce “colaborador”, viene a aportar. Desconocemos totalmente qué pasó en la comunidad, pero pudiéramos recurrir, como lectores contemporáneos, a la estrategia de actualizar en nuestro hoy el desenlace de la situación. Quizás pudieron comenzar por sentarse juntos a compartir cómo leía cada uno la situación, con el desafío de aceptar la lectura del otro, aunque no se esté de acuerdo, y tratar de llegar a una lectura conjunta de la realidad.

Finalmente, otra dimensión del acompañar el corazón está en clave del cuidado del líder. Los líderes están llamados a acompañar desde la certeza de su fragilidad y la consciencia de ser hombres y mujeres necesitados de ayuda. Está bien, y además necesario, que un líder manifieste sentirse cansado o confundido, pues su misión no está en tener todas las respuestas sino en ser vínculo de unidad y garantizar que cada uno pueda *ser en plenitud* en la comunidad. En este sentido, Pablo no reprocha al par de mujeres líderes por lo que fuere que estuviese sucediendo en el momento entre ellas, ni pide a Sícigo que asuma su lugar, solo le solicita ser para ellas ayuda oportuna. De nuevo, es otra forma de hacer vida el sentipensar de Cristo Jesús por cuanto el uno se identifica con el otro en su necesidad, procurando el bienestar más adecuado en el momento, como si lo estuviese haciendo en favor de sí mismo.

Conclusión

La Carta a los Filipenses constituye un testimonio existencial de gran valor para reconocer la valía de la comunidad como espacio de madurez y autenticidad. La relación especial que ha establecido Pablo con los hermanos de Filipos, y el modo en el que presenta el sentipensar de Cristo como piedra angular de los vínculos existentes en la comunidad, plantean un reto no menor a nuestras iglesias hoy. El donarse en gratuidad, asumir al otro como un *sí mismo* y consolidar una actitud de pensar y actuar de la forma más adecuada posible para generar bienestar, pueden ser categorías para profundizar para extractar de allí pautas de conformación y consolidación de las actuales comunidades cristianas.

Una renovada experiencia de Cristo en este sentido, ayudaría a que las comunidades cristianas fueran más creativas en la generación de estrategias de acompañamiento a las personas en sus diferentes realidades, e invitaría a una experiencia cristiana más humana y más abierta a la trascendencia desde lo cotidiano. Por lo pronto, que cada uno comience a gozar de la experiencia de sentirse abrazado en totalidad por Cristo y que desde allí asuma la exigente, pero bella tarea, de regalarse tiempos y espacios para descubrir el ritmo con el que late la vida de los hermanos, de modo que, acompañando los ritmos, se obre de la manera más propicia para bienestar de todos.

Bibliografía

- Ballesteros, I. (2017). *Quiero aprender cómo funciona mi cerebro emocional*. Bilbao: Desclee de Brower.
- Barragán G. F. (2015). *El saber práctico: phrónesis, hermenéutica del quehacer del profesor*. Ed. Bogotá: Ediciones Unisalle. En: <https://elibro.net/es/ereader/uniminuto/221825?page=100> Consulta: 9 Ene. 2024.
- Briones, D. (2011) *Paul's Intentional "Thankless Thanks in Philippians 4.10-20*. *Journal for the Study of the New Testament*, V. 34, No. 1, pp. 47-69. DOI: 10.1177/0142064X11415319
- King, J. (2009). *Philippians 4:10-20: Friendship, Thanksgiving, and a Superior World View*. *Journal of Theta Alpha Kappa*, V. 33, No.1, pp. 36-52.
- Ramírez Fueyo, F. (2012). *Gálatas y Filipenses*. Estella: Verbo Divino.
- Peterman, G.W. (1999). *Thankless Thanks: The Epistolary Social Convention in Philippians 4:10-20*. *Tyndale Bulletin*, V. 42, No. 2, pp. 261-270.
- Voorwinde, S. (2017). *Paul's Joy in Philippians*. *The Reformed Theological Review*, V. 76, No.3, pp. 145-171.

La experiencia del Espíritu en la prisión

The experience of the Spirit in prison

Resumen

En su carta a los filipenses, Pablo comparte su testimonio de estar en prisión, destacando los contrastes y paradojas que a menudo enfrentan los creyentes en situaciones similares. Señala la conexión entre el sufrimiento, el Espíritu de Jesucristo (Fil. 1:19; 4:13) y la mención frecuente del gozo. Esto refleja una posible experiencia de estados alterados de conciencia que merece ser explorada (B. Malina, J. J. Pilch). Partiendo de esta interpretación, sugerimos aplicar el modelo socioantropológico de posesión espiritual (I. Lewis) para ofrecer una nueva perspectiva sobre la experiencia religiosa del Espíritu, que ocupa un lugar central en la praxis y la teología de Pablo.

Palabras clave: Espíritu; experiencia religiosa extraordinaria; estados alterados de conciencia; alegría en el sufrimiento.

Abstract

In his letter to the Philippians, Paul shares his testimony of being in prison, highlighting the contrasts and paradoxes that believers in similar situations often face. He points out the connection between suffering, the Spirit of Jesus Christ (Phil. 1:19; 4:13), and the frequent mention of joy. This reflects a possible experience of altered states of consciousness that deserves to be explored (B. Malina, J. J. Pilch). Starting from this interpretation, we suggest applying the socio-anthropological model of spiritual possession (I. Lewis) to offer a new perspective on the religious experience of the Spirit, which occupies a central place in Paul's praxis and theology.

Keywords: Spirit; extraordinary religious experience; altered states of consciousness; joy in suffering.

Introducción

En la carta a los Filipenses Pablo nos ofrece un testimonio autobiográfico de su situación en la cárcel que está lleno de contrastes y paradojas que podrían

¹ Es Lic. en Teología, especialidad en Sagradas Escrituras por la UCA (Argentina), Dra. Teología Bíblica por la Pontificia Universidad de Comillas (Madrid), Mg. Estudios de la diferencia sexual (Univ. de Barcelona), Religiosa de las HH Dominicas del Santísimo Nombre de Jesús (Argentina). Cofundadora de la Arraigos para la Vida. Espiritualidad Holística en clave de mujeres. Docente de S. Escrituras y coordinadora de la Escuela de Bibliodrama en el Instituto Miguel Raspanti, Haedo (Argentina). Acompaña procesos de lectura popular de la Biblia en perspectiva feminista.

resumirse como experiencia de alegría en el sufrimiento. Las autoridades imperiales pusieron cepos y cadenas para detenerlo y limitar su influencia. Sin embargo, Pablo piensa, siente y desea contra toda lógica humana imperante. Lejos de ensimismarse en su sufrimiento no piensa en su propio bienestar, sino que sigue al servicio de la comunidad y sus necesidades de acompañamiento. Cuando en medio del hacinamiento y la soledad de la prisión, siente la cercanía de Jesús que lo fortalece, es la única vez que explicita la identidad del Espíritu: pertenece a Jesucristo, a su fuerza y poder. En medio de las circunstancias desoladoras del encarcelamiento y juicio inminente, no advertimos desánimo o pérdida de la esperanza. En lugar de perder la seguridad de sus convicciones, experimenta una fuerza empoderante para vivir todo lo que ocurra. Al contrario, es la carta donde hay mayor insistencia de alegría. Estas afirmaciones indican que la maquinaria violenta del poder imperial no logró deformar la mente, el corazón ni la voluntad de Pablo para permanecer leal a su visión de mundo.

Para apreciar la experiencia narrada con tales contrastes y paradojas, propongo comprenderla desde un enfoque poco común. En lugar de buscar al teólogo detrás de las palabras escritas, quisiera recuperar la experiencia religiosa extraordinaria de Pablo desde las ciencias sociales. Concretamente, considerar el concepto de posesión espiritual propuesto por la antropología cultural puede ser muy iluminador para interpretar la experiencia del apóstol. Básicamente, esta ciencia explica que la posesión espiritual es la interpretación cultural que hace una persona o grupo de determinadas experiencias vividas en estados no ordinarios de conciencia. En nuestro caso de estudio, la alegría en el sufrimiento, la vivencia de percibirla como ayuda del Espíritu de Jesucristo (Fil 1,19), en el contexto de culto (Fil 3,3) y la experiencia de una fuerza empoderante para vivir toda situación de dificultad (Fil 4,13). Estas afirmaciones pueden ser indicios de experiencias que podemos denominar extraordinarias. Nos concentraremos en comprender especialmente lo expresado en Fil 1,19 y 4,13. Desarrollaremos esta explicación en cuatro partes: (1) acercamiento a la experiencia religiosa extraordinaria desde la antropología cultural; (2) la situación retórica: encarcelamiento de Pablo; (3) la retórica de la experiencia del Espíritu; (4) la interpretación desde la antropología cultural y conclusiones finales.

Leer la experiencia extraordinaria del Espíritu desde la antropología cultural

Qué entendemos por experiencia religiosa extraordinaria

Antes de analizar lo que dice Pablo sobre su experiencia del Espíritu en la prisión es necesario construir un marco teórico de interpretación con nuevos enfoques.

Desde el contexto de la teología y praxis paulina, propongo la siguiente definición orientadora de “experiencia religiosa extraordinaria”: es aquella ex-

perencia de encuentro con una realidad que trasciende la percepción ordinaria de la consciencia y cuyo poder transforma la vida de las personas lo atribuimos al encuentro con lo divino.

Sabemos que estas experiencias religiosas son expresión de nuestra consciencia religiosa que nos permiten modelar las creencias y los valores centrales de la fe que compartimos. El avance de las neurociencias nos ayuda a comprender que la consciencia es una capacidad biosocial para vivir las relaciones fundamentales de la existencia humana: con uno mismo, con las demás personas, con los seres de la naturaleza y con distintas formas de realidad trascendente incluido el encuentro con la divinidad.

Esta dimensión biológica de la consciencia, presente en todos los seres humanos, está directamente relacionada con el funcionamiento más o menos acelerado de las ondas cerebrales. Esta variación da lugar a “estados ordinarios” y “estados alterados” de consciencia (denominados con la sigla EAC). Hoy se sabe que el carácter de “alterado” no indica algo negativo o patológico. Surge de tomar como referencia el funcionamiento neurobiológico ordinario de la consciencia despierta. Para evitar malentendidos preferimos hablar de “estados extraordinarios de consciencia”, a menos que se haga una cita bibliográfica explícita. Existe gran variedad de fenómenos de este tipo. Se llegó a recopilar hasta cien estados de consciencia extraordinaria (Craffert, 2014, p. 194). A modo ilustrativo estos estados incluyen: (1) experiencias psíquicas extrasensoriales como telepatía y clarividencia; (2) experiencias místicas percibidas como sentimientos de unidad con seres humanos, seres vivos no humanos (animales) y con entidades espirituales y divinidades; (3) experiencias de encuentro con seres celestiales como ángeles, la Virgen María o los santos; (4) experiencias cercanas a la muerte que incluye el encuentro con seres queridos fallecidos; (5) experiencias extraordinarias en lo cotidiano vinculadas con deportes extremos, creatividad artística y literaria; (6) experiencias de oración, meditación, contemplación, experiencias de comprensión profunda de uno mismo y de la realidad.

Se llega a estas manifestaciones de consciencia extraordinaria de manera “involuntaria” (irrupción repentina sin mediación de la voluntad) en situaciones de crisis y sufrimiento extremo o “inducida” por factores externos. Tanto en la actualidad como en culturas ancestrales, se practica la estimulación fisiológica externa mediante el consumo de sustancias alucinógenas naturales (plantas, hongos) o artificiales como drogas sintéticas o alcohol; también la música y el baile rítmico en contexto ritual (danza sufi) o el yoga pueden ser detonantes externos de estados no ordinarios de consciencia. La persona que vive estas formas de consciencia extraordinaria experimenta cambios en la forma de percibir el cuerpo en el espacio y en los sentidos, el acceso a nuevos conocimientos, sensaciones y emociones profundas y la percepción de encuentro con otras realidades incluida lo divino.

Veamos algunos ejemplos en la vida del apóstol. (1) experimentó que su cuerpo era arrebatado a otro espacio, identificado como el paraíso, donde tuvo audiciones indecibles (2Cor 12,2-4). (2) Pablo percibe la presencia de Cristo en él llegando a afirmar “no soy yo quien vive, es Cristo quien viven en mí” (Gal 2,20). La unión e identificación con el Señor es tal que desaparece la dualidad: es uno con Él. (3) Además, atestigua haber vivido experiencias extraordinarias que le permitieron acceder a la sublimidad del conocimiento de Cristo por el cual estaría dispuesto a perder todo (Fil 3,8); (4) habla abiertamente de “las visiones y revelaciones del Señor (2Cor 12,2), tuvo la aparición del Señor (1Cor 15,3-8) y la revelación en la que Dios le reveló a su Hijo y lo llamó para anunciarlo entre los gentiles (Gal 1,11-17).

En resumen, los estados extraordinarios de consciencia forman de la vida de Pablo gracias a la capacidad biosocial de la consciencia para percibir distintos tipos de experiencias tan reales y posibles como las vividas en el modo cotidiano ordinario. Para profundizar en la experiencia aludida en la carta, daremos un paso en la comprensión.

La posesión espiritual: la forma más frecuente de experiencia religiosa

El antropólogo I. Lewis (1971) realizó investigaciones etnográficas sobre experiencias extraordinarias en varias sociedades contemporáneas que van desde la sanación de enfermedades hasta visiones celestiales, glosolalia y experiencias de éxtasis. Descubrió que la forma más común de manifestación es la que definió como “posesión espiritual”. Básicamente, es la interpretación cultural de experiencias vividas en EAC como factor de transformación personal y cambio social y cuya causa se atribuye a entidades espirituales según las creencias del grupo donde ocurre. La posesión espiritual puede ser positiva o negativa. Cuando los comportamientos expresados en EAC favorecen las creencias y valores centrales del grupo se atribuye a la influencia de espíritus benignos. En este caso, las personas poseídas por espíritus buenos adquieren legitimación social para desempeñar roles de liderazgo en beneficio del grupo. En cambio, si los comportamientos en EAC van en contra del bienestar de la persona que la vive o en perjuicio de la sociedad se atribuye su origen al poder de algún un espíritu maligno. Este es un modelo descriptivo bastante sencillo aplicable a los estudios bíblicos ya que surge del estudio comparado del fenómeno en sociedades preindustriales actuales cuyos rasgos son similares a los contextos que aparecen en la Biblia.

Es interesante notar cómo la retórica del Testamento Cristiano atribuye la mayor parte de las experiencias religiosas de consciencia extraordinaria al Espíritu Santo mediante expresiones como estar “llenos del Espíritu Santo”, “ser ungido o movido por el Espíritu”, “fortalecido por el Espíritu de Dios”. Los ejemplos abundan. Tengamos en cuenta el hecho del bautismo

de Jesús (Mt 1,9-11// Mc 3,13-17//Lc 3,21-22) y la experiencia en el desierto (Mc 1,12-13// Mt 4,1-11// Lc 3,21-22). También los discípulos experimentaron visiones como el caminar de Jesús sobre las aguas del mar de Galilea (Mc 6,45-52//Mt 14,22-33 6,16-21//Jn), la transfiguración (Mc 9,2-10//Mt 17,1-9// Lc 9,28-36) y las apariciones del resucitado para enviar a predicar el evangelio. Dos ejemplos tomados de las cartas de Pablo ayudan a ver la importancia de la acción del Espíritu Santo en los procesos de conversión (1Tes 1,1-10; Gal 3,1-5). De acuerdo con estos datos, algunos autores consideran que en todas las descripciones de experiencias extraordinarias vividas por los seguidores de Jesús que se atribuyen al Espíritu de Dios podemos suponer la manifestación de “estados alterados de conciencia” (Malina, Pilch, 2006, p. 331).

Estos pocos ejemplos nos ayudan a reconocer la importancia de las experiencias de conciencia extraordinaria en los orígenes cristianos. A pesar de lo dicho, no se debería pensar que tales manifestaciones ocurren solamente en los textos sagrados o en los santos. La buena noticia es que estamos diseñados para vivir EAC capaces de expandir el modo de percibir hasta entonces conocido. Es necesario advertir que, sin un marco adecuado de interpretación, discernimiento y acompañamiento, estas manifestaciones pueden dar lugar a actitudes de disociación psicológica que derivan en evasión de la realidad, o riesgos mayores. Sin embargo, aunque no se manifiestan en todas las personas, es posible que hayamos experimentado estados de conciencia extraordinaria en prácticas espirituales como la oración, la meditación o la contemplación. Quizás tengamos registro de los efectos positivos que produjeron permitiéndonos una comprensión más profunda de la realidad, un crecimiento de la fe, procesos de sanación emocional y psicológica y la capacidad de un mayor compromiso con la realidad.

La situación retórica: encarcelamiento de Pablo a causa de Cristo

Aunque la carta a los Filipenses fue catalogada como carta de amistad, o carta de amistad y finanzas, sin embargo, considero más adecuado considerarla como “carta de prisión” según la tipología creada por E. Tamez. Para fundamentar su propuesta, la autora analiza escritos de prisioneros contemporáneos y sistematiza algunos rasgos característicos tales como: fuerza interior y cercanía con Dios, relativizar las cosas materiales, vivir la incertidumbre de la condena, preocupación por los que están afuera, teologizar o filosofar, disponibilidad a morir por los ideales (Tamez, 2016). En todos ellos nos interesa profundizar en la vivencia de la fuerza interior y la cercanía de Dios, que desarrollaremos más adelante. Pero antes, es fundamental recordar la situación retórica de la carta a los Filipenses para que esté presente a cada paso de la reflexión.

Pablo no es alguien que escribe desde la comodidad de una escuela rabínica, ni siquiera en el ámbito de una casa de familia que lo acogía en sus visitas pastorales. No podemos pasar por alto que escribe desde la prisión. Es un pre-

so político condenado y arrestado por predicar un cambio social que resultaba disruptivo del orden sociopolítico impuesto por el imperio romano. La semilla sembrada por Pablo y sus colaboradores había ejercido un gran atractivo en los estratos más bajos de la sociedad. Pablo mismo se autocomprendía como esclavo de Jesús a quien honraba y proclamaba como Señor (Fil 1,1). Las hermanas y hermanos de Filipos se mantenían firmes en el Señor, llevaban una conducta digna del evangelio (Fil 1,27) y trabajaban en la consolidación del evangelio (Fil 1,7) dando culto a Dios en un mismo Espíritu (Fil 2,2; 3,3).

En la ciudad de Filipos, una Roma en miniatura, Pablo y las primeras convertidas habían constituido una asamblea fundada en Dios Padre y el Señor Jesucristo que instauraba un cambio fundamental en la visión de mundo. La radicalidad del cambio implicaba una transformación total en la forma de pensar, sentir y actuar. La comunión en un mismo Espíritu pretendía que toda rodilla se doblara ante el nombre de Jesús, mesías judío crucificado, y toda lengua confesara el señorío de Cristo resucitado (Fil 1,10-11). ¿Podemos imaginar el impacto de esta visión en los oídos del emperador? ¿Qué conmoción habría producido en los guardianes de la soberanía imperial? Y los que pertenecían a los estratos más bajos de la escala social, aun sintiéndose atraídos ¿con qué fuerza contaban para arriesgarse a asumir esta forma de ver la realidad que iba en contra de lo establecido por el poder dominante?

El peligro potencial que representaba para el gobierno de Roma el liderazgo de Pablo se mide por el juicio inminente y la posible condena a muerte que pesaban sobre su persona. Para las autoridades romanas él era un enemigo político y su disidencia debía ser erradicada para eliminar por completo el problema. No debemos pasar por alto que él escribe siendo una víctima de la maquinaria del poder imperial que controla el territorio conquistado invadiendo los cuerpos de las personas y ejerciendo violencia sin límites. Este es el contexto vital donde ocurre la experiencia del Espíritu. En este contexto la mención de la epichorēgias del Espíritu (Fil 1,19) no es algo dicho al pasar. Un análisis atento nos ayudará a descubrir la profundidad de esta expresión.

La retórica de la experiencia del Espíritu (Fil 1,19; 4,13)

De todos los rasgos característicos de las cartas de prisión nos interesa profundizar en la experiencia de fortaleza interior y cercanía con Dios como experiencia religiosa transformadora. Para eso, en esta parte nos detenemos en comprender dos aspectos importantes de la retórica epistolar: la identidad del Espíritu y el rol que juega en la experiencia de Pablo.

En cuanto al primero, es significativa la asignación del referente de identidad del Espíritu. No se trata de un Espíritu anónimo, de un Espíritu entre otros existentes. Cabe señalar que es la única vez en que Pablo menciona a Jesucristo como referente de identidad del Espíritu que él experimenta. Es una denominación compuesta por el nombre de Jesús y su rol como mesías (Cristo). Esto

es muy importante, teniendo en cuenta que la comunidad pertenecía a la región de Macedonia donde existía un ambiente de pluralidad religiosa. A pesar de la colonización romana, la religiosidad griega mantenía apego a sus divinidades tradicionales masculinas y femeninas. Era un mundo donde la gente creía en la existencia de espíritus y entidades divinas (dioses, diosas, semidioses, héroes divinos, ángeles, espíritus buenos y espíritus malos) dispuestos a manifestarse a sus devotos para concederles diversos beneficios para la subsistencia.

Los espíritus de las divinidades se aparecían en contextos rituales, en sueños, a través de visiones o señales auditivas. No solo ocurría en los grandes santuarios. También personas dotadas de la capacidad de adivinación tenían poderes extraordinarios que la gente buscaba. Por ejemplo, en Filipos Pablo realizó un exorcismo a una joven esclava poseída de un espíritu de adivinación que era explotada por sus dueños (Hch 16,16-19). Es en este mundo poblado de entidades espirituales, que Pablo define que el Espíritu pertenece a Jesucristo, es decir, al ámbito de su poder y manifestación. Sin embargo, debido a las posibilidades gramaticales de la lengua griega el Espíritu se puede entender de dos maneras: como agente o como objeto dado.

Algunos entienden que la expresión “Espíritu de Jesucristo” significa que el Espíritu es el que ayuda a Pablo. Por ejemplo, los editores de la Biblia de Jerusalén y de la Biblia del Pueblo de Dios traducen: “la ayuda prestada por el Espíritu de Jesucristo” o “la ayuda que me da el Espíritu de Jesucristo” respectivamente. Estas traducciones ven al Espíritu como el agente, el dador del suministro.

En cambio, un gran número de traducciones optan por una versión literal: “suministración/apoyo/ayuda/auxilio/ provisión del Espíritu de Jesucristo”. El uso de las distintas acepciones del término *epichorēgias* unido al nombre Jesucristo lleva a pensar que el Espíritu es lo dado por Jesucristo.

Si bien, cualquiera de las dos opciones es posible, teniendo en mente el pensamiento teológico de Pablo parece mejor optar por el sentido del Espíritu de Jesucristo dado por Dios. Con el mismo verbo *epichorēgeō*, cuando Pablo dice a los gálatas “el que otorga el Espíritu y obra milagros entre ustedes” (Gal 3,5) o “Dios envió el Espíritu de su Hijo a los corazones” (Gal 4,6) se refiere al dador. Otro ejemplo explícito sobre el origen del Espíritu que actúa en Pablo y en los creyentes es lo dicho en 1 Tes 4,8: “Dios siempre da su Espíritu Santo”, con sentido de ser una donación permanente (*didonta*). Por lo tanto, en Fil 1,19 Pablo no piensa en el Espíritu como sujeto que lo ayudará cuando enfrente la prueba sino como lo que debe ser suministrado para magnificar a Cristo” (Fee, 1994, p. 741).

Sin embargo, el Espíritu no es una entidad espiritual pasiva que Pablo recibe. Al contrario, el apóstol manifiesta que puede vivir todo tipo de experiencias (*panta ischyō*), sea de abundancia o privación, porque vive en Cristo quien lo fortalece (en *tō endynamounti me*) (Fil 4,13). En esta confesión encontramos

un juego de palabras que giran en torno a la experiencia de habilidad/ poder y fuerza: son los verbos *ischyō* (tener una habilidad personal especial para experimentar algo) y *endynamoō* (ser capaz de enfrentar cualquier cosa). Cuando Pablo hacia el final de la carta dice “*panta ischyō en tō endynamounti me*” es como si dijera “tengo la capacidad de enfrentar cualquier situación porque Cristo me fortalece”. La comunidad, que ya conoce que el Espíritu que se manifiesta pertenece a Jesucristo, puede concluir que Pablo vive en la cárcel una experiencia no ordinaria y profundamente fortalecedora.

Para focalizar en el aspecto concreto de esa fuerza empoderante que produce efectos concretos utiliza un término poco común: *epichorēgias*, del verbo *epichorēgeō*, que significa suministrar, poner a disponibilidad lo necesario para suplir las necesidades de alguien. Este verbo pertenece al campo semántico del cuidado. Se usa muy poco la literatura de la época, por ejemplo, en el caso del esposo que debe sustentar con bienes concretos la vida de la esposa y para indicar los suministros que necesitan los danzantes de un coro. En el NT el sustantivo *epichorēgias* solamente aparece aquí en Fil 1,19 y en Ef 4,16, en ambos casos con el significado de suministro o sustento. En la evolución de su uso el sentido de suministro o provisión se dejó de lado y se terminó traduciendo como como ayuda, apoyo, auxilio.

En conclusión, el lenguaje de la experiencia del Espíritu en la prisión en Fil 1,19 y 4,13 está impregnado de las ideas de fuerza, poder y sustento para afrontar la situación carcelaria.

Interpretación de la experiencia del Espíritu en el contexto de la presión

Hemos visto en la primera parte el marco teórico para el análisis e interpretación de la experiencia expresada por Pablo. Explicamos que la forma más común de experiencia de consciencia extraordinaria es la que se conoce como “posesión espiritual” (I. Lewis). Mencionamos que esta se puede producir de manera involuntaria como una irrupción repentina sin que la persona pueda controlar lo que experimenta o también como experiencia inducida por factores externos. ¿Cuál sería en el caso de Pablo? ¿Inducción por alcohol? No. Él mismo instruye a los tesalonicenses que deben mantenerse sobrios no como los que se embriagan (1Tes 5,6-7), en una posible alusión a las prácticas religiosas nocturnas del culto a Dionisio. Tampoco hay ningún registro de que consumiera plantas alucinógenas. Pablo está en la prisión, lo que lleva a descartar un contexto ritual que suele ser propicio para la manifestación de experiencias extraordinarias. Las condiciones insalubres y tortuosas de la cárcel, la angustia y ansiedad por el juicio inminente y la condena a muerte que debía enfrentar pueden haber sido estímulos desencadenantes de estados alterados de consciencia. Veamos qué dice la antropología cultural al respecto.

Experiencia extraordinaria de posesión espiritual y el sufrimiento

La antropología cultural señala una conexión entre el hecho del sufrimiento y el fenómeno de la posesión espiritual. Las investigaciones etnográficas en varias culturas muestran diversos casos de cultos de posesión espiritual aparece una “ambigua asociación entre el sufrimiento o la enfermedad y la inspiración divina”². Lo que comienza como una experiencia de crisis perturbadora de dolor y sufrimiento se resignifica como un signo eficaz del favor divino³. Existen muchos ejemplos de esta experiencia en grupos de mujeres bajo presión social en sociedades patriarcales y también, en miembros masculinos de la elite especialmente elegidos por los dioses para investirlos de autoridad divina a fin de cumplir un servicio en la comunidad.

Así como en algunos profetas bíblicos se percibe esta misma asociación (Jer 4,19; 20,9; Is 21,2.3), en varias ocasiones Pablo muestra, con bastante discreción, indicios de vincular los padecimientos vividos a causa del evangelio y las experiencias de revelación divina que modelaron su rol como evangelizador de los gentiles. Por ejemplo, se ha dicho que las referencias al sufrimiento (dolor físico y emocional) frecuentemente van acompañadas de alguna alusión a experiencias de EAC de tipo extático, como en la experiencia extraordinaria de arrebató al paraíso (Shantz, 2008, pp. 193-205). La experiencia de consciencia extraordinaria donde tuvo visiones y revelaciones (2Cor 12,1-4) aparece enmarcada en dos referencias al sufrimiento: el catálogo de padecimientos más extenso y detallado que termina con la expulsión de Damasco (2Cor 11,21b-33) y la mención de “aguijón en la carne” que le impide gloriarse en las revelaciones recibidas (2Cor 12,7). Otro ejemplo, lo encontramos al tratar la gloriosa transformación de Moisés en el Sinaí, como analogía para pensar la transformación de los creyentes en Cristo. Aquí realiza una reflexión sobre la fuerza extraordinaria de Dios para predicar el evangelio y el sufrimiento expresado con la imagen de llevar la muerte de Jesús manifestada en el cuerpo (2Cor 4,7-10).

Esta misma asociación entre sufrimiento y experiencia extraordinaria la vemos en la carta a los Filipenses. La experiencia del Espíritu está inserta en el marco de los padecimientos en la cárcel. No sería justo decir que la referencia al sufrimiento es una estrategia retórica de autor recomendación de los líderes como política de construcción de la lealtad al régimen imperial. Los padecimientos de Pablo no describen las victorias de un héroe militar. Sus heridas narran la humillación recibida que intentaba callar la innovación cultural que traía. El apóstol de los gentiles acusado de deslealtad al César, tratado como un desestabilizador social amenazante para el poder del emperador no claudica, sino que resiste pese a todo y se fortalece para continuar con misión. Para profundizar en esta reflexión propongo detenernos en considerar los factores que confluyeron para experimentar la fuerza del Espíritu en la prisión.

² Lewis, *Ecstatic Religion*, 59ss.

³ *Ib.* 63.

Factores que contribuyeron a la experiencia extraordinaria del Espíritu

Llegando al final de nuestro estudio, vamos a recoger seis factores bio-sociales que se conjugaron en la situación de Pablo en la prisión para vivir una experiencia la extraordinaria de expansión y profundización de su conciencia que él atribuye al Espíritu de Jesucristo.

(1) La situación de opresión social por el encarcelamiento. En el contexto de hostilidad social al cambio en el estilo de vida cristiana y la represión política mediante la violencia y el encarcelamiento, la experiencia en una prisión romana de mediados del s. I supone un conjunto de características opresivas y deshumanizantes. Si bien existen excelentes estudios sobre el tema por lo que no lo desarrollaremos con mayor detalle (Cassidy, 2001; Tamez, 2012 y 2016) vale mencionar brevemente algunas características. Además de la privación de la libertad, hay que considerar el hacinamiento, prolongados ayunos forzados, la falta de higiene y de descanso, el intenso dolor por la crueldad de las torturas. Es suficiente señalar una vez más dos aspectos. Por un lado, que esta situación de sufrimiento extremo habría causado gran impacto en su cuerpo a nivel mental y emocional provocando con estados de temor, angustia, estrés y ansiedad ante la posibilidad de una muerte inminente. Por otro lado, como se mencionó anteriormente, que el contexto de sufrimiento pudo actuar como estimulación para experimentar EAC que no provocaron la desintegración personal sino un fortalecimiento para resistir.

(2) El conocimiento de una historia ejemplar. Pablo no vivió el sufrimiento en un vacío de sentidos. Tampoco vemos en él una víctima que no tiene en cuenta la complejidad de la situación en la que vive. Al contrario, posee la conciencia crítica contracultural de un hombre religioso que puede resignificar la situación injusta del crucificado por el imperio porque se ha encontrado con él resucitado (Fil 2,6-11). Este conocimiento no es de tipo abstracto o meramente doctrinal. Al contrario, fue modelado a través de experiencias religiosas extraordinarias de aparición, visiones y revelaciones desde su llamado y a lo largo de la predicación a los gentiles, pero no sin dolor. El apóstol reconoce en su cuerpo que el sufrimiento forma parte de la lealtad hacia Jesucristo cuya historia ejemplar le ayuda a resignificar su propio padecimiento. Pero también, es consciente que lleva “este tesoro en recipientes de barro para que se vea claramente que una fuerza tan extraordinaria es Dios”. (2Cor 4,7). La experiencia religiosa extraordinaria no suprime la fragilidad humana en quien la vive, por eso la metáfora del barro y del aguijón en la carne. Es precisamente gracias a la posibilidad de encontrar sentido a esta fragilidad que Pablo puede identificarse con Jesucristo y sentirse uno con él.

(3) La creencia en la fuerza del Espíritu. Está documentado que las experiencias extraordinarias de posesión espiritual acontecen en grupos que están abiertos a aceptar la existencia de entidades espirituales que pueden interactuar

con las personas e influir en su comportamiento. Pablo posee un legado religioso que atesora la confianza en Dios que da su Espíritu en situación de dificultad para cumplir determinada misión en beneficio del pueblo. Concretamente, los profetas bíblicos vivían intensas experiencias de encuentro con Dios en EAC y recibían oráculos para el pueblo, expresadas con fórmulas como “vino el Espíritu de Yahveh” (1Sm 11,6; 2Cr 20,14; Ez 37,1) o “el Señor pone palabras en la boca de sus profetas” (Nm 23,5; 2Sm 23,2; Is 59,21; Jer 5,14). En Israel, como en otros pueblos, la experiencia extraordinaria era valorada, aprendida y reproducida no solo como medio de revelación de mensajes divinos en contextos de crisis, sino como fuerza y cercanía de Dios en medio de la dificultad. A la luz de estas consideraciones, podemos entender la convicción del “yo sé” de Pablo en la crisis de la prisión. Puede experimentar seguridad en medio de la incertidumbre porque cuenta con el Espíritu de Jesucristo (Fil 1,19-20) que lo fortalece.

Parece que está en posesión de un saber sobre una realidad espiritual tan cierta como las cadenas que lo atan. Es una certidumbre fundada en la experiencia del presente, de lo vivido a lo largo de su vida como apóstol y abierta a la continuidad futura para que Cristo sea glorificado. Por eso dice “ahora y siempre”. El saber que Pablo posee no es un conocimiento abstracto como el asentimiento racional a una doctrina. Nadie se transforma solamente por la adhesión a una doctrina si lo nuevo no toca las fibras más íntimas del corazón. Lo que Pablo parece mostrarnos es que la experiencia del Espíritu proporciona un conocimiento experiencial que toca toda la vida de una persona y se expresa mediante sentimientos profundos como la alegría que él siente y que invita a vivir a los hermanos y hermanas.

De ahí que sea tan necesario recuperar la reflexión sobre la experiencia extraordinaria en los orígenes cristianos. Porque la experiencia religiosa extraordinaria tiene el potencial de generar intensas emociones religiosas no como sentimientos pasajeros, sino como un estado duradero en el tiempo porque viene dada por el Espíritu que Dios da de manera permanente. (Cf. 1Tes 4,8). De acuerdo con esto, cobra sentido la paradoja de la alegría mencionada catorce veces en una carta escrita desde los sufrimientos en la prisión a las puertas de una muerte posible. La experiencia religiosa de percibir la fuerza del Espíritu de Jesucristo afecta a toda su persona. Pablo no se siente solo. La cercanía de Dios manifestada a través del Espíritu de Jesucristo se verifica en su cuerpo. Aunque suene extraño, Pablo entiende que por la fuerza del Espíritu que actúa en él, la gloria de Cristo se manifiesta siempre en su cuerpo, en su vida y en su muerte (Fil 1,20).

(4) La fe en la resurrección. La fuerza que impulsa a asumir el sufrimiento por el evangelio está motivada por otra creencia central que Pablo nombra como el poder de la resurrección de Cristo (Fil 3,10). El apóstol ha aprendido a llevar en la debilidad de su existencia (en sarki, Fil 1,22) un estilo de vida modelado por el sufrimiento para asemejarse a quien vivió libremente la humillación

de la muerte de cruz (Fil 2,6-11). Para poder vivir este rasgo contracultural de la identidad cristiana el Espíritu de Jesucristo suministra a Pablo lo necesario para mantenerse firme, leal y radicalmente comprometido hasta las últimas consecuencias. Desde este punto de vista, la posesión espiritual es positiva porque opera para ayudar a integrar con sentido los rasgos centrales de la identidad cristiana. En el punto siguiente intentaremos explicar cómo pudo haber sido la experiencia.

(5) La manifestación de estados de consciencia extraordinaria. La capacidad biosocial de la consciencia para expandirse a realidades no ordinarias es más frecuente en personas vulnerables y abiertas a la transformación de su realidad. En tales condiciones, ciertas personas vivencian estados de alteración de consciencia de manera espontánea a causa del trauma que interpretan como posesión espiritual según el sistema de creencias al que pertenecen. A través de esta experiencia adquieren autoridad y elevación de estatus social para desempeñar su rol en la sociedad. Las etnografías señalan que estas características aparecen tanto en varones en proceso de convertirse en líderes (chamanes, profetas, sanadores) como también en grupos de mujeres en contextos de opresión. En todos, la posesión espiritual funciona como medio de legitimación de un poder necesario para la vida.

El aspecto de vulnerabilidad de Pablo está aludido por los sufrimientos carcelarios ya comentados y en la explícita mención de su experiencia de fragilidad humana (sarx, Fil 1,20-24). La apertura a la transformación es clara cuando admite no haber conseguido alcanzar a Cristo todavía y su disposición para seguir hacia adelante hasta la meta (Fil 3,13). Dicho esto, podemos ensayar dos interpretaciones posibles.

Se podría suponer que al hablar de la “epichorēgias del Espíritu de Jesucristo” quiso representar alguna experiencia espontánea que habría irrumpido involuntariamente en su consciencia. En la persona del apóstol, puesto a prueba por el sufrimiento, se habría producido una experiencia neurocognitiva de expansión de la consciencia que le permitió compartir temporalmente la identidad de Cristo exaltado, su Señor, que se inscribió en su persona estando preso (Shantz, 2008). Pablo interpretó esto como una señal de su liberación de la cárcel por lo que se sintió fortalecido. Otra forma de interpretación es considerar que el temor y la incertidumbre ante el futuro incierto y amenazante pudo generar una actividad neurológica que habría activado la memoria corporal de experiencias previas de cercanía y unión con Cristo como expresa en Gal 2,20.

Es imposible saber qué le ocurrió exactamente. Nos movemos en el terreno de las posibilidades interpretativas que ofrece el modelo de posesión espiritual. En cualquier caso, sea percibiendo la realidad de la presencia de Cristo en él, recordando o meditando Pablo profundiza en la realidad de su unión con Cristo, se reafirma y fortalece. El estado de consciencia extraordinaria había producido nuevas conexiones neurocognitivas de manera psicodinámica para

afrontar el presente de la cárcel y el futuro incierto del proceso judicial. Esta experiencia le habría permitido reafirmar su identificación con Cristo, resignificar una vez más el sufrimiento y resistir creativamente en la confianza que Cristo será glorificado en su cuerpo (sōma) y con esperanza en su liberación futura.

El poder de la experiencia religiosa extraordinaria genera un conocimiento que el apóstol califica de “sublime” (Fil 3,8), no abstracto, sino diferente al entendimiento racional habitual porque alcanza todas las dimensiones corporales. En el cuerpo se legitima el conocimiento percibido como real. Pablo llegó a darse cuenta de que no estaba solo y que la fuerza de Cristo, como dirá en Fil 4,13, lo acompaña para vivir en las circunstancias más difíciles.

La experiencia de percibir a Cristo en su cuerpo es tan real que no duda en afirmar su audacia y confianza (parrēsia) ante las circunstancias intimidantes del presente y las que pudieran venir. El conocimiento de que otra realidad es cierta y posible, aunque todo parece decir lo contrario, es un efecto característico de la experiencia extraordinaria.

De acuerdo con lo analizado, podríamos entender que epichorēgias puede indicar la certeza que Pablo tenía en su interior, grabado en su cuerpo/mente/emociones, de cercanía fortalecedora de Cristo y que esta experiencia podía sustentarlo para no sentirse fracasado tanto en la vida como en la muerte. Una cosa es creer en el cuidado y la cercanía divina y otra es haberlo experimentado. El conocimiento experiencial adquirido en las experiencias vividas en estados de consciencia extraordinaria dejó huella en la memoria corporal para seguir transformando la forma de pensar, sentir y actuar como Cristo en la nueva situación que le tocaba vivir.

(6) Un contexto comunitario con relaciones de reciprocidad. Este tipo de experiencias florecen en un contexto comunitario capaz de valorar y acoger formas de consciencia no ordinaria. Esta receptividad, ocurrida en un marco de creencias compartidas, permite modelar las manifestaciones de consciencia extraordinaria y ser modelados por ellas. En las comunidades paulinas la experiencia de posesión por el Espíritu de Jesucristo es central porque es vivida como fuerza dada por Dios que hace presente al Señor y transforma el querer y el obrar de los creyentes (Fil 2,13). Pero Pablo no está solo para vivir esta experiencia sino en una red de interacciones de hermandad que convoca a hermanas (Evodia, Síntique), hermanos (Clemente, Epafrodito) y colaboradores (Timo-teo) y otros que comparten la comunión de fe, alegría y amor en el Espíritu. Estas relaciones horizontales forman el cuerpo social que acoge, valora e interpreta la experiencia de consciencia profunda en la comunión del Espíritu. Sin ella no es posible predicar y aceptar el cambio radical que implica el evangelio en el pensar, sentir y actuar. ¿Cómo podrían encarnar los mismos sentimientos de Cristo en su kénosis sin la disposición a abrir la consciencia formas nuevas de experiencia más allá de la percepción ordinaria (Fil 2,5-11)?

Este himno no contiene expresiones abstractas para vivir la espiritualidad cristiana, sino un programa contracultural de reeducación en el sentipensar mediante fuertes lazos comunitarios que sostienen la hermandad para ser capaz de gloriarse en el Señor en lugar de poner su confianza en la debilidad humana (Fil 3,3).

Conclusiones: por sus frutos lo conocerán

Este estudio nos ha permitido abrir una comprensión experiencial del trabajo del Espíritu de Jesucristo en la situación del padecimiento de Pablo por causa de Cristo durante la prisión. Ahora podemos valorar la capacidad biosocial de la consciencia, presente en todo ser humano, para manifestar un poder transformador desde la creencia profunda de la cercanía de Dios en situaciones de gran adversidad. Hemos tratado de captar la experiencia consciente que tuvo Pablo, vivida como encuentro cercano con Jesús de manera no ordinaria, sentida en su cuerpo dolorido y oprimido pero fortalecido de forma extraordinaria para seguir andando, como dice el poeta. Para dimensionar que se trató de una experiencia de posesión espiritual positiva, profética y transformadora vale aplicar el criterio propuesto por Mateo: “por sus frutos lo conocerán” (Mt 7,16).

Pablo no vivió ensimismado en el temor ni sucumbió ante la angustia por una muerte posible, sino que se mantuvo emocionalmente atento a las necesidades de los hermanos y hermanas para orientarlos en la resolución de los conflictos internos y externos de la comunidad. Sin tener en cuenta el peligro de escribir (o dictar) desde la prisión (Fil 1,28-29) expone su experiencia de fe, su pensar y sentir para que sirva de estímulo y modelo a imitar (Fil 3,17). A pesar de la privación de su libertad física no dejó de preocuparse por las divisiones internas debido a la diversidad de motivaciones y posturas en la predicación (Fil 1,15-17; 4,2-3) ni perdió de vista los problemas externos de la comunidad con los judaizantes (Fil 3,2-3) y con la sociedad romana, a la que considera torcida y perversa (Fil 2,15) y enemiga de la cruz de Cristo (Fil 3,18). A pesar de la violencia aplastante de la política imperial contra la innovación del evangelio, palabra de vida (Fil 2,16), el sufrimiento no adormeció su consciencia ni quebrantó la lealtad hacia Cristo, su Señor. Al contrario, se arraigó a él (Fil 3,9), agudizó el sentido cristológico de los padecimientos, y fortaleció su valentía para identificarse con Él con coherencia radical (Fil 2,6-11). Las actitudes, pensamientos y sentimientos de Pablo son positivos y expansivos: agradece (Fil 1,3), ama (Fil 1,7-8) y se alegra con el andar de la comunidad (Fil 4,11). Relativiza todo y está dispuesto a dar la vida si es necesario (Fil 1,21-26).

Por último, es posible admitir que las experiencias religiosas extraordinarias del Espíritu habilitan profundos procesos de transformación personal e inciden en la generación de cambios sociales tales como la inspiración para vivir una visión de mundo y valores contraculturales, el surgimiento de nuevas

construcciones comunitarias y la legitimación de liderazgos capaces de impulsar estas innovaciones socio religiosas. Pero también, además de los efectos positivos hay que reconocer su limitación. La experiencia religiosa extraordinaria es un factor importante de alivio y adaptación en medio de la opresión para no quebrar la integridad y dignidad humanas, pero no erradica el sufrimiento ni sus causas. Debe ir entrelazada con prácticas socio políticas de resistencia y creatividad para hacer frente a la desigualdad, las violencias e injusticias imperantes en el mundo de ayer y de hoy.

Bibliografía

- Cassidy, R. (2001). *Paul in Chains: Roman Imprisonment and the Letters of St. Paul*, New York: Crossroad.
- Craffert, P. (2014). *Estados alterados de consciencia: visiones, posesión por espíritus, viajes al cielo, en Para entender el mundo social del Nuevo Testamento*. Ed. D. Neufeld, R. DeMaris. Estella: Verbo Divino, pp. 98-100.
- Fee, G. (1994). *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in The Letters of Paul*, Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Lewis, I. (2003). *Ecstactic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*. London: Routledge.
- Malina, B, Pilch, J. (2006). *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*. Minneapolis: Fortress Press.
- Miquel Pericás, E. (2017). *Experiencias extraordinarias en los orígenes del cristianismo*. En Así vivían los primeros cristianos, ed. R. Aguirre. Estella: Verbo Divino, pp. 19-64.
- Shantz, C. (2008). The Confluence of Trauma and Transcendence, en *Experientia*. Vol I. Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Christianity. Ed. F. Flanery. C. Shantz. R. Werline. SympS 40, Atlanta, pp. 193-205.
- Tamez, E. (2012). *La carta de Pablo a los filipenses desde la perspectiva de un prisionero político*. En Revista Bíblica, Argentina, V. 3-4, pp. 193-217.
- _____ (2016). *Philippians*, Volume 51. Wisdom Commentary Series, Minnesota: Liturgical Press.

La alegría y la celebración como expresión de la esperanza en medio de la crisis (Fil. 4, 4-7)

*Joy and celebration as an expression of hope amid crisis
(Phil 4, 4-7)*

*Vivan los humanos que podrán sobrevivir
Porque están domando
Su salvaje porvenir.²*

Resumen

En este artículo analizamos Filipenses 4:4-7 para hablar de crisis personales y sociales que vivieron los creyentes en Filipos como parte del Imperio romano, y para descubrir que se puede experimentar el gozo a pesar de los problemas y angustias vividos en nuestro contexto actual. El apóstol Pablo pide que se viva en el gozo de Jesús confiando en Él, sin angustia ni preocupaciones, al saber que Dios está en control de todo y que lo que suceda está en sus manos y no en las del Imperio. De esta manera, se puede experimentar la paz de Dios, el *shalom*, si hay una vida de oración que trae como resultado el actuar de manera solidaria, compartiendo con amor y misericordia, como alternativa al egoísmo y violencia que ofrecía el Imperio. Es posible celebrar en medio de las crisis mostrando que hay esperanza en la solidaridad de la vida en comunidad.

Palabras clave: Gozo; celebración; oración; paz; humanidad; ansiedad.

Abstract

In this article we analyze Philippians 4: 4-7 to talk about the crises, personal and social, that as part of the Roman Empire, the believers in Philippi lived, and to discover that one can experience joy despite the problems and anxieties that we live nowadays. The Apostle Paul asks to live in the joy of Jesus, trusting in Him, without anguish or worries, knowing that God is in control of everything, and that whatever happens is in His hands and not in those of the Empire. In that way, it is possible to experience God's peace, *shalom*, if there is a life of prayer that results in acting solidarity, sharing with love and mercy, as an alternative to the selfishness and violence

¹ Egresado de la Universidad Nacional Autónoma de México en Comunicación Colectiva con una licenciatura en teología, una maestría en ciencias bíblicas por la comunidad teológica de México y un doctorado de ministerios por el Instagram School of theology a Chicago. Profesor de Biblia desde hace 20 años en la comunidad teológica de México y en el Seminario Luterano Auxburgo.

² Vivan los humanos. Marcial Alejandro 2023 (Canción).

offered by the Empire. It is possible to celebrate amid crisis, showing that there is hope in the solidarity of community life.

Keywords: Joy; celebration; prayer; peace; humanity; anxiety.

Antecedentes

La carta a los filipenses se escribió desde la cárcel. En este lugar, Pablo estaba vigilado día y noche por un soldado romano. Tanto era el cuidado que se les tenía a los presos que algunas investigaciones, por ejemplo, apuntan a que los prisioneros eran encadenados en ciertas ocasiones a un soldado (Tamez, 2012, p. 195). A pesar, sin embargo, de esta condición, que pudiera sugerir tener un ánimo decaído o sentimientos encontrados, el apóstol tiene mucho agradecimiento por lo que la comunidad de creyentes de Filipos ha hecho por él. Aquella, entre otras cosas, le ha enviado una ofrenda para su sobrevivencia, así como constantes rogativas a Dios por su pronta liberación.

Estar en la cárcel conlleva a la incertidumbre por el futuro: “¿qué sucederá? ¿saldré libre? ¿volveré a mi vida cotidiana? ¿o mi condena será la muerte?”, podrían ser preguntas que se hacía. Aunado a esto, el apóstol se describe en la carta en una condición de esclavitud, como aquella que Jesús vivió, que se hizo esclavo para volverse en semejanza de humano. (Miguez, 2009, p. 43). Pablo estaba preso por una denuncia del dueño de una joven esclava, que lo acusa de causar alboroto en Filipos, pero que en realidad está molesto porque su fuente de ingresos se terminó cuando Pablo le sacó el espíritu de adivinación, como dice Hechos 16:20.

Vivir bajo el Imperio romano siendo parte de la base, como la mayoría, como el pueblo, los que pagaban impuestos, los que vivían rodeados de militares romanos que aseguraban que nadie provocara una revuelta³ ni se levantara contra el César, era vivir vigilado, observado, desposeído. Se trabajaba para pagar impuestos, lo que seguramente ocasionaba que no se pudiera salir de esas condiciones de vida. Es decir, los que vivían en esas condiciones eran los que no eran humanos, sino una herramienta que servía al mismo Imperio (Barclay, 1991, p. 7).

Ser pobre y, además, estar preso era una condición de completa vulnerabilidad, ya que ponía a las personas en situación de hambre, de necesidad y de muerte. Pablo al encontrarse en la cárcel, contrario a lo que se esperaría, con la incertidumbre de la libertad o la muerte, propone estar alegres. ¿Cómo se puede estar alegre en medio de una experiencia tan difícil?

El Imperio romano, a través de la *pax romana*, garantizaba que ninguna revuelta en su contra tuviera eco. Para lograr este cometido se disponían a soldados romanos en cada región para intimidar, vigilar y atemorizar. Muchos

³ El Imperio le llamaba *Pax romana*.

son los ejemplos de las brutalidades que se cometieron contra cualquiera que se atrevió a levantar la voz en contra del Imperio y, también, muchos los ejemplos específicos de pueblos que protagonizaron estos episodios. Sin embargo, baste decir que los primeros cristianos, de quienes nos ocupamos, se dieron cuenta de la violencia ejercida con la muerte brutal de Jesús (Alegre, 1991, p. 149).

Sumado a toda esta violencia contextual, en la carta se lee que hay conflictos por lo menos entre dos miembros de la comunidad de creyentes, a saber, Evodia y Síntique. A través de sus palabras, Pablo pide al líder de la comunidad que las ayude a que sean de un mismo sentir y que se resuelva el conflicto (Fil 4:2). Los tiempos que vivían como cristianos no eran como para no llegar a acuerdos, y menos teniendo el ejemplo de haber trabajado junto con el apóstol en compartir el evangelio. Por eso, él les aconseja que las y los cristianos de Filipos vivan alegres a pesar de la incertidumbre de sus propios futuros y de lo que le depara a él mismo; en otras palabras, que, si ya eran testigos de la violencia estructural impartida por Roma y la vigilancia de parte de los soldados del Imperio, no debían gastar tiempo en violencias internas (Alegre, 1991, p. 150).

¿Cómo vivir alegres en medio de una situación tan incierta como la de Pablo? ¿cómo experimentar alegría si entre algunos miembros de la comunidad hay desacuerdos? ¿por qué aconseja a las y los cristianos de Filipos en este pasaje, por lo menos dos veces, que se gocen si están inmersos en un imperio opresivo que los ve como herramientas desechables? En las siguientes partes de este artículo intentaré resolver estas cuestiones.

El gozo es parte importante de la vida de quien tiene fe

*Esos se merecen un aplauso
Los que brindan con un tanguarniz
Los que, si se van, se van cantando
Por si el horizonte pinta gris⁴.*

El pasaje que nos ocupa Filipenses 4:4-7 puede traducirse del griego así:
4. Gócese en el Señor siempre, se los diré otra vez, gócese. 5. Su humanidad⁵ sea evidente para todos los hombres. El Señor está cercano. 6. Nada los ponga ansiosos, antes bien en toda oración y súplica, con acción de gracias sean dadas a conocer sus

⁴ Vivan los humanos. Marcial Alejandro 2023 (Canción)

⁵ He decidido traducir así el concepto τὸ ἐπιεικέζ como *humanidad*, en el entendido de que esta refleja todas las características que Cristo tuvo cuando estuvo en la tierra, humanidad que solamente puede compartir alguien en pleno conocimiento de su propio poder hacia con los demás. *Vid.* Montagnini-Scarpato, 1965 y Strong, 2002, p. 566.

peticiones hacia Dios. 7.Y la paz de Dios, que excede toda inteligencia⁶ protegerá sus corazones y sus pensamientos⁷ en Cristo Jesús⁸.

La forma *chairete* significa gócese, regocíjense. Viene del verbo *chairo*, que significa gozarse y que aparece 16 veces en la carta (Fee, 2004, p. 506). Para quienes hablaban griego, era la manera de saludarse comúnmente, “gozo” es lo que se deseaban cada día. La forma que presenta la carta es la conjugación del verbo en segunda persona del plural, presente imperativo (Pérez Millos, 2016, p. 288). Esto quiere decir que es una orden para las y los cristianos de Filipos.

Este gozo se origina en Jesús, en permanecer en Él y en lo que hizo cuando estuvo en la tierra, en permanecer en sus enseñanzas de misericordia y paz, en su propuesta de vida como alternativa a la opresión de Roma, en el encuentro celebrativo con seres humanos que importan, que valen, que, a pesar de su economía escasa, son algo más que herramientas de un sistema. Son vidas que experimentan el dolor y el egoísmo presente en el cotidiano.

El gozo viene de saberse salvos de ese sistema de muerte y partícipes de una alternativa de vida, donde lo importante son las personas y no la riqueza que se posea o el estatus social al que se pertenezca.

Pablo, además de ser el apóstol de la gracia, en Filipenses se convierte en el apóstol del gozo. Incluso en griego las palabras vienen de la misma raíz: *charis* gracia, *chairo*, yo gozo. El gozo del que habla esta carta no es de tipo circunstancial, según las vicisitudes que se vivan, sino que es algo más profundo que se busca en Jesús, que proviene de saberse hijo de Dios y tener su presencia (Espíritu santo) en cada uno de las y los cristianos (Fee, 2004, p. 506).

Los creyentes en Jesús en la ciudad de Filipos están preocupados por Pablo y su estancia en la cárcel, por la salud de Epafrodito, el amigo de Pablo que los filipenses supieron que estaba enfermo (Filipenses 2:26), por las relaciones personales de algunas de las lideresas de la comunidad, además de las preocupaciones que conllevaba vivir en el Imperio (la vigilancia del ejército, la pobreza por el pago de impuestos y no tener libertad), ya que cada ciudadano al no poder pagar los impuestos, pedía prestado y quedaba en deuda con quien lo prestaba. Era todo un sistema de favores y, al final de todo, cada habitante del Imperio le pertenecía al César ya que lo confesaban como señor (Costa, 2015, p. 51).

⁶ El término νοῦς, que he traducido como *inteligencia*, es uno que es utilizado mucho por Pablo (21 veces). Sin embargo, en cada caso pueden entenderse algunas cosas un tanto diferentes. Aquí se refiere a que la paz de Dios supera infinitamente al pensamiento humano agitado por preocupaciones. *Vid.* Montagnini-Scarpata, 1965.

⁷ Este término τὰ νοήματα, que, junto con la tradición, traduzco como *pensamientos*, es uno particular en el Nuevo Testamento, pues solamente es utilizado por Pablo. Está cargado de un significado profundo, pues no solamente se refiere a los pensamientos en general, sino a los pensamientos que nacen del corazón de los cristianos. *Vid.* Montagnini-Scarpata, 1965.

⁸ Traducción del autor.

¿Quién es el señor?

En estos versículos que estamos analizando se menciona a Jesús una vez por su nombre y dos veces con el título de Señor, *kyrios*. Esta es una palabra que habla de pertenencia, es decir que Él es el dueño de las y los creyentes y ellos, a su vez, se sienten una posesión. El título *Señor* tiene que ver con suprema autoridad (Strong, 2002. p. 606) e indica posesión y sujeción. Con ese título se nombraba al emperador romano, queriendo indicar que el dueño de las vidas de quienes estaban en el Imperio era el Cesar.

La propuesta del Nuevo Testamento de llamar *kyrios* a Jesús es para mostrar que en el Reino de Dios se puede vivir de manera diferente a pesar de que ese Reino está inmerso en el Imperio romano: una alternativa. No obstante, para que la *pax* fuera asegurada los cristianos eran obligados a convivir con soldados del imperio, que estaban encargados de transmitir respeto hacia el gobierno, Jesús vino a proponer una alternativa de vida y de paz en medio del terror que se experimentaba en esas condiciones.

*Vivan los humanos
Que les da por construir
Los que con sus manos
Sabén dar más que pedir⁹.*

El gozo que se mencionó antes nace de saber que Jesús, como un señor diferente, propone el amor y la misericordia como opción de vida en medio del autoritarismo egoísta que se vivía en el Imperio. Por eso, las y los cristianos de Filipos debían mostrar esa “humanidad” en el trato con las demás personas. La palabra es *epieikes* que tiene que ver con ser humano, equitativo y justo (Strong, 2002, p. 566). Pablo, a través de esa palabra, les dice a los creyentes de Filipos que estén alegres en Jesús, mismo que nos llama a ser buenos seres humanos, equitativos y justos, como camino alterno al egoísmo y cosificación del Imperio.

Es un llamado a practicar el amor ágape, la misericordia y compasión en el cotidiano de los creyentes, a pesar de que se viva en el Imperio. Es un llamado a dar testimonio de que se puede vivir con gozo a pesar de las crisis económicas, de desigualdad, el terror y la vigilancia que los gobernantes impuestos por Roma utilizaban como rutina de vida en el ejercicio de sus funciones. Pablo los invita y dice: ¡Vivan en el gozo de Jesús, que vendrá pronto, sigan siendo alternativa de vida en medio de la muerte que experimentan todos los días!

⁹ Vivan los humanos. Marcial Alejandro, 2023 (Canción)

La cárcel como lugar de encuentro con Dios

*Vivan los humanos
Que sabrán sobrevivir
Porque están domando
Su salvaje porvenir¹⁰.*

Es muy interesante que Pablo, a pesar de estar en la cárcel, les pida a sus destinatarios que se gocen y no se preocupen. ¿Acaso la prisión es un lugar donde Dios se puede manifestar? El apóstol ha experimentado en carne propia lo que es estar en crisis, privado de su libertad y con la incertidumbre de lo que le depara el futuro. Es precisamente en ese lugar geográfico (la cárcel) y emocional (la incertidumbre) donde él ha sentido el gozo del Señor, en donde ha percibido la seguridad de que Dios lo acompaña y que su vida irá más allá de lo que el Imperio decida.

A pesar de estar en una situación muy vulnerable, de humillación y de pérdida, Pablo recuerda que Jesús, a quien sigue y predica, se humilló hasta la condición de siervo, solidarizándose con la humanidad (Tamez, 2012, p.29): nació en un pesebre, fue carpintero, se hizo amigo de rechazados, dialogó con mujeres, predicó en los caminos donde estaban los enfermos y pobres, seres humanos que el Imperio y los religiosos judíos expulsaban de las ciudades. Son precisamente estas situaciones de crisis, como la que enfrenta el apóstol, donde Dios se hace presente y anima a seguir. Es, en suma, la seguridad de que, ante el egoísmo y la violencia del Imperio, el Evangelio de Jesús es una alternativa de vida, de gozo y de celebración.

Ese terror que experimentaron los habitantes pobres del Imperio les provocaba, seguramente, muchas preocupaciones, ansiedades, angustias y crisis emocionales, por eso Pablo les aconseja y les pide que estén en constante oración. Sin embargo, la alegría que ordena al inicio de este pasaje no se produce espontáneamente, sino que es un proceso que abarca la confianza en Dios y que pasa por la oración para poder quitar cualquier tipo de inquietud y lleva a la posibilidad de hacer el bien al prójimo. El cristiano solamente libre de ansiedades puede hacer bien a sus prójimos (Fee, 2004, p. 499).

Para poder hacer claro su cometido, Pablo utiliza la expresión triple de la piedad judía: regocijarse en el Señor, la oración y la acción de gracias que son elementos básicos del Salterio (Fee, 2004, p. 499). Para vivir el gozo de Jesús es necesario una vida en comunión con Dios, que solo se puede llevar a cabo si se busca a través de la oración. En el pasaje, además, el apóstol se sirve de tres diferentes palabras en griego, oración *proseuche*, súplica, *deesis*, y acción de gracias, *eucharistia*, que nos llevan a recordar una vida en dependencia de Dios, es decir: si vivir dentro de las ordenanzas de un gobierno opresor te lleva a límites de violencia, de vigilancia y de terror, las y los creyentes deben acercarse

¹⁰ Ibidem.

a Dios para poner en Él su confianza, dejar ahí sus súplicas y agradecer por el apoyo, la esperanza y la fe brindados hasta ahora (Fee, 2004, p. 499).

Orar es confiar en Dios. Esta acción procede de la conciencia de ser hijos de Él y es una conversación del espíritu que habita en el creyente con la divinidad. La oración es el testimonio de la certidumbre de la salvación (Coenen, 1993, p. 221). Además, orar, suplicar y rogar no es para convencer o persuadir a Dios acerca de algo, sino más bien un diálogo de confianza para seguir adelante con la vida, sabiendo que Dios está más allá de todo lo malo que quien ora, vive y experimenta.

Al poner esto en práctica, las y los cristianos de Filipos tenían una vida en comunión con Dios, daban testimonio a las demás personas de su confianza en Él y se fortalecían en su fe para seguir adelante con sus vidas, experimentando el gozo y la confianza y el deseo de ser seres humanos que aman a sus prójimos. Con el gozo de Jesús y la vida en comunión con Dios, no había cabida para la angustia, para la preocupación, ni para la zozobra. Para que puedan regocijarse, las personas necesitan paz.

Vivan los humanos

Que les da por ser así

Los que no hacen daño

Transitando por ahí¹¹.

La palabra paz viene del griego *irene* y se refiere a una situación basada en el orden. La Septuaginta utiliza este significado la mayoría de las veces que en hebreo se escribe *shalom*. Esto se refiere a un tipo de bienestar en el más amplio sentido de la palabra: la salud corporal, la tranquilidad de poder descansar, el entendimiento entre las personas y la salvación. En el Nuevo Testamento la paz proviene de Cristo y de Dios, y está garantizada en la unión con el Salvador. No es algo sólo individual, es algo que nos lleva a una ordenación de las relaciones interpersonales (Coenen, 1993, pp. 309-310).

Según el pasaje, esa paz rebasa toda inteligencia de las y los creyentes. ¿Cómo se puede vivir confiado? ¿cómo no estar angustiados? La respuesta recae en que esa paz nos lleva a estar tranquilos,¹² porque es un regalo de Dios, y lleva a quienes confían en Él a no vivir en angustia. No quiere decir, claro está, que no haya problemas, o que todo esté tranquilo, sino que, a pesar del sistema injusto en el que vivían, la propuesta de Jesús, que está llena de amor, gracia y salvación, de igualdad, y sin jerarquías, les daba la tranquilidad de que estaban a salvo del mundo de violencia y les permitía estar en paz. Hay *shalom*, paz, para quienes están en Cristo (Tamez, 2012, p. 27).

Lo expresado en Filipenses 4:4-7 no es una receta para seguir que va en orden paso a paso. Son más bien consejos que nos recuerdan que el cristianis-

¹¹ Ibidem.

¹² Fil: 4:6 *Nada los ponga ansiosos.*

mo, como alternativa ante el Imperio, nos lleva a una vida más comunitaria, de apoyo mutuo, sin jerarquías ni clientelismos como se da en la autoridad romana, sino de solidaridad y compasión expresadas los unos por los otros. En el mismo sentido, tampoco es una invitación a la evasión de las situaciones graves que cada creyente experimenta, sino que es la vida que Jesús nos pide que llevemos,¹³ para ser una comunidad que viva en el Reino y en el Espíritu, como lo mencionan los evangelios.

El gozo y la paz van de la mano, el Reino de Dios no tiene que ver con el cumplimiento de la *Torah*, la ley de los judíos, de la que el apóstol habla tanto en otras cartas como Romanos donde aclara que la gracia de Dios es más relevante, sino tiene que ver con la justicia, la paz y el gozo en el Espíritu Santo, Romanos 14,17 (Fee, 2004, p. 499).

Colofón hermenéutico

Al analizar Filipenses 4, 4-7 se puede apreciar que la vida de los cristianos a los que originalmente fueron dirigidas estas palabras es parecida a la que hoy tenemos. Es decir, que, dentro de algunas características específicas, la manera en que las comunidades cristianas dentro del Imperio romano llevaban a cabo su día a día es similar a la nuestra. Hoy, por ejemplo, nos sentimos vigilados, o que somos herramientas de un sistema que cosifica a los seres humanos. Es común escuchar a la gente en el día a día sentir que somos miles de millones de personas en sistemas políticos a los cuales no les importamos.

Aunada a esta crisis parecida entre nuestros contextos, se agregan unas variantes modernas que se denominan como *necropolítica*¹⁴ y *necrocapitalismo*.¹⁵ Estos son sistemas de producción donde lo que importa es obtener ganancia sin valorar a las personas que trabajan y sin importar que los trabajos que los obreros realizan los lleven a la muerte (MBEMBE, 2001, p. 19), como la venta de armas o el narcotráfico, que lamentablemente es el negocio más próspero de este tiempo (Banerjee, 2008, p. 1546).

Se suma, además, que el 3% de la población mundial está siendo obligada a salir de su país de origen para buscar un lugar donde les aseguren trabajo y bienestar (Informe Migraciones en el mundo OIM, 21). Una de las causas de este fenómeno es, en particular, el cambio climático, que además provoca pobreza extrema. Las personas que se ven en la necesidad de migrar encuentran un medio de subsistencia en negocios que tienen que ver con la muerte de otros, como el narcotráfico y la venta de armas (Justo, 2016). Estamos experimentando grandes y fuertes crisis de vida. ¿Podemos celebrar?

¹³ Como se menciona en los Evangelios, por ejemplo, Juan 15:17.

¹⁴ Para profundizar en el tema, recomiendo leer Mbembe 2011, donde se da una visión profunda sobre el tema.

¹⁵ De la misma manera, recomiendo leer a Banerjee 2008.

Pablo estaba preso y vigilado, nosotros nos sentimos vigilados y también experimentamos un tipo de prisión. Puede que no sea una como la del apóstol, pero, por el terror que infringen los grupos delincuenciales unidos algunas veces con gobiernos corruptos, no tenemos la libertad de llevar a cabo nuestro día a día sin peligro.

No bastando, muchas veces a causa de la corrupción de los gobiernos, vivimos en el terror de no saber cómo es que podremos cuidar de nuestro cuerpo o, incluso en casos más extremos, cuánto tiempo vamos a vivir, pues nuestras vidas dependen de la exposición a bacterias o a virus. Nos enfermaremos por lo que comemos, ya que se usan agroquímicos y conservadores, que producen enfermedades (Romero, 2023).

La incertidumbre en el porvenir es tal, que resulta incluso hilarante el que los grandes empresarios, mientras nosotros nos hundimos en todos los problemas arriba mencionados, están preocupados por llegar a la luna y hacer viajes turísticos al exterior del planeta tierra. Tan poco es el interés en el ser humano y en su bienestar, que ni siquiera sabemos si en el futuro cercano tendremos trabajo o si la inteligencia artificial nos sustituirá. Todo esto, como ya se mencionó, mientras miles y millones de personas no tienen qué comer y se ven en la necesidad de movilizarse para asegurar su vida.

Ante tal escenario incierto, es pertinente, y me atrevo a decir que necesario, interrogarse: ¿podemos celebrar? Al igual que las y los cristianos del primer siglo, los creyentes de hoy tenemos el imperativo de regocijarnos y de celebrar a pesar de los problemas ya dichos. Además, somos invitadas e invitados a buscar la comunión con Dios, así como a ser solidarios con nuestros prójimos, sin dejar de lado la práctica de la bondad y, por último, llevar a cabo la alternativa de vida enseñada por Jesús. Es de esta manera en que viviremos la paz de Dios y la completa tranquilidad de saber que nuestras vidas dependen de Él y que fuimos salvos de los sistemas egoístas y de muerte para vivir en el gozo de Jesús.

Antes de finalizar, me parece pertinente anotar que, a todo lo ya mencionado, se agrega la sazón de que vivimos en Latinoamérica, un espacio que ha vivido en crisis colectiva por lo menos desde que los españoles llegaron a estas tierras en la época de las grandes conquistas. Sin embargo, todos nosotros nos hemos ido adaptando a las circunstancias y hemos ido aprendiendo a celebrar a pesar de las situaciones adversas. Siendo este un lugar muy fértil para la unión, cultivamos la manera de celebrar de los aborígenes de estas tierras junto con la de las comunidades afrodescendientes y de las personas blancas que se quedaron en este espacio.

Tras recoger los frutos de este cultivo, creamos maneras musicales, pictóricas, gastronómicas y festivas para resistir. Es por demás interesante el hecho de que, para las poblaciones de nuestro continente, es muy importante que, al momento de celebrar cualquier cosa, haya la posibilidad de compartir. Ejemplos de esto son muchos, pero baste mencionar el que se tengan ollas comunes

o que se cuenten con redes de apoyo para que todos sostengan el tiempo de celebración. El actuar así es agradecer y mostrar una alternativa ante el mundo violento y egoísta que experimentamos hoy en nuestros días. Necesitamos seguir celebrando.

A pesar de todas las crisis sociales compartidas que nuestra América latina y nuestro Caribe han vivido los últimos cinco siglos, aquí celebramos (incluso si nos decían que nuestras celebraciones eran diabólicas, las hacíamos a escondidas). Lo importante es celebrar que, a pesar de todo, sabemos vivir en comunidad, compartir la comida, la ropa, los objetos y nuestra confianza en Dios. Actuar de esta manera nos ayuda a ser personas, como se dijo ya, de buena entraña, sin etiquetas, sin exclusiones, sabiendo que la gracia es para todas y todos.

Pablo aconseja a los Filipenses celebrar. Aun viviendo en un Imperio opresor, él les recuerda que el gozo nace en saberse salvos precisamente de ese sistema injusto, y propone alternativas de apoyo comunitario, siendo humanos buenos, que practiquen la misericordia y la justicia como alternativa a un mundo egoísta. Estos consejos, además de que encuentran un terreno muy fértil en nuestras tierras, son muy relevantes y pertinentes en nuestros días para nosotros como latinoamericanos. Sigamos celebrando a pesar de todo, compartiendo y ayudando a los demás, que sólo así podremos, con esperanza y fe, cambiar nuestra realidad.

Conclusiones

Como hemos visto, hasta ahora el pasaje nos llevó a reflexionar en el por qué seguir adelante si hay tantos problemas. Para tal fin, primero repasamos la vida de Pablo en la cárcel y su intención por continuar sus actividades; después, a través de tres preguntas, analizamos su propio deseo para que las y los cristianos de Filipos no tuvieran miedo, no se preocupen y no se angustien.

Al intentar contestar la pregunta de cómo poder vivir alegres en medio de una situación tan incierta como la que Pablo experimentó, revisamos con qué palabras y argumentos¹⁶ aconseja a las y los creyentes de Filipos. Lo que los hace saberse salvos de ese sistema de muerte y partícipes de una alternativa de vida, donde lo importante es las personas y no la riqueza que se posea o el estatus social al que se pertenezca.

Luego, al enfrentarnos al cómo experimentar alegría si entre algunos miembros de la comunidad hay desacuerdos, pudimos comprender que el apóstol nos llama a ser buenos seres humanos, equitativos y justos¹⁷. y que esto representa un camino alterno al egoísmo y cosificación del Imperio.

¹⁶ Fil. 4: 5 *Su humanidad sea evidente para todos los seres humanos*

¹⁷ Fil. 4:5.

Por último, tras adentrarnos en el por qué Pablo aconseja a las y los cristianos de Filipos que se gocen, a pesar de que están inmersos en un imperio opresor que los ve como herramientas desechables, encontramos que él hace tal invitación para que los demás den testimonio de que se puede vivir con gozo a pesar de las crisis económicas, de desigualdad, de terror y de demás atrocidades que se mencionaron.

En esta carta, donde 16 veces escribe la palabra *gozo* con toda una intención de informar a las y los creyentes destinatarios que celebren en medio de las crisis, junto con Pablo supimos que no importa que él esté preso, o que Epafrodito se haya enfermado o incluso que haya desacuerdos entre las lideresas pues, si se confía en Jesús, se puede celebrar. Acción que se puede llevar a cabo porque Él, con sus enseñanzas como alternativa a las situaciones que angustian, nos lleva a la certeza de que todo mejorará y que podemos celebrar¹⁸.

Con este contexto, el escritor aconseja a una comunidad que se goce, que celebren a pesar de las circunstancias, que como ciudadanas y ciudadanos del Imperio deben encarnar las enseñanzas de Jesús. Aquellas enseñanzas, que Pablo mismo retoma en este corto pasaje, que nos invitan a pensar que Cristo ofrece una alternativa de vida para las mujeres y los hombres que deciden testimoniar la gracia, la misericordia y el amor de Dios.

Frente a las crisis personales y sociales que se viven, Pablo hace uso de lo que el maestro enseñó: el gozo como respuesta y alternativa a la violencia¹⁹, la ayuda comunitaria para contrarrestar el egoísmo reinante²⁰ y la oración y comunión con Dios²¹. para sentirse atendidos y experimentar la paz como consecuencia de la fe en Dios.

Nuestros contextos como latinoamericanos y caribeños son similares a los que vivieron las primeras comunidades cristianas: en nuestra región hemos vivido constantes crisis desde la conquista, mismas que, sin embargo, hemos vivido en comunidad. A pesar de todas las dificultades sociales compartidas en la América Latina, aquí no hemos dejado de experimentar el gozo.

Sólo se puede celebrar al poner en práctica el amor, la justicia y la misericordia enseñadas por Jesús²² como alternativa ante el egoísmo y la violencia que se vivían en aquellos tiempos. Se puede celebrar la vida apoyándose mutuamente²³. acompañándose y sosteniéndose para que el otro y la otra tengan fe en los tiempos difíciles. Actuar así ayuda a considerar que todo está tranquilo porque

¹⁸ Filipenses 4:7 *Y la paz de Dios, que excede toda inteligencia, protegerá sus corazones y sus pensamientos en Cristo Jesús.*

¹⁹ Fil. 4:4 *Gócese en el Señor siempre...*

²⁰ Fil. 4:5 *Su humanidad sea evidente para todos los hombres...*

²¹ Fil. 4:6 *Nada los ponga ansiosos, antes bien en toda oración y súplica, en acción de gracias sean dadas a conocer sus peticiones hacia Dios.*

²² Mateo 25:40

²³ Una vez más en el mismo pasaje, Filipenses 4:5.

no estamos solos²⁴. Dios nos acompaña a través del Espíritu Santo por medio de la vida de las otras y de los otros.

A lo largo del artículo usé partes de una canción del poeta Marcial Alejandro que habla sobre las personas, seres humanos, que deciden celebrar y seguir adelante a pesar de las circunstancias adversas, así como Pablo lo aconseja en Filipenses 4.

Dejo, además un poema, fruto del estudio para realizar este artículo. ¡Sigamos celebrando, a pesar de las crisis!

*Cuando las tormentas visitan nuestros cielos.
Cuando el horizonte se tiñe de gris.
Cuando el porvenir es más incierto.
Creer en la solidaridad nos hará recuperar la esperanza.
Amar nos dará la fuerza para seguir,
Confiar traerá gozo a nuestras vidas
Y seguir nos da una expectativa de ilusión.
Saldrá el sol,
llegará el amanecer
tendremos certeza de vivir.
Nos reiremos y bailaremos
celebrando juntos, que vale la pena seguir²⁵.*

Bibliografía

- Alegre, X. *Violencia y Nuevo Testamento*. Revista Latinoamericana de Teología, 23, pp.149-167, Mayo-Agosto, 1991. Disponible en: <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/rlt/article/view/5662>. Visita: 29 nov. 2023.
- Barclay, W. (1991). *Comentario al Nuevo Testamento*, Tomo 11: Filipenses, Corintios y Tesalonicenses, Barcelona: CLIE.
- Banerjee, B. (2008). *Necrocapitalism*. *Organization Studies*, Sage Journal, 29 (12), pp. 1541-1563, Disponible en: <<https://journals.sagepub.com/doi/epdf/10.1177/0170840607096386>>. Visita: 10 dic. 2023.
- Coenen, L. et al. (1993). *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Tomos I, II y III. Salamanca: Sígueme.
- Costa, J.G. *El Culto Imperial Romano y el Cristianismo Inicial, algunas consideraciones*. Revista Mundo Antiguo 4, No. 8, pp. 49-65 Diciembre 2015. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/321711411_El_Culto_Imperial_Romano_y_el_Cristianismo_inicial_algunas_consideraciones. Visita: 8 dic. 2023.
- Fee, G. (2004). *Comentario a la epístola de Filipenses*. Barcelona: CLIE.
- Justo, M. *Las cinco actividades del crimen organizado que recaudan más dinero*. BBC News Mundo, 2016. Disponible en: [²⁴ Juan 13:34 *Les doy este mandamiento nuevo: Que se amen los unos a los otros.*](https://www.bbc.com/mun-</p></div><div data-bbox=)

²⁵ Vale la pena vivir. Poema de Moisés Pérez Espino

- do/noticias/2016/03/160316_economia_crime_n_organizado_mj. Visita: 20 dic. 2023.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Tenerife: Melusina.
- Miguez, N. (2009). *Filipenses: la humildad como propuesta ideológica*. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, RIBLA 62, pp. 34-49. Disponible en: <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/62.pdf>. Visita: 15 nov. 2023.
- Motagnini, F. y Scarpat, G. (2016). *Grande lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia.
- Pérez Millos, S. (2016). *Filipenses*. Barcelona: CLIE.
- Romero, R. *37 agroquímicos fueron hallados en las frutas y verduras de los supermercados*. Salud con lupa. Disponible en: <https://saludconlupa.com/series/un-veneno-oculto-en-mi-plato/37-agroquimicos-con-potenciales-danos-cancerigenos-y-genotoxicos-estan-en-frutas-y-verduras-de-los-supermercados/> Visita: 18 dic. 2023.
- Strong, J. (2002). *Diccionario Strong de Palabras Originales del Antiguo y Nuevo Testamento*. Miami: Caribe.
- Tamez, E. (2012). *La Carta De Pablo a Los Filipenses desde la Perspectiva de un Prisionero político*. Revista Bíblica. 74, pp. 193-217. Disponible en: <https://doi.org/10.47182/rb.74.n-2012165> Visita: 15 nov. 2023.
- Informe sobre las Migraciones en el Mundo. Organización de las Naciones Unidas, Organización Internacional de las Migraciones. 2020. Disponible en: <https://worldmigrationreport.iom.int/wmr-2020-interactive/?lang=ES#:~:text=Aunque%20solo%20una%20pequeña%20proporci3n,la%20poblaci3n%20son%20migrantes%20internacionales> Visita: 18 diciembre 2023.

Carta aos Filipenses
Viver na alegria e na esperança, em meio às crises

Letter to the Philippians
Living in joy and hope amidst crises

Resumo

Este artigo situa a Carta aos Filipenses no seu tempo e nos sofrimentos do apóstolo Paulo. A descoberta da identidade de Jesus Crucificado no encontro com o Crucificado Ressuscitado no caminho de Damasco revela o modo de ser do Deus dos seus antepassados. Paulo inicia um processo místico que o coloca decididamente a caminho, como ele diz claramente na Carta aos Filipenses: “Não que eu já tenha conquistado o prêmio, ou que já tenha chegado à perfeição; apenas continuo correndo para conquistá-lo, porque eu também fui conquistado por Jesus Cristo” (Fl 3,12).

Palavras-chave: Nova visão, processo, *ekklêsia*, diversidades, despojamento, solidariedade, ternura, amorosidade.

Abstract

This article places the Letter to the Philippians in its time and relates this context to the sufferings of the apostle Paul. On the way to Damascus, he has an encounter with the Resurrected Crucified One and discovers that the way of being of the God of his ancestor's shines through on the Cross of Jesus. This discovery of faith leads him to begin a mystical process that sets him firmly on his way, as he clearly says: Not that I have already won the prize. I keep running to conquer him, because I too was conquered by Jesus Christ (Phil 3:12). Paul faced opposition and arrests on his mission, but he continued to announce with hope and tenderness the Good News of God in Jesus Christ.

Key words: New vision, process, *ekklêsia*, diversities, detachment, solidarity, tenderness, lovingness.

¹ Brasileña, licenciada en teología por el SBL de Costa Rica, diplomada en Espiritualidad por la PUComillas de Madrid, maestra y doctora en Ciencias de la Religión en el área de Literatura y Religión en el Mundo Bíblico, por la UMESP - Brasil. Es autora de libros y artículos. Es monja MJC y contribuye con la Lectura Popular de la Biblia en las CEBs, grupos de mujeres y Congregaciones Religiosas.

No caminho de Damasco, uma experiência de encontro com Jesus Crucificado e Ressuscitado acendeu novas luzes na visão de fé do estudioso judeu Paulo de Tarso. Este encontro teve um significado tão forte para ele, que provocou importantes mudanças na sua compreensão e vivência da religião judaica, sem levá-lo jamais a deixar de ser judeu. O encontro de Paulo com Jesus Ressuscitado iniciou um longo e doloroso processo de mudança na vida de Paulo e na cristologia das primeiras comunidades cristãs, na região da Judeia, na Ásia Menor e em Roma.

A condenação à morte na cruz é algo terrivelmente chocante. Para os judeus, ela era tão cruel que contagiava de maldição a comunidade de um condenado à morte de cruz. O seu cadáver não podia permanecer no madeiro. Tinham que enterrá-lo no mesmo dia para não contaminar o povo de maldição, pois ele era um maldito de Deus (Dt 21,22-23). Esta era, também, a visão de Paulo.

A descoberta de que Jesus Crucificado era o Messias mudou a visão que ele tinha de Deus, o mesmo Deus dos seus antepassados. Jesus Cristo Crucificado revela o modo de ser de Deus: despojado, gratuito, generoso, próximo... Inicialmente, esta descoberta foi um choque. Foi uma luz tão forte que o tornou cego. Mas, pouco a pouco, sua visão de Deus foi mudando e Paulo foi se abrindo a novas perspectivas missionárias. Aspecto importante para as primeiras comunidades cristãs.

Ao experimentar o gratuito e misterioso amor de Deus, manifestado na entrega total e despojada de Jesus Crucificado, Paulo iniciou um processo místico que o colocou decididamente a caminho, como ele diz claramente na Carta aos Filipenses: “Não que eu já tenha conquistado o prêmio, ou que já tenha chegado à perfeição; apenas continuo correndo para conquistá-lo, porque eu também fui conquistado por Jesus Cristo” (Fl 3,12).

Paulo se deixou conduzir por esta luz que se irradiava do rosto transfigurado de Jesus Crucificado. Esta gratuita iluminação possibilitará a Paulo de Tarso uma visão nova e coerente de *Yahweh*, Deus dos seus antepassados e se tornará o fundamento da Boa Nova de um Deus Crucificado, que ele anunciou apaixonadamente e que provocou muito sofrimento em sua labor missionária. Mas, Paulo não voltou atrás. Fiel ao envio que recebeu do Crucificado Ressuscitado, ele foi crescendo na fé e no amor.

No caminho de Damasco, Paulo iniciou um processo de amadurecimento teológico e humano, ao encontrar novos significados para sua vida de fé. A centralidade da Torah na sua visão de Deus, própria da tradição farisaica, o levou a fazer e a transmitir uma leitura fundamentalista da antiga Aliança. Mas, a surpreendente descoberta de que o Crucificado de Nazaré da Galileia era o Cristo, o Messias tão ansiosamente esperado pelo seu povo, Paulo se abre ao inédito modo de ser de Deus.

Tomando tempo para acolher esta descoberta, Paulo modifica totalmente sua compreensão da fé judaica, sem levá-lo a deixar de ser judeu, pois esta nova

visão de Deus não descarta a fé e a tradição dos seus antepassados. Esta nova teologia, Paulo a interpreta como graça de Deus. Esta sua visão da divindade estava mais próxima da cosmovisão dos judeus helenistas, que, inspirados pela leitura do Servo Sofredor do profeta Isaías (Is 52,13-53,12) assumiram a Jesus Crucificado como Messias com menos resistências. Ao saírem da Judeia em busca de melhores condições de vida, os judeus helenistas se abriram a uma nova compreensão da Antiga Aliança do seu povo.

No encontro com Jesus, Paulo recebeu um novo olhar para interpretar e viver sua tradição religiosa: “Fui crucificado com Cristo... Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim” (Gl 2,20). Em sua nova visão de fé, quem foi crucificado é não somente um inocente, mas um enviado de Deus. Então, na Cruz de Jesus Cristo todo sistema que explora e escraviza, domina e submete foi condenado. O horror da Cruz denuncia os fundamentalismos legais que justificam o empobrecimento das multidões. A Cruz de Cristo é um grito que denuncia toda concentração de poder e de riquezas, gerando sofrimentos e mortes.

As diversidades existentes nas *ekklêsiai* cristãs

Os judeus helenistas participavam de associações (*ekklêsia*) abertas ao diálogo entre diferentes culturas. Em seus encontros se discutia os problemas da vida e da sociedade, iluminados pela fé. Juntos comiam e celebravam a vida com ação de graças. Esta era uma das características da *ekklêsia*: reunião de pessoas que professavam a fé em Cristo, sem restrição de fronteiras e espaços (1Cor 12,13; Gl 3,28; Fl 3,6), mas onde também se formavam muitos e diferentes conflitos.

A diversidade de experiências culturais, religiosas, pessoais e sociais gera sempre interpretações diferentes da vida e da fé. As diferentes visões de fé nem sempre motivam práticas coerentes. Também na *ekklêsia* há pessoas que buscam impor suas próprias opiniões. Mas, uma prática cristã que tem como fundamento a Jesus Cristo, deve abrir-se ao diálogo, com ternura e paciência.

Pouco a pouco, o termo *ekklêsia*, entendido no início como associação, foi adquirindo um sentido mais amplo, através da abertura e fidelidade de Paulo e da participação de missionários e missionárias. Com o tempo, o termo *ekklêsia* passou a ter um sentido universal, como “Igreja de Deus”, sem perder a característica de abertura e diálogo.

As Cartas autênticas de Paulo insistem que as comunidades cristãs necessitam ser abertas à participação de todas as pessoas que acreditavam na Boa Nova do Reino de Deus, anunciada por Jesus Cristo Crucificado e Ressuscitado. Segundo Paulo, esta Boa Notícia abre perspectivas libertadoras e humanizadoras para todos os povos. Viver e anunciar o Evangelho do Reinado de Deus demanda acolhida de todas as pessoas crentes. Com suas diferentes tradições culturais e religiosas, as comunidades cristãs se caracterizam pela comunhão na diversidade.

Nestas primeiras comunidades cristãs participavam judeus e gregos, imigrantes artesãos em busca de insumos e de comércio para seus artesanatos. Desta maneira, nas *ekkêsiai* participavam homens e mulheres, judeus e gentios, escravos e livres, sobretudo artesãos e artesãs. Em um contexto de insegurança, foi-se aprofundando o mistério de Jesus Cristo. Um mistério que se tornava visível na maneira simples e solidária de serem comunidade cristã. Um jeito de resistir através dos encontros que se tornaram, desde o início, um sinal da presença de Jesus Cristo na história do povo (Mt 28,20; Jo 14,18-21).

Nova cristologia e novo jeito ser comunidade

A experiência de *Yahweh* como Deus presente na luta dos povos oprimidos foi sendo confirmada na caminhada, através de encontros que aconteceram depois da iluminação que Paulo recebeu no caminho de Damasco. A acolhida da comunidade de Damasco confirmou nele a fidelidade do Deus dos seus antepassados. *Yahweh* é o mesmo Deus de Jesus Cristo Crucificado. Paulo tomou tempo para aprofundar esta descoberta, antes de ir comunicá-la aos apóstolos, em Jerusalém (Gl 1,15-18).

Ao longo da sua caminhada, Paulo viveu e anunciou a centralidade da fé em Jesus Cristo Crucificado. Uma fé que era nutrida nas visitas às comunidades e nos bilhetes e cartas, nas quais transparece sua contemplação de Jesus Crucificado (Rm 3,23; 2Cor 4,6). Um mistério escondido pela lógica do império, mas presente na simplicidade da vida solidária dos pequenos.

As sombras de conflitos nas relações internas das *ekkesiai*, as perseguições do império romano, os embates e desconfianças com os judeus hebreus, pela acolhida de gentios nas *ekkesiai* sem a circuncisão geravam sofrimentos coletivos e pessoais que Paulo compartilha para sustentar a resistência das comunidades (1Cor 9,1-23).

O conteúdo da Carta aos Filipenses apresenta esta nova maneira de Paulo descobrir a presença de Deus em meio aos inumeráveis conflitos que enfrentou. Uma descoberta que é como um novo amanhecer para Paulo de Tarso para as primeiras comunidades cristãs.

A luz tímida do sol da madrugada não muda a paisagem do novo dia. A luz do amanhecer nos ajuda a contemplar o cenário com prazer e nos situa com esperança em um novo tempo que está surgindo. Esta é uma das características da nova espiritualidade que está em gestação no coração de Paulo. Ele mesmo a expressa em Fl 2,1-11, para ajudar as comunidades a superarem conflitos e divisões entre membros das comunidades e, também, para motivar a articulação que ele estava realizando entre as diferentes *ekkêsiai*.

Tanto na “Carta de Agradecimento” (Fl 4,10-20), como na “Carta do Cativeiro” (Fl 1,1-4,9.21-23), Paulo compartilhou os sofrimentos que enfrentava por causa da Boa Nova de Jesus Cristo que o tocou profundamente e mudou

sua vida. Na Carta aos Filipenses lida também em outras *ekkêsias* formadas por Paulo, a centralidade da fé cristã transparece no rosto do Crucificado. Um rosto desfigurado, coberto de sangue, que não se pode olhar sem desviar a mirada (Is 53,2-3), se torna uma revelação do amor sem medida de Deus, assinando uma Aliança Nova com seu próprio sangue. Jesus Cristo, enviado de Deus, “esvaziou-se a si mesmo, tomando a forma de servo, fazendo-se semelhante aos homens. E, achado na forma de homem, humilhou-se a si mesmo, sendo obediente até à morte e morte de cruz” (Fl 2,7-8).

Segundo a Carta aos Filipenses, esta Nova Aliança não somente se cumpriu plenamente na Morte e Ressurreição de Jesus. Ela se expressa na força e coragem que Paulo e sua equipe experimentam para a evangelização e o acompanhamento das comunidades por eles fundadas. Assim como Jesus Cristo, eles e elas tiveram que enfrentar perseguições, resistindo com esperança em um contexto complicado, tanto no aspecto religioso, quanto no social e político.

As consequências dolorosas que Paulo teve que enfrentar para ser fiel ao seu chamado são mencionadas por ele mesmo na Carta aos Filipenses. Uma delas foram as suas prisões (Fl 1,13-14). Pela narrativa de Lucas, em Atos dos Apóstolos, Paulo esteve preso em diferentes lugares: Filipos (At 16,23-34); Jerusalém (At 21,33); Cesaréia (At 23,23) e Roma (At 28,20.30).

A Carta aos Filipenses pode ajudar-nos a situar onde Paulo estava, quando escreveu esta carta: 1 - Paulo tem esperança de ser libertado (1,19); 2 - Manifesta o desejo de voltar a Filipos (1,25-26); 3 - Comenta que sua condenação à prisão por causa de Cristo se tornou conhecida por todo o “Pretório” (1,13); os da “casa do Imperador” (4,22). Estas referências podem levar-nos a pensar que Paulo escreveu mais bilhetes aos Filipenses durante os dois anos que esteve preso em Roma. Mas, também podemos situar Paulo em Éfeso, onde permaneceu durante dois anos e facilitava o contato das comunidades ou *ekklesiai* com ele.

Naõ encontro um registro seguro da prisão de Paulo em Éfeso. Mas, observando outros dados, podemos situar a Carta aos Filipenses entre os anos 53-54. Provavelmente, Paulo escreveu mais de uma carta aos Filipenses, quando se encontrava em Éfeso, na Ásia Menor. Mas, sabemos que Éfeso era uma cidade que possibilitava mais contatos entre Paulo e as *ekklesiai* que Paulo tanto amava. A expressão Pretório pode nos remeter a Roma, onde ele esteve preso nos últimos anos de sua vida. Mas, a palavra Pretório pode ser entendida como um tribunal ou guarnição policial que existia em cada região do império romano.

Apesar das circunstâncias, Paulo não perdia a esperança de regressar às comunidades cristãs mais distantes, como a de Filipos com a qual criou laços de profundo bem-querer (Fl 4,1). Em uma bonita relação de troca, carinho e cuidado, as comunidades de Filipos partilhavam com Paulo o dinheiro necessário para sua subsistência na prisão, o que já faziam anteriormente, colaborando nas suas viagens missionárias. Eram atitudes afetivas de reconhecimento que se tornaram motivos de ação de graças (Fl 4,19-20).

Conflitos internos e busca de resolvê-los

A missão incansável de Paulo para anunciar o Evangelho, fundar e acompanhar *ekkêsiai* tinha como objetivo acender luzes e criar espaços para que a comunicação da Boa Nova de Jesus Cristo se espalhasse. Uma missão intensa e apaixonada, realizada sempre em equipe, com participação de mulheres e homens (Rm 16,1-16). Na Carta aos Filipenses encontramos muitas expressões de ternura, amizade, cuidado e gratidão. Em cada comunidade, Paulo foi construindo relações de diálogo, serviço mútuo, abertura e bem querer, para motivar relações que anunciassem a Boa Nova de Jesus Cristo pelo anúncio da Palavra e pelo carinho nas relações.

Apesar das dificuldades geradas pelo sistema imperial e pelas contradições internas de cada pessoa na *ekkêsia*, as primeiras comunidades cristãs se multiplicaram rapidamente por toda a Ásia Menor, atual Turquia. O que as unia era a Boa Notícia de Jesus Cristo, Crucificado e Ressuscitado, como transparência do modo de ser do Deus de Jesus. É a novidade de Deus acontecendo em tempos muito difíceis e animando a resistência em uma caminhada conjunta, na contramão do império.

Mas, as competições, invejas e boatos continuaram e dificultaram as relações dentro das comunidades e entre elas. A superação desses conflitos será sempre graça de Deus, que necessita de abertura pessoal e comunitária ao diálogo para serem superadas (Fl 3,15-16). Porém a solução destas dificuldades não acontece como um milagre. A superação dos conflitos supõe muito diálogo e o reconhecimento dos limites pessoais. Supõe também a sensibilidade e a compaixão com o sofrimento alheio, organizando solidariedade.

Nas circunstâncias de conflito, o apóstolo Paulo não tomava posição a favor de um grupo ou de um tema que suscitava contentas e divisões dentro das comunidades. Ele buscava compreender as situações a partir de uma visão de fé. Sua admoestação sempre recorre ao rosto de Deus manifestado em Jesus Crucificado, que despojando-se do poder de Messias, se aproxima da humanidade como escravo (Fl 2,6-11). Este é uma revelação do jeito de ser de Deus. Esta é a maneira de ser na *ekklêsia*, para ser um sinal da presença de Deus no mundo.

Ele mesmo, Paulo, buscou viver este modo de ser de Deus, assumindo a graça de contemplar e de acolher o mistério de um Messias Crucificado em sua própria carne: “Estou crucificado com Cristo. Já não sou eu quem vivo. É Cristo que vive em mim; e a vida que agora vivo é pela fé no Filho de Deus” (Gl 2,20).

A vida de Paulo, totalmente despojada, trabalhando com as próprias mãos para não ser pesado a ninguém (1Cor 4,12; At 18,3), incansável nas viagens e reuniões, orando e comunicando-se constantemente com as *ekkesiai* mostra a surpreendente força da Cruz de Jesus Cristo (2Cor 4,7-10). Uma força alimentada pela mística que transparece na vida de Paulo: “Doravante ninguém mais me moleste. Pois, eu trago em meu corpo as marcas de Jesus” (2Cor 4,10; 6,4-6;

11,23-28; Cl 1,24). Marcas que, seguramente, são cicatrizes dos açoites suportados para compartilhar o Evangelho do amor

Apesar dos conflitos, Paulo vive e anuncia a esperança

Uma esperança que o apóstolo Paulo comunica na Carta aos Filipenses é de que “Jesus Cristo transformará nosso corpo de humilhação em corpo de glória” (Fl 3,21). O que entendemos como “corpo de glória”? Entendo que são pessoas que alimentam uma espiritualidade amorosa, terna, militante, que manifesta o amor gratuito de Jesus. São pessoas ressuscitadas, solidárias, corajosas que contemplam Jesus Cristo nos crucificados e crucificadas de hoje.

A esperança solidária destas pessoas se torna uma luz que possibilita uma nova visão de Deus, do mesmo Deus do Êxodo. A luz destas pessoas e suas comunidades reflete a presença de Deus nas igrejas e na sociedade. Um rosto de Deus que se contempla “sem veus” no semblante desfigurado de Jesus Crucificado das pessoas desprezadas por preconceitos sociais e morais (Isaias 52,14). As comunidades abertas e acolhedoras revelam a verdadeira identidade do Deus de Jesus.

Ao reunir nas *ekklesiai* pessoas excluídas e desprezadas, Paulo incomodava tanto os crentes das sinagogas e de outras religiões, como também as autoridades locais. A união de pessoas diferentes e acolhidas com a mesma consideração é perigosa. A comunhão de pessoas fortes e fracas, saudáveis e doentes, mulheres e homens, lembrando a todos que é preciso pensar e agir no plural, pois este é o modo de agir de Deus (1Cor 9,22) é uma proposta esperançosa e profética. A estratégia de Paulo ao fundar e acompanhar *ekklesiai* era coerente com a Boa Nova de Jesus Cristo, mas ele teve que pagar um preço muito alto por esta estratégia evangélica.

Desde o começo, Paulo enfrentou oposições por causa da Boa Nova

Segundo os Atos dos Apóstolos, houve discórdia e divisões entre Paulo e Barnabé (At 15,36-40); confronto com Pedro, diante da comunidade de Antioquia. Uma discórdia que deixa transparecer o controle de Tiago (Gl 2,11-2). Neste desabafo de Paulo, podemos perceber que Tiago envia judaizantes de Jerusalém para espiar a acolhida de Paulo aos gentios não circuncidados, na mesa comum. A narrativa dos Atos dos Apóstolos, cerca de 30 anos mais tarde, deixa transparecer a autoridade de Tiago em relação às comunidades da Judeia (12,17).

As dificuldades de convivência necessitavam de ajuda. Em suas cartas Paulo insiste nas relações de ternura nas *ekklesiai*: “É isto o que eu peço; que vosso amor cresça cada vez mais, em conhecimento e em sensibilidade” (Fl 1,9). Paulo se refere a Evódia e Síntique, exortando-as para que “sejam unânimes no Senhor” (Fl 4,2). Esta exortação nos mostra a importância destas duas

mulheres para a evangelização e formação das *ekklēsiai*. Ele pede a Sízico que lhes preste auxílio, “porque elas o ajudaram na luta pelo evangelho, junto com Clemente e demais companheiros” (Fl 4,3).

Em um contexto de desentendimentos, Paulo manifesta carinho e gratidão a Evódia e Síntique, chamando-as de companheiras *synergoy*, porque elas participam com ele e toda a sua equipe de construção das *ekklēsiai*. Portanto, não se trata de mulheres disputando espaço dentro da comunidade de Filipos, como algumas pessoas interpretam. Este conflito pode ser situado em uma etapa de divisões, desentendimentos, ameaças e formação de subgrupos em diferentes comunidades (Fl 2,1-4; 1Cor 1,11-12; 1Cor 3,22-23; At 18,24).

Paulo buscou colocar as pessoas consideradas néscias ou torpes na coordenação das comunidades (1Cor 12,18.22-24), para chamar a atenção sobre o modo de ser de Deus. Um modo de ser revelado no despojamento de Jesus Crucificado, como já vimos em Fl 2,1-11. Mas, sabemos que uma coordenação com estas características não dura muito. Para superar as divisões internas, Paulo insiste no acontecimento que transformou seu olhar, sua maneira de ver Deus, seu jeito de ser: a Cruz de Jesus Cristo. Do rosto desfigurado do Crucificado surge uma luz que gera coesão, superando ambições pessoais: “Tende em vós o mesmo sentimento de Cristo Jesus (Fl 2,5).

Viver na alegria, liberdade e esperança

A Aliança de Deus com grupos de imigrantes e caminheiros, gente sem-terra em busca de vida na liberdade, encontrou muitos problemas para constituir-se em uma convivência comunitária tranquila, desde o começo. A repetição da memória do êxodo e das experiências de Deus na caminhada pelo deserto é uma estratégia importante para gerar coesão, através da fé. A diversidade destas narrativas costuradas por Paulo, têm a mesma finalidade. Não representam apenas questões litúrgicas e teológicas. São diferentes experiências e visões de Deus, que se configuram em diferentes teologias, mas têm em comum o rosto de Deus dos pobres e desprezados.

Tanto as Cartas autênticas de Paulo como o livro dos Atos dos Apóstolos deixam claro que havia muitos conflitos na trajetória missionária de Paulo. “O que foi descoberto na Cruz de Jesus não é uma novidade que o obrigue a abandonar suas tradições, mas voltar ao mais radical e genuíno delas” (Gil Arbiol, 2018, p. 67). Uma radicalidade que manifestava ao mesmo tempo a fidelidade e liberdade de Paulo e, também, sua experiência de Deus. Uma visão de Deus que pode ser contemplada em Jesus Cristo Crucificado (Fl 2,1-11).

Sem poder ajudar presencialmente as comunidades, Paulo compartilha algo sobre seus sofrimentos e sua luta para levar adiante a missão que recebeu. Fica sabendo das dificuldades que as comunidades estão vivendo nas suas relações internas e com as sinagogas do seu tempo. Ele tem informações sobre

os conflitos presentes nas comunidades e entre elas: “Pois há muitos dos quais muitas vezes vos disse e agora repito, chorando, que são inimigos da cruz de Cristo” (Fl 3,18). Mas, ele não se detém no sofrimento. Ousa levar adiante a caminhada e animar as comunidades com uma contagiante e serena alegria: “Alegrai-vos sempre no Senhor” (Fl 3,1; 1,18.25; 2,2.17.18.28.29; 3,1; 4,1.4.10).

O apóstolo Paulo reconhece que há pessoas que dificultam a caminhada e fala com ironia dos inimigos da caminhada de libertação que as *ekklêsiai* estão fazendo. Não se irrita, mas faz um trocadilho bem-humorado com a palavra “cães” (Fl 3,2). Esta expressão era usada no passado pelos judeus, para se referir aos gentios. Agora, Paulo a usa para falar dos fariseus que insistiam na circuncisão dos gentios. Ele pede que as pessoas que participam das primeiras comunidades cristãs tenham cuidado para não se deixarem enganar, porém não percam a alegria. Insiste que o caminho do seguimento de Jesus é de doação e despojamento, que exige disponibilidade para servir e também liberdade para perdoar.

Conclusão

Escrita por volta do ano 53 do século I, a Carta aos Filipenses nos traz uma partilha bonita, resumida e verdadeira da vida de Paulo, desde o seu nascimento. Ele mesmo nos conta que “foi circuncidado no oitavo dia, que era israelita de nascimento e que pertencia a tribo de Benjamim. Era um cidadão culto, um doutor da Lei, educado dentro da tradição judaica e irrepreensível em relação à prática e estudo da Lei (Fl 3,4-12). Poderia ter sido um excelente e famoso professor judeu, ensinando em importantes sinagogas. Mas, deixou tudo para seguir a Jesus, conhecê-lo mais profundamente e torná-lo conhecido. Todas as vantagens que sua história lhe oferecia, Paulo considera como lixo (Fl 3,7-14).

A Carta aos Filipenses é uma partilha amorosa e confiante. Uma comunicação das suas experiências, ao mesmo tempo dolorosas e iluminadoras. Paulo a escreve não para se envaidecer, mas para ajudar a comunidade de Filipos a assumir o caminho de Jesus. Partilhando sua vida, o apóstolo Paulo ajuda os filipenses a relativizarem os problemas de convivência nas relações comunitárias e na luta contra seus opositores judeus, que ele chama de “cães”. São fariseus que se tornaram cristãos e insistem na circuncisão de gentios como condição para entrar comunidades cristãs. Paulo partilha sua vida para incentivar a comunidade de Filipos a acolher as diversidades, viver na alegria de crer e de amar, deixando-se amar por Jesus Cristo.

Bibliografia

- Lopes, M. (2021). Carta aos Gálatas. Na inclusão e comunhão somos igreja em saída. São Leopoldo: CEBI.
- _____ (2009). *Paulo, um evangelizador em continua e profunda conversão*. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/de 09/02/2009>.
- Mesters, C. y Lopes, M. (2005). *Elogio da amizade – Círculos Bíblicos sobre a Carta aos Filipenses*. São Leopoldo: CEBI.
- Gil Arbiol, C. (2018). *Paulo na origem do Cristianismo*. Tradução Paulo F. Velério – São Paulo: Paulinas.
- _____ (2018). *La Cruz y el Imperio en el proyecto de Pablo: el contexto social de la innovación teológica*. Em *Paulo, contextos e leituras*, Telmo José Amaral de Figueiredo e Fabrizio Zandonal Catenassi (orgs), São Paulo Paulinas, ABIB, pp. 59-103.

*Epafrodito.
Tu cuerpo, mi cuerpo, nuestro cuerpo*

*Epaphroditus.
Your body, my body, our body*

Resumen

El presente artículo estudia un texto de la carta de Pablo a los Filipenses considerando en ella, principalmente, la persona de Epafrodito. En esta lectura se focaliza sobre la concepción de cuerpo presente en la carta. Se destaca en esta carta la idea de cuerpo como algo comunitario, interconectado entre diferentes cuerpos. Se consideran, para este abordaje, algunas teorías médicas del primer siglo, así como también la concepción de cuerpo presente en el pueblo originario Qom, del norte de Argentina.

Palabras clave: Sabidurías ancestrales; corporalidad; medicina siglo I; cuerpo comunitario; pueblo Qom.

Abstract

This article studies a text from Paul's letter to the Philippians, considering in it the person of Epaphroditus. In this reading the focus is on the conception of the body present in the letter. The idea of the body as something communal, interconnected between different bodies, stands out in this letter. For this approach, some medical theories from the first century are considered, as well as the conception of the body present in the original Qom people, from northern Argentina.

Keywords: Ancestral wisdoms; corporality; 1st century medicine; community body; Qom people

¿Mi cuerpo?

Hace un tiempo, demasiado largo para nuestra joven humanidad, que hemos olvidado una forma de percepción corporal que tiene que ver con lo comunitario. ¿A qué me refiero exactamente?

Hace unos trescientos años o tal vez un poco más, nuestra civilización occidental dio un fuerte empuje a una concepción de cuerpo que desplazó a

¹ Doctor en Teología por el Instituto Universitario ISEDET. Profesor de Biblia, Nuevo Testamento, dicta clases, cursos y conferencias en distintos institutos y universidades. Email: pablomanulferrer@yahoo.com.ar

otras. La idea que triunfó en la visión social es la de cuerpos individuales, independientes unos de otros. Me refiero a los cuerpos humanos, aunque también a todo cuerpo que se pueda ver y tocar en este planeta.

Con la revolución industrial triunfa la idea mecanicista de la vida por la cual comprendemos el mundo y los seres que lo habitan como una gran máquina. Una máquina con numerosas partes que cumplen, todas, una función. Pero, en resumen, no tienen más relación entre sí que la mecánica. (Llamazares, 2011, p. 152)

Este ideal nos ha llevado a comprendernos como seres individuales, engranajes de esa máquina. Y, como una de tantas consecuencias, también hemos aprendido a leer los textos bíblicos con este paradigma. Y la interpretación bíblica desde esta perspectiva nos ha llevado a un gran olvido: los textos bíblicos son de otra cultura, de otras épocas. Nos olvidamos de esto, y al leerlos, los creemos parte de nuestra civilización.

En este sentido, hace un tiempo que al volver a escuchar las distintas sabidurías que habitan nuestros tiempos redescubrimos otras formas de comprendernos y sentirnos como cuerpos. Las sabidurías ancestrales de nuestros pueblos originarios nos recordaron que somos un solo cuerpo en la Tierra. Somos un cuerpo todos los cuerpos humanos junto a los seres vegetales, animales, fúngicos y una multitud de seres que no alcanzamos a percibir ni medir ni reconocer.

Sin embargo, tenemos que visualizar que este redescubrir de otras sabidurías que perciben los cuerpos en diferentes modos se da hoy en un contexto particular. El ideal mecanicista-occidental de cuerpo se encuentra hoy revisitado a partir del crecimiento de las tecnologías de comunicación, de las plataformas de redes sociales y de la inteligencia artificial. Esto lleva a complejizar un poco más toda la situación. La comprensión de nuestros cuerpos ahora se ve modificada por nuestras interrelaciones virtuales. En las mismas no tenemos el cuerpo de la otra persona con quien nos relacionamos. Acá, la idea de un cuerpo dentro de la maquinaria es modificado para concebirnos como cuerpos en espacios virtuales. Cuerpos virtuales podríamos decir.

La idea de cuerpo virtual se sale de la individualidad en algunos aspectos para pasar a ser parte de comunidades virtuales. Pareciera ser que volvemos a comprendernos como cuerpos comunitarios. Sin embargo, estas comunidades virtuales no dejan de tener una problemática fundamental que es la ausencia del cuerpo físico. Y esta ausencia se transforma en la principal causa de lo que podemos afirmar que no es más que una profundización de la idea del cuerpo como algo individual, separado de todo el resto. Ahora, con una separación dada por las pantallas.

La idea en este pequeño trabajo es que podamos volver a leer un texto desde la perspectiva de un cuerpo común que podemos encontrar tanto en las

sabidurías ancestrales como también en las sabidurías que se pueden encontrar en el texto bíblico.

Trataremos de apropiarnos del texto a partir de la corporeidad concreta que se encuentra rostro a rostro o bien desde las memorias de la interrelación de esos rostros. Las sabidurías de los pueblos que escribieron el texto bíblico serán fundamentales a la hora de este ejercicio.

Elegimos la carta de Pablo a los Filipenses como una especie de punto de partida que nos puede ayudar para luego acercarnos a otros textos desde esta perspectiva de lectura.

Algunos términos para ir comenzando...

Uno de los primeros ejercicios de interpretación en la historia bíblica fue, y sigue siendo, la traducción. En la traducción encontramos una propuesta hermenéutica que muchas veces no consideramos suficientemente a la hora de interpretar un texto.

Además de recibir las traducciones ya con una determinada carga cultural, al leer los términos lo hacemos también desde nuestra propia cosmovisión. Es así como, por ejemplo, un término como “iglesia” hoy al leerlo nos remite a determinadas estructuras edilicias, en mayor o menor medida. Pero ¿es eso lo que sugería el término “iglesia” al ser escrito y leído en aquellos tiempos? Seguramente existieron distintas alternativas para conformarse como grupo en aquel momento, y fue la forma “iglesia” la que predominó.

Entonces, en un primer momento tenemos que saber que un término es una elección sobre otros posibles. Y esa elección tiene una razón social, cultural, étnica, y otras más. Esa particularidad de un término en su momento de escritura nos llama hoy a considerar las posibilidades de aquellos tiempos. En un segundo momento, ese término griego *ekklesia*, al ser traducido también supone una serie de elecciones. ¿Por qué traducirlo como “iglesia” y no como “asamblea”? Vemos, entonces que la traducción nos lleva a una determinada comprensión también del antiguo término según nuestras cosmovisiones hoy. Entonces, no podemos dejar de considerar que tal vez ese término “*ekklesia*” tenía una carga que hoy perdió al no ser interpretado como una alternativa ante otros posibles modos de encuentro.

Y si vamos a lo que nos interesa en nuestro artículo, cada vez que aparece la palabra “cuerpo” ¿En qué pensamos hoy y en qué pensaban en aquellos tiempos? Es que posiblemente al escribir algo relacionado con el cuerpo estaban presentes diferentes alternativas y hubo decisiones tomadas para seleccionar una idea de cuerpo ante otras. Esa selección llevada a cabo al momento de escribir el texto será la que debemos tener en cuenta hoy.

Sumamos que, actualmente, al leer “cuerpo” no podemos menos que entrar en ese término a partir de nuestra cultura mecanicista hoy modificada pro-

fundamente por la cultura virtual. Es lo que dijimos anteriormente. Esa lectura del término “cuerpo” hoy puede entonces desconocer lo que éste suponía en aquel tiempo si no lo ponemos en contexto de aquella cultura. A la vez, determinada interpretación hoy de “cuerpo” recorta también una particular concepción de cuerpo que descartará otras que hoy podrían estar vigentes.

Es desde este posicionamiento que leemos la carta a los Filipenses. A modo general nos parece un texto en el cual encontramos que uno de los problemas planteados tiene que ver con la concepción de los cuerpos. Podremos encontrar en este escrito una discusión entre ideas de cuerpo, las cuales terminarán proponiendo diferentes éticas, modos de ser comunidad y modos de comprender al mesías Jesús.

Teniendo en cuenta el marco general de la carta como una discusión sobre ideas de cuerpo, encontraremos algunos términos que destacan la comunión de cuerpos, de vidas. Tomamos, a modo de ejemplo, un pequeño texto dentro de la carta a los Filipenses. Este texto está inmediatamente antes del que menciona a Epafrodito. Una buena parte de hápax legomenon (palabras que aparecen una sola vez, en nuestro caso, en el Nuevo Testamento) relacionadas con esto del cuerpo, la encontramos en el capítulo 2. Veamos algunos:

2:2 *sunpsijos*. Aparece sólo acá en el Nuevo Testamento. La traducción al español, casi literal: unánime. Tiene un prefijo *sun* que significa *junto con*. Y luego la raíz semántica (que le da el significado central) es *psyjé* que por lo general es traducida como alma, como vemos en la traducción literal recién señalada: un-anime. Sin embargo, queremos hacer notar que este término *psijé* puede leerse también como vida. La división tajante entre alma y cuerpo prevalece en nuestra cultura, no necesariamente en los tiempos bíblicos. De este modo el versículo 2:2 lo podríamos traducir también de esta forma:

Completen mi alegría, para que sientan lo mismo, teniendo el mismo amor, de una vida común, sintiendo lo mismo.

2:19 *eupsyjé*. Término que también aparece solamente en esta ocasión en el Nuevo Testamento. Formado por *eu*, que indica algo bueno y *psyje*, visto anteriormente. Pablo usa este término considerando que el envío de Timoteo produce una buena alma, un buen espíritu en él mismo. Pero también agrega que el buen espíritu nace en relación con el saber las noticias de la comunidad.

Acá podemos ya encontrar algo del cuerpo común. El alma o la vida en buen estado de Pablo tiene que ver con el saber de la comunidad. Y esto es interconectado por Timoteo. Traducido:

Espero en el Señor Jesús enviarles pronto a Timoteo para que también yo tenga una buena vida sabiendo acerca de ustedes.

En 2:20 me gustaría agregar otro término, un adjetivo, también hápax como el anterior: *isopsyjéé*. Vemos que aparece nuevamente *psyjé*. Acá prece-

dido por *iso* agregando la idea de similitud. En este sentido Pablo considera a Timoteo de igual alma/vida con la suya. Tanto el término anterior como éste nos habla de un alma común.

¿Alma o vida? Acá tendremos que detenernos a remarcar lo dicho sobre *psyché* en estos tiempos y culturas bíblicas. En este caso, *psyché* está mucho más asociado con la vida plena de un ser, no sólo con una parte espiritual. La *psyché* comprende el aliento de vida, la vida posterior, la vida física como también la vida espiritual, la vida propia, pero ésta profundamente unida con todo su entorno.

Es por esta razón que en este momento el término se vuelve sumamente importante. Pablo está encarcelado. Su *psyché* pareciera estar encerrada y sin embargo Pablo expande, reconoce y recuerda que su ser no es tan sólo ese que está encerrado, sino que se extiende en Timoteo y en la comunidad.

En este sentido me interesa recordar la idea de simpatía que predicaba ya Hipócrates:

Existe un flujo común, un aliento común, todas las cosas están en simpatía. El organismo total y cada una de sus partes están trabajando en conjunción por el mismo propósito... el principio mayor se extiende a las partes extremas y desde la parte extrema retorna al principio mayor, a la naturaleza una, ser y no ser².

De este modo recuperamos, a modo de ejemplo, algunos conceptos que nos proponen reencontrar una comunión de cuerpos. Nos proponen dejar de lado la individualidad como constitutiva de lo humano.

Esa comunión de cuerpos observada en estos términos puede leerse en términos que proponen una vinculación-relación entre *psyjes*. Y para esto veremos más adelante algo de nuestras cosmovisiones de pueblos originarios.

Remarcamos en este momento que la elección de estos términos por parte de Pablo podría estar relacionada con una discusión con otras formas de comprender el cuerpo en la comunidad de Filipenses. Posiblemente, cada uno de estos términos proponía corporalidades que discutían con otros modos de relación presentes en la comunidad. Veremos más adelante algunas de ellos.

Epafrodito

Y así como los términos que encontramos en un texto nos llevan a pensar en su contexto originario de utilización, del mismo modo sucede con los personajes. Cuando leemos un determinado personaje, lo hacemos desde nuestra

² Citado en Synchronicity, Nature and Psyche in an interconnected Universe, Cambray, Joseph, ©2009 1st ed. College Station: Texas A & M University Press, 2009. Consultado en: <https://openpenditheolib.on.worldcat.org/search/detail/715188441?queryString=psyche> el 12/08/2023. "There is one common flow, one common breathing, all things are in sympathy. The whole organism and each one of its parts are working in conjunction for the same purpose . . . the great principle extends to the extremist part, and from the extremist part it returns to the great principle, to the one nature, being and not-being", p.25.

imaginación. Y la misma ha sido “tallada” a lo largo de siglos. No podemos leer un personaje de un texto sin imaginarlo en mayor o menor medida.

Entonces, considerando esto, veamos ahora la figura de Epafrodito. Si bien hay diferentes personajes en el texto de Filipenses, Epafrodito puede ser considerado un ejemplo que sintetiza la visión sobre el cuerpo propuesta por la carta.

La mención principal de este personaje se encuentra en Filipenses 2:25-30. Luego también se mencionará en el capítulo 4. La idea es comenzar mirando a Epafrodito. Y desde ahí encontrar las otras corporalidades que están en él, con él y más allá de él.

Vamos al pasaje:

25 Sin embargo, también creí necesario enviarles a Epafrodito, mi hermano, colaborador y compañero de milicia, y su apóstol y liturgo de mis necesidades, 26 ya que él los añoraba a todos ustedes y estaba angustiado porque habían oído que él estaba enfermo. 27 Pues en verdad estuvo enfermo de muerte, pero Dios tuvo misericordia de él; y no solamente de él sino también de mí, para que yo no tuviese tristeza sobre tristeza. 28 Por lo tanto, lo envió con más urgencia, para que se vuelvan a gozar al verlo y yo esté libre de tristeza. 29 Recíbanlo, pues, en el Señor con todo gozo y tengan en alta estima a hombres como él; 30 porque a causa de la obra de Cristo estuvo cercano a la muerte, arriesgando su vida para completar lo que faltaba en el servicio de ustedes a mi favor.

Algunos elementos que queremos destacar en este pasaje. Lo primero es la presentación de Epafrodito en 2:25. Interesantemente, en la sentencia de este versículo Pablo primero da las particularidades (no tan particulares...) de Epafrodito para luego, al final de la sentencia, decir que lo envía. ¿Cuáles son las características resaltadas de Epafrodito? Bueno, si prestamos atención veremos que todas las definiciones que se dan sobre este personaje son relacionales:

“hermano, colaborador (sunergo) y compañero de milicia, y su enviado (apóstol) y liturgo de mis necesidades”

Vemos que la persona de Epafrodito está totalmente definida por sus relaciones interpersonales. De una fuerte vinculación con las necesidades de Pablo, también su persona está formada por la conexión entre Pablo y la comunidad.

La primera de las características es “hermano”. Hoy en día pasamos muy de largo el aspecto relacional de este término en nuestras comunidades. Lo tenemos naturalizado como un término de pertenencia: quien habla de “hermano” en nuestro medio está considerando a la persona nombrada como perteneciente a la comunidad eclesial. En este sentido se parece mucho al uso que puede encontrarse en “camarada”, “correligionario” o “compañero” para quien pertenece a tal o cual formación política.

Creo que es bueno retornar la idea primera del concepto de hermano o hermana. Esa idea de pertenencia a una misma sociedad, a un mismo cuerpo

social. Pero además de esa pertenencia, la palabra hermano conlleva en sí la idea de relación con un igual. Puede haber un hijo o hija y no haber un hermano o hermana, pero la misma existencia de la palabra hermano o hermana implica por lo menos dos cuerpos, dos vidas, dos trayectorias unidas entre sí. Un hermano o hermana lo es en tanto exista alguien similar con la misma definición.

Recuperar la idea de hermandad en el caso de las comunidades paulinas nos lleva a pensar en la extensión de la idea más allá de lo estrictamente consanguíneo, proponiendo un tipo de hermandad no consanguínea. Esto es esclarecedor a la hora de considerar la conciencia de cuerpos unidos, interdependientes.

Sunergo, colaborador. Término éste que ha sido leído tantas veces en clave mercantilista o mecanicista. Como ya dijimos anteriormente. Pablo y Epafrodito podrían, en ese caso, comprenderse como eslabones en la cadena del plan de Dios (parafraseando una cadena de montaje industrial). Pero acá queremos salir de esto y considerar la primera idea que nos propone el término *sun-ergo* de seres que hacen lo mismo, cuya unión está dada por la razón de ser iguales en lo que hacen. Esta idea de horizontalidad está marcada por el uso de la preposición *sun* delante del adjetivo colaborador. Ya vimos anteriormente el uso de *sun*.

Es importante esto ya que, para algunas comprensiones, el colaborador se encuentra en un nivel inferior a quien lo nombra colaborador. En el término, y en este pasaje, no es posible encontrar tal idea de subordinación. Por el contrario, encontramos un hacer y estar común y horizontal.

Nos queda pendiente la idea de compañero de milicia... término militar que tanto ha dado que hablar a lo largo de siglos de interpretación. Por ahora, tengámoslo como una metáfora más de ese estar unidos en un mismo cuerpo (la palabra *compañero de milicia* comienza igual que la palabra *colaborador* con la preposición *sun-*) Dicha metáfora no necesariamente indicaba una profesión militar, sino que era comúnmente usada en el medio greco romano para resaltar el compañerismo entre personas. (Leach, 2021)

En el final de la frase se lo ubica a Epafrodito en tanto perteneciente a la comunidad y enviado por ella. Y al mismo tiempo un liturgo (servidor público) de las necesidades de Pablo. Este último párrafo nos muestra la versatilidad del cuerpo de Epafrodito. Es parte de la comunidad, es un ser relacionado profundamente con Pablo, es un enviado de esa comunidad.

La debilidad de Epafrodito

Queremos detenernos especialmente en este tema en relación con el cuerpo de Epafrodito.

Cuando en este mismo párrafo ya visto, Pablo describe la debilidad que había sufrido Epafrodito, deja muy en claro que la misma fue una debilidad que afectó no sólo al mismo Epafrodito sino a la comunidad toda y a Pablo también.

Continuamos con el mismo texto bíblico, recién visto, el capítulo 2. Nos enfocamos ahora en los versículos 26 al 30. La enfermedad, o más bien el de-

bilitamiento, de Epafrodito atrajo la misericordia de Dios. Pero esa misma misericordia no llega solo al cuerpo y vida debilitada de Epafrodito sino a Pablo mismo y a la comunidad.

El v. 26 nos muestra un sentir que fluye entre cuerpos, entre vidas:

ya que él los añoraba a todos ustedes y estaba angustiado porque habían oído que él estaba enfermo/debilitado

No quisiera dejar pasar este flujo de sentires porque nos muestra que la debilidad de Epafrodito afecta profundamente a la comunidad, pero a la vez esa afectación de la comunidad influye sobre el mismo Epafrodito. Cuando dice que Epafrodito “añoraba a todos ustedes”, usa un término que indica un profundo sentir: *epipotheo*. Pareciera que parte del debilitamiento de Epafrodito es la angustia por el sentir de la comunidad. La enfermedad, el debilitamiento, no es visto sólo como algo de un cuerpo particular, sino que existe ese flujo de sentires que hace a la enfermedad o la salud, el bienestar o el debilitamiento, algo comunitario.

Al sanarse Epafrodito, del mismo modo, sana todo el cuerpo que está en relación con él. Podemos verlo por ejemplo en el v. 28

“Por lo tanto, lo envió con más urgencia, para que se vuelvan a gozar al verlo y yo esté libre de tristeza”.

Esta oración abre y cierra con dos comparativos, el primero es *spoudaioteros* al comienzo indicando una urgencia, pero también una gran ansiedad. Con lo cual Pablo no deja de expresar su interioridad fuertemente vinculada a la relación con Epafrodito y con la comunidad. Al final de la oración aparece otro comparativo: *alypoteros*, sin tristeza. Pablo sale del encierro en el que se encuentra al extender sus ansiedades y tristezas con lo que también es su cuerpo: Epafrodito y la comunidad. Notamos que el modo por el cual Pablo llega a estar sin tristeza es cuando la comunidad vuelve a ver a Epafrodito. Agregamos, también, que ambos comparativos aparecen en esta carta solamente. En estos comparativos vemos que lo que podríamos considerar una interioridad de Pablo (la tristeza y la ansiedad) no están dentro solamente del cuerpo de Pablo, sino que están fuertemente vinculadas a los cuerpos, a las historias de las otras personas de la comunidad.

Si bien Pablo ha trabajado el tema de un cuerpo común en 1 Corintios 12, no podemos dejar de señalar en este caso que en Filipenses podemos notar cómo un miembro del cuerpo afecta y es afectado por su ser parte de otro cuerpo más extenso. Algo similar podemos percibir cuando Pablo habla sobre la esclavitud en 1 Corintios 7:21-23 o Gálatas 3:28 y luego pone un cuerpo y una historia concreta (la de Onésimo) sobre la esclavitud en la carta a Filemón, Apfia y Arquipo.

La debilidad de Epafrodito y la medicina del primer siglo

Hasta aquí vimos una serie de elementos en el texto que nos invitan a una determinada cosmovisión acerca del cuerpo. Los mismos los encontramos tanto en términos como así también en la figura de Epafrodito. Pero nos interesa particularmente un dato sobre Epafrodito: su enfermedad. Para esto nos acercaremos muy brevemente al mundo médico del primer siglo. Este acercamiento busca volver luego hacia el texto bíblico para encontrar su pertenencia o respuesta a ese mundo. Como ya dijimos: la insistencia paulina en la forma de comprender el cuerpo puede estar discutiendo con otras miradas hacia el cuerpo.

Por lo general las teorías y escuelas médicas comprendieron a la enfermedad desde distintos criterios, pero éstos se podrían resumir en una doble causalidad de la enfermedad. Esta podía ser el resultado de agentes externos al cuerpo o bien ser el resultado de un desequilibrio de elementos internos al cuerpo. Ambas consideraciones tomaban en cuenta el cuerpo de quien enfermaba como una totalidad, en forma holística. (Fengren, Gary B., 2009, p.14-15) Muchas corrientes médicas consideraban que la enfermedad tenía factores externos e internos al cuerpo y, por lo tanto, la misma debía ser cuidada equilibrando los factores externos e internos a los cuerpos. Por lo tanto, había una mirada no solo sobre un cuerpo enfermo sino sobre su entorno que enfermaba.

Esto se trabajó mucho, por ejemplo, en el tratado hipocrático en la sección “Sobre las Aguas, aires y lugares” que considera que los elementos del medio ambiente son fundamentales a la hora del desequilibrio que se puede producir en el cuerpo humano, enfermándolo. Desde esta concepción, entonces, una enfermedad era tratada a partir de ejercicios de respiración, cambios de lugares de habitación, cambios en la alimentación, etc. (Fengren, Gary B., 2009, p. 17)

Existieron, también, otras concepciones médicas que al acentuar una causalidad interna para las enfermedades llegaron a practicar terapias tales como cirugías.

Podríamos considerar que, en general, la medicina griega se expande por el imperio romano fuertemente en la época imperial, aunque se mantienen vigentes también las medicinas populares, tradicionales y regionales. Posiblemente esto haya tenido que ver con el factor económico ya que era sumamente costoso contratar un médico profesional (obviamente la idea de profesional en ese tiempo no existía, sino que tenía que ver con la fama social adquirida por determinado médico)

La variable económica es un elemento que no dejaremos de lado puesto que la misma concepción de cuerpo y de enfermedad entonces se verá modificada profundamente según las clases sociales en las que estemos viviendo o estudiándolos. Luego volveremos al texto de Filipenses considerando esto.

Entre las medicinas populares que sostuvieron las tradiciones y las concepciones corporales ancestrales podemos mencionar dentro de las hebreas a los amuletos, las curaciones con preparaciones vegetales o las oraciones, entre

otras (Bonati, Isella, 2019, p. 21). El contexto cultural hebreo de nuestro texto neotestamentario nos estaría sugiriendo encontrar o bien algunas prácticas medicinales tradicionales o bien profesionales. Sin embargo, a primera vista, no pareciera posible encontrar en Filipenses alguna pista de tal o cual terapia utilizada en la sanación de Epafrodito.

Si tuviésemos que considerar la causalidad de la enfermedad de Epafrodito encontramos, en el texto trabajado, que Pablo considera esto en el versículo 30:

porque a causa de la obra de Cristo estuvo cercano a la muerte, arriesgando su vida para completar lo que faltaba en el servicio de ustedes a mi favor.

En este versículo, la causa de la enfermedad podría ser una exposición extrema de la vida. Así podemos traducir el término que algunas versiones traducen como “arriesgando” su vida. En realidad, acá se puede hablar de una sobreexposición de la vida. Desconocemos qué fue esa exposición extrema de su vida. Una exposición que tuvo como marco la obra del Mesías y el servicio/cuidado hacia Pablo. ¿Tuvo Epafrodito un agotamiento físico, emocional? ¿Llegó Epafrodito a un estado de debilitamiento de la *psijé*? Una *psijé* que es compartida, interrelacionada. En el servicio a Pablo, esa *psijé* se “mueve” y deja a Epafrodito agotado por el servicio.

Nos resulta de sumo interés este diagnóstico paulino. Todo diagnóstico no deja de lado la clase social, la posición económica de quien es diagnosticado.

Las medicinas profesionales del primer siglo tenían una cantidad de diagnósticos y terapias para problemáticas de clases altas. Obesidad, faltas de ejercicios entre otras. Pero el diagnóstico acá pareciera estar hecho por alguien que conoce de agotamientos físicos: un trabajador artesano migrante como era Pablo. Y es desde esa posición socioeconómica que comprende la debilidad/enfermedad de Epafrodito como un agotamiento hasta la muerte.

Destacamos también que la razón de ese agotamiento es la obra. Es decir que es el trabajo el que produce un debilitamiento en el cuerpo de Epafrodito. Pablo es un trabajador y sabe reconocer cuando el trabajo resulta enfermante, no importa si éste es el trabajo para un dueño de fábrica o para el Mesías, igualmente puede enfermar como lo hizo con Epafrodito.

Si bien habíamos dicho que no encontramos en Filipenses rastros de medicinas populares (tanto diagnóstico como terapias) sí tendremos que decir que hay una medicina que puede reconocer cuerpos interconectados, debilitados, flujos de *psijé*. Y esta medicina y, en consecuencia, concepción corporal sí se puede encontrar en Filipenses. Y es la figura de Epafrodito la que sufre este mal.

Como ya vimos, el diagnóstico paulino resulta además de sumo interés cuando expone que el cuerpo de Epafrodito es un cuerpo extenso. Ya vimos entonces que el cuerpo debilitado, enfermo, termina siendo todo el cuerpo co-

munitario. La *psijé* de todo el cuerpo se ve afectado por el debilitamiento de Epafrodito.

De este modo, la terapia ante la enfermedad de un cuerpo tal, debe tener en cuenta la extensión corporal. Es la comunidad la que debe sanar junto con Pablo, junto con Epafrodito. La muerte se aviene sobre el cuerpo-Epafrodito, pero la afectación se da sobre el cuerpo-comunidad.

La terapia se puede ver en el v. 29

Recíbanlo, pues, en el Señor con todo gozo y tengan en alta estima a hombres como él

El recibir tiene que ver con reconocer dentro de la comunidad ese cuerpo o mejor esa parte del cuerpo total como alguien que necesita ser reconocido como parte de este. Tal vez este es el primer paso en la terapia, la recepción de ese cuerpo que por alguna razón pareciera estar desconectado de su corporalidad extensa.

Es la recepción de esa *psijé* el primer paso en la sanación.

Luego se nos propone otro paso en la terapia corporal de cuerpos extensos. La recepción se da en el Señor. Y acá nos propone el texto recordar que los cuerpos no son solo lo que podemos percibir. La corporalidad tiene una extensión más allá de lo perceptible, de lo que podemos aprehender. Esa inaprensibilidad es la divinidad, es el Dios que tiene misericordia de ese cuerpo en el v. 27. La divinidad se expresa, se comprende y se vivencia en tanto misericordia sanadora:

Pues en verdad estuvo enfermo de muerte, pero Dios tuvo misericordia de él; y no solamente de él sino también de mí, para que yo no tuviese tristeza sobre tristeza.

Este momento en la terapia médica es olvidado en muchos casos en nuestras modernas medicinas. La misericordia de Dios sana no solo el cuerpo de Epafrodito sino el de Pablo también. Acá podemos agregar otro componente de algunas medicinas del primer siglo que comprendían la acción divina como parte del cuerpo sanado. El uso de innumerables amuletos en las medicinas populares nos puede dar una pista sobre esta concepción del cuerpo, de la enfermedad y de las terapias de sanación.

Posiblemente, el énfasis en este caso es que la sanación necesita recordar la relación del cuerpo humano con la “otredad”, eso que está más allá y por misericordia decide sanar. Ese ámbito queda totalmente más allá de nuestra acción o comprensión. Pero además de este aspecto, en la sanación aparece una recepción comunitaria “en el Señor”. Es decir que la acogida de un cuerpo “en el Señor” es algo que no aparece solamente como un más allá, algo extraterrenal, sino también como un modo de estar en este mundo. La sanación de Epafrodito se da tanto en una extensión que escapa a toda acción humana (la misericordia

de Dios) como también una extensión que se crea en la corporalidad humana-divina comunitaria.

La revinculación de un cuerpo con algo más allá es algo que aparece en este caso y en muchos otros como una terapia de curación. Es volver a comprender la pertenencia de ese cuerpo a un universo. El separar a un cuerpo de lo que rodea su ser, de su inmensidad, de sus pertenencias inmediatas (la comunidad) y no inmediatas (lo divino) es parte de lo que agota el cuerpo de Epafrodito. Esta revinculación es parte de la sanación.

Un segundo paso en la sanación de Epafrodito se puede ver en este versículo 27. Se le pide a la comunidad-cuerpo que tengan en alta estima a quienes son como Epafrodito. El término *entimé* se usa para este paso de sanación. *Entimé* puede ser traducido como dar honor a alguien, aunque también darle una profunda consideración, atención. En este último sentido aparece usado en Lucas 7:2 en donde se menciona a un centurión que tenía en alta estima a su esclavo (que por otro lado estaba enfermo). Creemos que lo que está sugiriendo Pablo en este caso tiene que ver con el sentido de considerar amorosamente a Epafrodito.

Recibir, revincular con lo divino, considerar cuidadosamente. Tres pasos en un proceso de curación de los cuerpos que podemos encontrar en este texto y en este personaje Epafrodito junto con su comunidad.

La debilidad de Epafrodito y las sabidurías originarias

En este camino no podemos dejar de considerar, como sabidurías que nos permiten comprender ideas diversas de cuerpos, cosmovisiones de nuestros pueblos originarios. En este caso nos acercaremos a uno de los pueblos originarios del norte de Argentina, los qom.

Ciertamente, la cosmogonía de nuestros pueblos originarios es sumamente compleja y nos llevaría varios capítulos desarrollarla introductoriamente. Es por esta razón que en este momento sólo compartiremos algo muy específico sobre el cuerpo y en un modo sumamente sintetizado.

En su cosmovisión esta cultura comprende la persona extendiéndose más allá de la propia piel. El conocimiento y los sentimientos son elementos que no habitan en un cuerpo humano particular, sino que se extiende a otros cuerpos humanos y no humanos.

La persona es conceptualizada como una persona extensa en la que su cuerpo no representa una frontera entre los seres ni una barrera que contendría en su interior los elementos que la constituyen. La piel es pensada más bien como porosa y abierta de modo tal que resulta difícil pensar la existencia de un adentro y un afuera corporal. El término *l'oc* es traducido generalmente como cuerpo, pero define más precisamente el límite corporal marcado por la piel en el caso de las personas humanas, por el cuerpo en el caso de los animales, por la corteza en el caso de los árboles y por la cáscara en el caso de los frutos. Si *l'oc* se utiliza para traducir lo que llamamos “cuerpo”, este

término no incluye la totalidad del cuerpo: no incluye la carne (*lapat*) ni los fluidos ni los órganos. La piel y el cuerpo no son concebidos como una barrera que separa a unos de otros, un exterior de un interior. El cuerpo es pensado como permeable e interactivo a lo largo de la existencia de una persona: primero, por la circulación de humores corporales la persona es constituida progresivamente por sus padres. Ella se expande a través de sus elementos, que pasan de un cuerpo a otro por sus orificios y la piel (Flores Tola, 2012, p. 161).

Vemos en este pequeño párrafo de la antropóloga, que ella se encuentra con el problema que ya vimos sobre la traducción del concepto de cuerpo. Antes lo vimos para la traducción del griego al castellano, ella lo analiza para la traducción del Qom al castellano. En ambos casos la idea del cuerpo es sumamente interesante al momento de la traducción. Esto es lo que queremos resaltar y queremos enriquecer con este concepto de cuerpo de tradiciones originarias del norte argentino.

Para esta cultura, además, existe algo similar al alma (en la tradicional idea occidental que conocemos). La gran diferencia es que este elemento no corporal habita en el cuerpo, pero puede salir del mismo. Puede trasladarse. Si llega a alejarse del cuerpo, puede debilitarlo. (Flores Tola, 2012, pp. 154-158) Y este elemento “alma” puede ser manipulado, sanado, enfermado, etc.

La porosidad del cuerpo, ese principio de vida que se desplaza y que podemos “traducir” aproximadamente, muy aproximadamente por alma, nos proponen a mí entender que nuestros horizontes de lectura pueden ampliarse.

Cuando leemos a la persona de Epafrodito, su debilitamiento y las relaciones que estuvimos estudiando anteriormente, la perspectiva originaria nos propone no cerrar la traducción y comprensión de cuerpo a la idea occidental mecanicista. Más bien nos sugiere acercarnos a “cuerpo” desde una mirada porosa e interconectada.

Tenemos que agregar que para esta cultura qom, como para otras originarias, esta porosidad en los cuerpos se extiende a los animales, vegetales y a la tierra. Además, tenemos que decir que se amplía a los antepasados. En este sentido recuerdo lo que me relataron en este pueblo Qom sobre el arco iris. El arco iris es una señal de que alguien en la comunidad hizo algo que no está bien. Y eso que hizo pone en peligro a la comunidad toda. Luego me dieron un ejemplo de un hecho que puede ser anunciado por el arco iris. Cuando una mujer está menstruando no puede meterse al río, ni estar cerca de éste. Si llegara a hacerlo pone en peligro a toda la comunidad. Ese peligro es anunciado por el arco iris.

Me parece interesante esta idea de un cuerpo de una mujer como un cuerpo totalmente comunitario y además parte de la naturaleza misma. El arco iris, el cuerpo de la mujer y el cuerpo comunitario están estrechamente intercomunicados en este relato.

Esto es poco visible en una cultura urbana como es la que podemos encontrar en las cartas y comunidades paulinas. En este sentido, la comunión con

la tierra se debilita en los contextos urbanos que aparecen en el naciente cristianismo del primer siglo. Sin dudas será una tarea hoy la recuperación de esta corporalidad.

Otras ideas sobre el cuerpo en Filipos

Pero dijimos antes que Pablo posiblemente estuviera discutiendo con otras ideas de cuerpo en la comunidad de Filipos.

Creemos que esto es posible. La carta a los Filipenses puede estar evidenciando una discusión sobre conceptos y percepciones de cuerpo. Veamos algunas posibles ideas que entran en conflicto con las que Pablo está expresando.

Algunos pasajes en los que aparece más claramente este conflicto se encuentran en los siguientes textos: 1:27-30, 2:19-24, 3:2, 3:19. Tenemos en cuenta que muy posiblemente en Filipenses se encuentren reunidas dos o tres cartas, pero también consideramos que aun siendo diferentes cartas pueden éstas mostrar un problema persistente en la comunidad.

Consideremos brevemente los pasajes citados y sus posibles concepciones sobre el cuerpo. En el primer caso, 1:27-30 podemos señalar varios de los elementos trabajados anteriormente. En este pequeño párrafo Pablo pone frente a frente los dos grupos dentro de la comunidad. Al separarlos muestra la profunda interconexión que existe entre él y los suyos en el v. 27:

Solamente procuren que su conducta como ciudadanos sea digna del evangelio de Cristo, de manera que, sea que yo vaya a verlos o que esté ausente, oiga acerca de ustedes que están firmes en un mismo espíritu, trabajando juntos y unánimes por la fe del evangelio

Y cuando describe a los adversarios, en el v.28, podemos leerlo en clave de salud-enfermedad:

y no siendo intimidados de ninguna manera por los adversarios. Para ellos esta fe es indicio de perdición, pero para ustedes es indicio de salvación; y esto procede de Dios.

Traduciendo en clave de salud-enfermedad, recordemos la vinculación con lo divino: para ellos este tipo de vinculación (esta fe) “es indicio de enfermedad/muerte” (*apoleia* también puede traducirse como muerte, destrucción), y en oposición, Pablo dirá que “para ustedes indicio de sanidad” (otro modo de traducir y comprender el término griego *soteria*)

Y los vs 29 y 30 llegan a lo corporal, tanto lo comunitario como el de Pablo:

Porque se les ha concedido a ustedes, a causa de Cristo, no solamente el propio creer en él sino también el de sufrir por su causa. Así tendrán el mismo conflicto que han visto y que ahora oyen que sigue en mí

Pareciera ser que los adversarios nombrados anteriormente no tienen ese ideal de concebirse como parte del cuerpo de Cristo, el cuerpo comunitario. Si bien en los vv. 29-30 Pablo no nombra a los adversarios al referirse a “ustedes” puede estar dando una característica que no poseen los adversarios. ¿Acaso los adversarios tienen una concepción más individual del cuerpo? Lo veremos con los otros versos propuestos.

Teniendo en cuenta esto dicho, subrayamos el v. 2:21:

Porque todos buscan sus intereses personales, no lo que es de Jesucristo

Tal vez sea este el versículo que nos ilumina en mayor medida sobre otra concepción corporal, otra forma de vinculación y otra ética. En el v. 21 se muestra la separación de cuerpos en búsqueda de lo propio. Esa separación es la que produce la enfermedad, el agotamiento. No por nada este pasaje se encuentra muy cercano al que introduce la figura de Epafrodito.

Si la revinculación era el camino de sanidad, entonces acá vemos el origen de la enfermedad. La separación y la lucha por lo propio en estos grupos era lo que se estaba visualizando como un camino de enfermedad del cuerpo comunitario. Y este camino de enfermedad necesita crear un ideal de cuerpo humano que puede vivir aislado, sin necesitar de otros cuerpos, sin necesitar de una interrelación.

Este versículo evidencia toda una idea del cuerpo. Buscar lo propio es considerar que los cuerpos pueden existir fuera de otros cuerpos, como unidades separadas. Esto es lo que produce una destrucción del cuerpo comunitario, del cuerpo divino, del cuerpo de la creación. Y finalmente, del cuerpo personal.

Y profundiza esta visión particularista del cuerpo en el capítulo 3:19:

El fin de ellos será la enfermedad, su dios es su estómago, su gloria se halla en su vergüenza, y piensan solamente en lo terrenal.

El fin o *telos*, horizonte, es la enfermedad (*apoleia*, la misma palabra que usó antes en 1:28). Esta podemos considerarla una especie de advertencia sobre seguir este camino con esta concepción del cuerpo. Enseguida, luego de advertir, detalla lo segmentado que está el cuerpo en este camino. El estómago, es decir una pequeña porción del cuerpo, es dios. El pensar terrenal lleva a una fragmentación de la corporalidad holística donde el todo necesita incluir lo divino, lo que está más allá.

Es muy probable que ante esta corporalidad tan fragmentada se precise una terapia. Muy posiblemente ya en aquellos tiempos la hubiera. Una terapia que concibiera un cuerpo que enferma solamente en una pequeña parte (el estómago, por ejemplo) y que debe atender solo a esa pequeñísima parte.

Ya dijimos que toda concepción de cuerpo tiene un diagnóstico. Todo diagnóstico una terapia. Y toda terapia, diagnóstico y concepción del cuerpo anidan en determinados estratos sociales.

La lucha por los propios intereses, la preocupación por el estómago como dios, la búsqueda de gloria, parecieran ser diagnósticos que nos acercan a los estratos pudientes de la sociedad imperial. Esos estratos pudientes destruyen la idea de un cuerpo comunitario, holístico. Se perciben como cuerpos individuales en luchas contra otros cuerpos individuales.

Es ahí donde aparecen las medicinas que ya en aquella época buscarán atender los problemas de estos cuerpos solitarios y en luchas contra otros cuerpos, que producen enfermedades de estratos sociales de altos poderes económicos.

Conclusión

Hemos intentado leer un pequeño pasaje del primer siglo de nuestra era y de una cultura de medio oriente desde nuestra cultura hoy. No es pequeño intento este. Pero toda lectura está motivada por algún interés. El que nos convoca en este caso es el interés por encontrar y vivir nuevos modos de ser cuerpo.

Nuestra sociedad occidental y su fragmentación corporal, intensificada ésta por la virtualidad, han llevado a un desastre civilizatorio. Las crisis ecológicas muestran ese ideal de cuerpo humano cerrado y aislado de su entorno. Entorno que es usado, destruido sin reconocerlo parte de un cuerpo mayor.

La destrucción de la creación ha enfermado cada parte del cuerpo de nuestra Tierra. La destrucción del cuerpo comunitario en pos de un enriquecimiento de unos pocos a costa de la mayoría del cuerpo ha llevado a un desastre existencial del cuerpo planetario.

Muchas son las salidas a este laberinto. Esta que proponemos en este breve artículo no es más que un aporte. Poder sentir plenamente que nuestro cuerpo es poroso, que nuestras medicinas occidentales resuelven solo una pequeña parte del problema, que nuestra economía necesita ser una herramienta que sane a todo el planeta.

Y creemos urgente reconocernos como un cuerpo enfermo. Lo afirmamos ante otras salidas que se dan ante la crisis civilizatoria. Vemos con profundo dolor el crecimiento de fundamentalismos dictatoriales que buscan profundizar este sistema neoliberal que nos ha llevado hasta acá. Vemos con preocupación que para mucha gente la salida es volver a instalar dictaduras que no hacen otra cosa que destruir lo poco que queda en nombre del orden, en nombre de la libertad, en nombre del progreso.

Escribo esto desde una Argentina que en las elecciones presidenciales de 2023 eligió un retroceso profundo hacia caminos transitados por la última dictadura cívico-militar. Dictadura que precisamente desapareció 30000 cuerpos, destruyó la economía y las redes de solidaridad.

Pablo en Filipenses nos muestra un Epafrodito, una comunidad, un Pablo, mujeres, niños, tierras, Dios, que están sanando. Hoy tenemos las culturas originarias con su visión de cuerpo que nos pueden sanar. Hay que seguir andando...

A solidariedade como expressão da koinonía

Solidarity as an expression of koinonía

Resumo

A carta de Paulo à comunidade cristã em Filipos está perpassada com o tema e as experiências da comunhão que se expressa em várias formas de solidariedade. A busca por compreender koinonía como solidariedade parte da pergunta por seu significado e suas ligações com outros termos que igualmente perpassam a carta, como p.ex. fronên, que remete para relações de unidade na diversidade. A pesquisa é documental-bibliográfica qualitativa e se desdobra em análise temática e exegética. A hipótese é que a carta trata de experiências solidárias para com Paulo, que enfrenta uma série de sofrimentos e necessidades por causa da prisão, a fim de que ele tenha suporte para superar essa situação, resistindo e reexistindo na sua práxis missionária. Essa prática de cuidado e ajuda baseia na compreensão de koinonía como comunhão com Deus, com os sofrimentos de Jesus e em favor do Evangelho, expressando-se com ações solidárias. O desafio está em estender essa comunhão para além dos muros da igreja, e reconhecer que solidariedade nem sempre tem sido ação testimonial da igreja, mas que está presente também em ações de outras organizações socioculturais.

Palavras-Chave: Comunhão; Solidariedade; Filipenses; Paulo; Mulheres Líderes.

Abstract

Paul's letter to the Christian community in Philippi is permeated with the theme and experiences of communion that is expressed in various forms of solidarity. The search to understand koinonia as solidarity starts from the question of its meaning and its connections with other terms that also permeate the letter, such as fronên, which refers to relationships of unity in diversity. The research is qualitative documentary-bibliographical and involves thematic and exegetical analysis. The hypothesis is that the letter deals with experiences of solidarity with Paul, who faces a series of suffering and needs due to prison, so that he has support to overcome this situation, resisting and re-existing in his missionary praxis. This practice of care and help is based on the understanding of koinonia as communion with God, with the sufferings of Jesus and in favor of the Gospel, expressed through solidarity actions. The challenge is to extend this communion beyond the walls of the church and recognize that solidarity has not always been a testimonial action of the church but is also present in **the actions of other sociocultural organizations.**

¹ Graduada em Teologia (Faculdades EST - São Leopoldo), doutora em Ciências da Religião/Teologia (Universität Kassel), com pós-doutorado em Ciências Humanas (Universidade Federal de Santa Catarina). Docente no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PUC Goiás). Coordena o Grupo de Estudos e Pesquisa Religião, Gênero e Poder. Bolsista Produtividade CNPq. E-mail: ivonirr@gmail.com

Keywords: Communion; Solidarity; Philippians; Paul; Women Leaders.

Adentrando a Temática

Vivemos num mundo e num tempo em que a solidariedade está sendo criminalizada, como sucede com o Movimento Sem Terra, no Brasil, que é vilipendiado, desacreditado e ameaçado, quando realiza ações solidárias em benefício de gente necessitada, ajuda essa que é fruto do trabalho nos assentamentos da Reforma Agrária, como durante a pandemia de COVID e por ocasião de enchentes ocorridas no Brasil, em final de 2023, bem como enviou toneladas de alimentos à Palestina por causa da guerra². Há, portanto, gente que pratica solidariedade e se coloca em comunhão com grande parte de um grande corpo sociocultural imensamente marcado por sofrimento, injustiça e desigualdade.

Diante disso, a carta de Paulo à comunidade em Filipos desafia a refletir, a considerar e a revisar criticamente a relação entre a confissão de fé e a práxis dessa fé, em qualquer religião, de forma pessoal e institucional. Igualmente é necessário perceber se Paulo, quando se dirige a comunidades cristãs e quando solicita ajuda de ‘ações de graça’ como expressão de comunhão solidária, tem em vista uma ajuda entre pessoas e comunidades cristãs, como no caso da ‘coleta para Jerusalém’ e outras comunidades (1Co 16,1-4; 2Co 8-9; Rm 15,26-28.31; At 11,27-30), ou se essa pode ser ampliada ecumenicamente. Esse desafio permanece, e a partir dos estudos feitos nesse número de RIBLA, pode ser motivo para reflexões e ações comunitário-religiosas e sócio-organizacionais.

Vejam, aqui, como a comunidade cristã em Filipos, em meados do século I, buscou viver esse desafio. Disso, podemos receber impulsos para uma práxis em nossos lugares de vida, comunhão e trabalho.

A igreja em Filipos está organizada comunitariamente, sendo que as pessoas realizam várias funções a serviço do Evangelho de Jesus Cristo, no qual estão fundamentadas. Tendo como centro esse Evangelho, a diaconia e a liderança episcopal (epískopoi kai diáconoi) não hierarquizadas revelam que essa comunidade é um corpo composto por pessoas santas, irmanadas de forma igualitária (1,1), uma comunidade de pessoas igualadas por meio da fé em Cristo Jesus e na comunhão do Espírito Santo (2,1) para glória e louvor de Deus (1,11). A carta permite perceber a ternura, o cuidado e o fiel compromisso como expressão do amor testemunhado pela comunidade em favor do apóstolo em suas atividades missionárias, “desde o início até agora” (1,5.7; 4,10-20). A esse corpo-comunidade Paulo e Timóteo se dirigem com gratidão e alegria, certificando constante oração em favor dela, por causa da comunhão-koinonía vivenciada (1,5). Para ilustrar esse testemunho de comunhão experimentada “desde o início”, podemos recorrer à narrativa memorial de Atos 16, que apresenta a origem da ekklesia em Filipos a partir do contato missionário de Paulo e Silas na sinagoga de mulheres

² Remeto a vasto material de notícias e debates, em Richter Reimer (2023); UOL São Paulo (2023).

naquela colônia romana. A comunidade que se formou a partir dali passou a reunir-se e a se organizar na casa de Lídia, líder sociocultural e eclesial, e ajudou a superar conflitos religiosos, econômicos e militares, possibilitando o desenvolvimento da igreja em Filipos.³ É verossímil e historicamente defensável que ela e outras mulheres tivessem exercido a função episcopal, diaconal e missionária, aludidas na carta à comunidade, após a fundação da comunidade e antes da escrita de Atos dos Apóstolos⁴, como no caso de Evódia e Síntique (Fp 4,2-3).

O destaque que Paulo e Timóteo dão à questão da *koinonía* chama a atenção, também porque ela está vinculada à confissão de fé, que é o pressuposto para a organização da comunidade inclusive em termos de participação e cooperação econômicas para amainar necessidades de outras pessoas. Nesse sentido, é preciso considerar que essa comunidade foi criada a partir de experiências e vivências da cultura judaica dentro de um contexto gentílico-romano, sendo que tanto os missionários Paulo, Timóteo e Silas quanto o grupo de mulheres trabalhadoras em torno de Lídia pertenciam ao judaísmo, seja por nascimento ou por adesão. Dessa forma, conheciam os valores e a ética da reciprocidade, do cuidado para com as pessoas vulnerabilizadas⁵ e da acolhida de pessoas de diferentes classes, etnias e gênero.

Contudo, não é necessariamente apenas essa expressão religiosa judaica que fundamentava a prática da partilha e da ajuda mútua. Ela também era comum em outras religiões e organizações sociais e profissionais, vivenciadas em *collegia* - associações ou cooperativas - que atendiam às necessidades e aos interesses de seus membros, homens e mulheres ligados por meio da profissão que exerciam e da religião que praticavam nesses grupos também itinerantes, a qual muitas vezes era sincrética (Richter Reimer, 2022; Schattenmann, 2000, pp. 377-378). É importante ressaltar isso, porque o grupo de mulheres nos inícios da igreja em Filipos era oriundo de outra região, portanto, migrante, de outra etnia e tinha experiências religiosas, profissionais e socioculturais que podem ser entendidas no contexto global dessas corporações. Assim, é possível que também antes da adesão ao judaísmo (tementes a Deus), essas mulheres tinham e realizavam comunhão a partir de outras realidades e experiências socioculturais, portanto, também religiosas. Assim, a *koinonía* parece perpassar as relações em organizações sociais existentes no início do cristianismo, também em Filipos. Aqui, agora, como igreja cristã que se formou a partir da diversidade étnica e sociocultural, sua *koinonía* experimentada e praticada se fundamenta

³ Acerca dessa narrativa e o protagonismo de Lídia em termos religiosos, profissionais, socioculturais e políticos, ver Richter Reimer (2001[1989]; 2022); acerca da sinagoga de mulheres, ver Richter Reimer; Reimer (2022), com ampla literatura e fontes. Na exegese e hermenêutica internacionais, essa investigação foi acolhida por muitos homens e mulheres, como p.ex., Schottroff (2008); Stegemann; Stegemann (2004); Maloney; Richter Reimer (2022), entre outras.

⁴ Sobre mulheres episcopas e líderes de comunidades, ver Richter Reimer (2016, p. 124-130); Schottroff (2008); Crüsemann; Richter Reimer (2016).

⁵ Ver sobre a tradição do cuidado em relação a vulneráveis em Reimer; Richter Reimer (2011).

no “meu Deus” (1,3; 4,19) por meio da misericórdia e da graça de Jesus Cristo (1,8; 4,23), compartilhada entre membros diversos de um corpo uno - *ekklesia*.

Assim, a pergunta que se coloca é: o que pode significar essa *koinonía* concretamente? O que é ser *koinonós*, *synkoinonós*? Será que podemos compreender esses termos e o que expressam como solidariedade, haja vista que não há um termo grego específico para essa nossa palavra? E em que consistiria essa comunhão-solidariedade e a quem contemplava? Tratava-se de uma forma de ajuda intracomunitária e intercomunitária? Quais eram argumentos fortes para fundamentar essa ajuda solidária? Vejamos alguns elementos presentes na carta e que podem ajudar na busca de respostas.

***Koinonía*-comunidade participativa**

A carta pode ser uma compilação de três cartas enviadas por Paulo à comunidade em Filipos. Em sua base estariam três partes: Carta A (mais antiga – 4,10-20); Carta B (1,1-3,1a; 4,2-7.21-23); Carta C (a última – 3,1b-4,1.8-9)⁶. Considerando-a como uma unidade coesa ou como compilação final de três cartas enviadas a partir da mesma situação de prisão de Paulo⁷, o fato é que a *koinonía* perpassa nevrálgicamente todas as partes da carta. Seguem alguns tópicos específicos.

Na saudação inicial estão colocados os temas centrais a serem desenvolvidos na carta, e apresentam a profunda relação afetiva entre o grupo missionário e a comunidade. O pressuposto é que, pela fé, toda a comunidade participa da graça de Deus e assim entra, junto com Paulo, na comunhão plena (1,7). A comunidade, com cada um de seus membros, forma um corpo-comunhão com Deus e entre si, como pessoas iguais pela fé, mas que preservam suas diferenças. Irmanadas pela fé, as pessoas tornam-se *synkoinonoi* “co-participantes” da graça anunciada por meio do Evangelho. Temos assim a manifestação da unidade-comunhão na diversidade. Como, porém, poderia funcionar algo tão paradoxal? O que se esperava de tais pessoas que comungavam da mesma fé, em resposta à graça recebida? Talvez possamos desenvolver essa questão, tratando de temas correlacionados na carta, como o desafio e a experiência da união e da participação em projetos comuns.

⁶ Maiores detalhes e discussão ver Barth (1983); Simon (1984); Comblin (1985). Essa hipótese, contudo, não é consensual, como já explicitado por Dibelius (1925), que realizou uma minuciosa exegese da carta, inclusive de forma interdisciplinar, apresentando uma série de inscrições para compreender a carta em seu contexto sociocultural.

⁷ A discussão sobre lugar e datação da carta também não é consensual. Com base nos comentários citados anteriormente, penso que Éfeso tem maior probabilidade por causa de sua maior proximidade de Filipos, ao contrário de Roma ou Cesareia, e porque ali Paulo permaneceu alguns anos, também como prisioneiro. Outro argumento forte em favor de Éfeso se dá a partir da constatação de que lá havia *collegia lib(ertorum) et servorum domini n(ostri) Aug(usti) i(n)fra s(c)ripta* (Wood, 1877, N. 20, p. 18 da Parte VII Apêndice - Inscrições Tumbares), portanto, corporações de pessoas escravas e libertas da casa do imperador, como mencionado por Paulo, em 4,22.

Os termos gregos derivados de *koinón* “comum” aparecem na introdução da carta e têm a ver com o tema da comunhão que perpassa a mesma: *koinonía* (1,5; 2,1; 3,10), *synkoinonós* (1,7); *synkoinonêin* (4,14), *koinonêin* (4,15)⁸. Esse tema indica para a importância de ter algo em comum, ser companheira e companheiro, (com)partilhar, fazer comunhão no cotidiano da vida e da comunidade, construir e preservar relações de união e unidade, ter parcerias e participar ativamente da comunidade (Cf. At 2,42). Junto com esse termo estão vinculados outros temas e termos centrais, como orações e ações de graça concretas em benefício de pessoas necessitadas e da causa missionária, ações essas que são entendidas como fruto da justiça e do amor (1,9.11) e que se tornam possíveis e realizáveis por meio da fé em Jesus Cristo para glória e louvor de Deus. É sobre a base da fé e da graça que a comunhão se faz tão significativa e forte que, em meio a situações de prisão, perseguição, pobreza e fome, ela consegue vencer o medo e fortalecer pessoas a permanecerem fiéis e continuarem a anunciar o Evangelho (1,12-16; 4,11.14.16). A perseverança nesse anúncio no contexto de tais condições testifica acerca do amor de Deus que se manifesta comunitariamente.

A comunhão, que se dá dentro de uma relação de unidade na diversidade, é manifestação profunda de pertencimento e coesão identitária, que se expressa de várias formas, mas aqui destaca-se como solidariedade que se baseia na necessidade e na carência de outra gente e que, por isso mesmo, torna-se a mais autêntica expressão da graça e da gratuidade. Trata-se de doação que está comprometida com a origem e o alvo da fé que se professa, concretização - mesmo que parcial - do Evangelho que é a presença viva de Jesus Cristo. É ação-oração que contribui para amenizar o dilema de muitas pessoas como Paulo, ajudando-as a não desistirem, mas a resistir e a reexistir (1,23-26).

Essa comunhão comprometida, baseada em Deus e estendida para as pessoas necessitadas, é capaz de promover unidade e sentimento de pertencimento e de coesão, que também são expressos como firmeza “num só Espírito e numa só alma” na luta pela “fé conforme o Evangelho” (1,27; Cf. At 2,42-47; 4,32-35). Vejamos algumas menções dessa solidariedade-comunhão.

***Koinonía* em favor do evangelho (1,5)**

O uso do termo *koinonía* junto com a preposição *eis* seguida do acusativo *tó euanguélion* chama atenção, também porque é a primeira vez que ele é usado na carta. Paulo rende graças a Deus “por causa da vossa *koinonía* em favor do Evangelho desde o primeiro dia até agora”. Objeto e alvo da comunhão comunitária é o Evangelho, sendo esse o fundamento para quaisquer ações de partilha

⁸ Importante observar que os termos *koinonía*, *koinonêin*, *synkoinonós* aparecem apenas nas cartas, principalmente paulinas e em At 2,42; *koinonós* também aparece em Mt 23,30 e Lc 5,10 no sentido de participar de algo, ter parceria com alguém. Ver também Schattenmann (2000, p. 379).

e solidariedade. O que Paulo expressou com essas palavras? Ora, diretamente o Evangelho não pode usufruir de alguma parceria ou de algum ato solidário, mas ele recebe suporte efetivo e afetivo por meio da cooperação e da sustentação para com quem o anuncia, no caso, Paulo. Isto implica que Paulo se refere a ajudas recebidas, que lhe possibilitaram realizar seu trabalho missionário em conjunto com seus parceiros e parceiras, que tinham por base o anúncio do Evangelho de Jesus Cristo. Que ajudas teriam sido essas?

São várias as menções que ele faz nas cartas acerca de cooperação recebida em forma de dinheiro, alimento, talvez remédios, roupas e hospedagem, a fim de suprir suas necessidades e, assim, perseverar no anúncio do Evangelho. Aqui, explicitamente Paulo tem esperança de receber ajuda da comunidade e por isso envia Epafrodito, “meu irmão, colaborador nos trabalhos (*synergón*) e companheiro de lutas (*systratiôtes*)” (2,25), que serviu ao Evangelho, e acrescenta que ele suprirá “a vossa necessidade de prestar serviço em favor de mim” (2,30). O termo *hystérema* se refere à comunidade, sendo ela que sente falta de ajudar Paulo, e Epafrodito será o mensageiro para Paulo ou o intermediário entre Paulo e a comunidade. Paulo vai tecendo seu argumento para obter ajuda solidária, que tem em 4,15.17 sua explicitação: a comunidade está em débito para com Paulo, que a tornou co-participante (*synkoinonós*) da graça de Jesus Cristo por meio da missão, do anúncio do Evangelho. Aqui em 2,30, o termo *leiturguía* significa serviço comunitário, que se expressa em forma de comida, dinheiro e coisas necessárias para socorrer alguém em situação de vulnerabilidade, que também era realizada por organizações sociais¹⁰; simultaneamente também indica para um serviço prestado a Deus por meio dessa ação solidária que vem como resposta à graça recebida.

A ajuda solidária que Paulo esperava receber tem resposta positiva, expressa em 4,10-19¹¹. Aliás, aqui se evidencia que a escrita da carta não foi feita de um fôlego só, mas aos poucos, porque lá, Epafrodito seria enviado para Filipos; aqui, ele trouxe a ajuda solidária. E Paulo atesta sua grande alegria “no Senhor, porque uma vez mais renovastes a meu favor o cuidar, pois também cuidastes [antes], mas [num ínterim] não tivestes oportunidade” (4,10). Com o

⁹ Termo utilizado apenas aqui e em Fm 2, que tem origem na prática militar romana. Paulo ressignifica o termo para uma prática pacífica de evangelização. É muito significativo que ele utiliza o termo nessa carta dirigida à igreja em Filipos, colônia romana (ver At 16,16ss), invertendo a função e o sentido do mesmo, de violência manifesta em guerras, em prisões e em intervenção militar para o trabalho missionário não violento, que tem por objetivo a construção de relações de graça e paz que procedem de Deus (1,2).

¹⁰ O termo grego *leiturguía* é composto por *laós* “povo” e *érgon* “trabalho” e significa basicamente “serviço para o povo”, para a coletividade, sendo um termo político-jurídico, usado também para referir-se a serviços públicos. No Antigo Testamento, era usado para designar o serviço sacerdotal no templo em favor do povo, expressando a relação entre Deus e o seu povo. No Novo Testamento, é usado no sentido ritual-sagrado, bem como para caracterizar o “serviço amoroso na coleta para Jerusalém”, podendo expressar simultaneamente um “serviço religioso para Deus” (Hess, 2000, p. 2350).

¹¹ Se tomarmos a hipótese das três cartas como referência, então a dinâmica é que Paulo recebeu ajuda (4,10-19), Epafrodito está com ele, adoece e Paulo quer enviá-lo de volta a Filipos (2,25-30).

envio de Epafrodito, a comunidade teve a oportunidade de realizar esse cuidado solidário, que precisou da atuação conjunta e unida.

É quando Paulo recebe essa ajuda que ele também elenca uma série de situações nas quais ele recebeu ajuda daquela comunidade: pobreza, necessidade, escassez (*hystéresin*), humilhação (*tapéinusin*), tribulação/aflição (*thlipsis*), passar fome (*peinân*), ter necessidades materiais (*chrêia*). Nesse contexto, Paulo faz memória do início do Evangelho em Filipos, quando andou pela Macedônia, e já então aquela igreja que teve sua origem com o grupo de mulheres junto com Lídia foi a única a cooperar (*koinonêin*) com ele, o que foi lançado em uma “conta de haver e dever” (4,15). Essa expressão *eis lógon dóseos kai lémpseos* é um termo técnico, oriundo do mundo dos negócios, e é usado como metáfora para dar e receber, para crédito e débito (cf. 4,17; Fm 18-19). É como se fosse uma ‘conta’ de contribuições na qual são lançadas as entradas e as saídas (Rienecker; Rogers, 1988, p. 417), sendo que, para a comunidade, de um lado há o benefício por meio da fé (ter participação na graça e salvação por meio de Jesus Cristo) e, de outro, para Paulo, a doação material em prol do trabalho de anúncio do Evangelho.

Por fim, Paulo afirma que recebeu tudo que foi enviado pela comunidade cristã de Filipos, sem explicitar o que exatamente recebeu. Agora ele tem abundância (*perissêin*), suas necessidades foram supridas. Ele menciona Epafrodito (Cf. 2,25-30; 4,18), que foi enviado pela comunidade que enviou ajuda para suprir as necessidades de Paulo, e dele recebeu as “coisas que vieram de vós”, novamente sem especificá-las. Agradecido, caracteriza o donativo como “aroma suave, sacrificio/oferta aceitável, agradável a Deus”, e complementa: “E o meu Deus suprirá toda vossa necessidade, de acordo com a riqueza dele em glória, em/por Cristo Jesus.” (4,19). Temos, aqui, a confirmação de que essa *koinonia* que também é expressa como *leiturgia* tem a dupla conotação de ajuda solidária e de ação de graças a Deus, portanto, tem sentido social e religioso.

Façamos uma pausa para refletir sobre o jogo argumentativo tecido por Paulo, com o propósito de receber ajuda para suprir suas necessidades e continuar trabalhando em prol do Evangelho. Pode tratar-se do famoso ‘toma lá, dá cá’, em que se negocia por meio da fé tanto a ajuda e as ofertas destinadas para alguém (Paulo) ou para alguma causa (Evangelho), quanto a promessa de que a comunidade receberá em troca de Deus tudo para suprir suas próprias necessidades (presentes e futuras). Para a tecitura desse argumento, Paulo inclusive utiliza um recurso conhecido no antigo mundo de negócios, do qual – lembremos! - Paulo, Priscila, Áquila, Lídia e outras pessoas cristãs faziam parte e, portanto, conheciam: a ‘carta de débito e crédito’, o ‘livro caixa de entradas e saídas’, no qual se lançavam as contas. A linguagem econômico-comercial está presente e caracteriza uma forma de negociar algo com argumentos religio-

sos, aqui especificamente teológicos, como também ocorreu na carta a Filemon, Ápia e Árquipo¹².

Mas será que essa teia argumentativa seria ou configuraria um problema? Teria sido essa uma prática comum na Antiguidade? Nas religiões e nas filosofias do mundo greco-romano no contexto paulino, a prática da *koinonía* era comum, também no sentido do apelo religioso e da manifestação de gratidão a alguma graça alcançada (Schattenmann, 2000). Pessoas que alcançavam alguma graça da divindade retribuía em forma de doações, inscrições e objetos que eram colocados no lugar sagrado, servindo de testemunho visível para aquela ação divina (Richter Reimer, 2008/2021, pp. 18-30). Portanto, não era incomum essa prática retributivo-solidária manifesta também nessa carta do apóstolo Paulo.

Nesse sentido, em nível social e religioso pode-se compreender essa prática de ajuda solidária também em termos de reciprocidade. Contudo, penso que não se deva confundir uma ação de gratidão, que se expressa em forma de *koinonía* como ajuda solidária para suprir necessidades concretas e pontuais, com o ‘toma lá, dá cá’ de propagandas mercadológicas religiosas em nossos tempos, que resultam em acúmulo de dinheiro, manipulação político-ideológica, ganância e corrupção. O argumento de Paulo para receber essa ajuda é social e religioso, tendo por base a circunstância de necessidades e angústias que ele sofre na e por causa da prisão, bem como a salvação em Cristo por meio do anúncio do Evangelho àquela comunidade, desde os primeiros dias. E no final, beneficiada deverá ser a própria comunidade, que contará com um crédito a mais em sua ‘conta’: “Não que eu busque o donativo (dóma), mas busco o fruto que aumente a vossa conta” (4,17). Forma-se, portanto, um círculo ou uma espiral de reciprocidade.

Mas será que essa solidariedade-reciprocidade é realizada de forma voluntária ou a comunidade foi ou sentiu-se pressionada a realizá-la por causa e por meio dos argumentos de Paulo? Pode haver chantagem religiosa no argumento de Paulo, para constranger a comunidade a ajudá-lo? Não é possível afirmar isso, mas permanece como incômoda pergunta... Fato é que Paulo precisava de ajuda solidária na situação em que se encontrava, e fato também é que ele não poderia ser caracterizado como charlatão, porque quando ele não estava preso ou doente, trabalhava para seu sustento próprio¹³ (1Co 4,12; 2Ts 3,8-9), exercendo a profissão de tecelão, produtor de tendas e outros materiais manufaturados (At 18,1-3), a fim de não depender financeiramente de seus irmãos e suas irmãs na fé e de não ser um fardo para as comunidades. Aliás, Paulo aprendeu a viver de forma autossustentável ou autossuficiente, como afirma (4,11b-13):

¹² Ver artigos em RIBLA (1997); Richter Reimer (2009).

¹³ Ver 1Co 9,4-18; 1Ts 2,9; 2Co 11,7-13; 1Ts 2,5 em que Paulo aborda o conhecimento do direito salarial de pregadores, aos quais ele renunciou, também para não causar constrangimentos ou mal-entendidos.

Aprendi a viver de forma autossuficiente:

Sei viver em humildade
e sei viver em abundância.

Em tudo e em todas as circunstâncias fui instruído:

Ter fartura e ter fome,
ter abundância e sofrer carência.

Sou forte em todas as coisas naquele que me em-
podera.

O termo *autarquês* “autossuficiente” e o termo *memýnmai* “ser instruído” são usados apenas aqui no Novo Testamento. Eles fazem parte da filosofia estoica, cujo ideal ético consistia em alcançar a autossuficiência, a independência, a liberdade, buscando manter-se imune frente às condições e circunstâncias que afetam as pessoas. Essa autossuficiência e liberdade é trabalhada e adquirida pela própria pessoa, que se considera sábia, distanciando-se de tudo que pode desviá-la dessa meta (Barth, 1983, p. 89). Essa filosofia era conhecida por Paulo, e ele utiliza esse conhecimento exatamente para colocar-se contrário a ele: a sua autossuficiência e a sua liberdade não provêm dele próprio, mas de Deus que lhe dá poder para enfrentar toda e qualquer situação, e não dela se afastar! E tanto numa circunstância quanto em outra – abundância e carência -, Paulo expressa alegria e gratidão, colocando-se em comunhão com suas irmãs e irmãos na fé. Aqui vale: Não se distanciar do mundo e seus sofrimentos, mas unir-se, partilhar, receber e oferecer solidariedade para superar as situações adversas, violentas e injustas.

Concluo esse tópico, destacando que a ajuda solidária solicitada e recebida por Paulo aconteceu numa situação bem específica, em que ele sofria angústias e necessidades na prisão. Com as necessidades supridas e a angústia aliviada por meio da vivência da *koinonía* que se expressou na forma de solidariedade, ele sentiu-se revigorado e cheio de alegria. Sua esperança e seu desejo era visitar a comunidade cristã em Filipos, mas antes disso, ele próprio destacou que, mesmo na prisão, suas algemas em Cristo se tornaram conhecidas por toda a guarda pretoriana (1,13)¹⁴; também ali ele anunciava perseverantemente o Evangelho. Por causa dessa menção, entendo que, ao final, ele saúda as pessoas

¹⁴ A menção do pretório (1,13) indica para o espaço no qual Paulo se encontra. No Império Romano, esse espaço estava vinculado à casa do imperador e à residência de governadores/procuradores, essa última existia em Éfeso, Cesareia e Corinto. Nesse espaço atuava a guarda pretoriana, portanto, tem-se aí a presença de militares, muitas vezes libertos ou escravos. Também ali realizam-se os tribunais de julgamento pelos altos funcionários imperiais. É a esse espaço que Paulo se reportar em 1,13, motivo também porque se refere “a todos os demais”, que participavam do julgamento ou mesmo outros prisioneiros que ouviram o anúncio do Evangelho (Barth, 1983, p. 7; 25). Dibelius (1925, p. 55) elenca uma série de inscrições que atestam o uso desse termo para referir-se à residência imperial ou procuratorial, à guarda militar nesse espaço reservado a julgamentos nessas residências, dentro do qual também atuam serviços e subalternos, o que poderia referir aos *hói lóipoi* “os outros”, sendo que em Éfeso havia um destacamento pretoriano. Ver também Wood (1877, N. 2, p. 4 da Parte VII Apêndice – Inscrições Tumbares), que atesta a existência de militar(es) da coorte pretorial em inscrição tumbar.

santas da casa de César (4,22) como sendo essas uma parte de pessoas escravas, que faziam parte do aparato imperial romano¹⁵ e que, ouvindo o Evangelho que Paulo ardentemente anunciava também na prisão e junto ao tribunal, aderiram à fé em Jesus Cristo. É dessa forma que a *koinonía*-solidariedade atua em favor do Evangelho, em ajudas concretas, necessárias e estrategicamente viáveis para a perseverança no anúncio da Boa Nova que liberta, com base na paz que brota da justiça. Com isso, a ação solidária, também em forma de “ajuda econômica é uma verdadeira participação na missão” (Comblin, 1985, p. 26).

Além disso, a carta também apresenta outra faceta crucial para a compreensão de *koinonía*, que igualmente se manifesta como solidariedade. Trata-se da *koinonía* que não apenas crê em Cristo Jesus, mas também com ele padece (1,29), tomando Paulo como exemplo de perseverança.

***Koinonía* - participação solidária no sofrimento de Cristo Jesus**

Após apresentação e argumentação de Paulo acerca de suas situações de sofrimento e enfrentamento das adversidades como oportunidade para firmar sua fé e sua ação missionária, ele argumenta explicitamente com a fé que baseia no Evangelho anunciado, a qual requer que cada pessoa em comunidade viva de tal forma que testemunhe publicamente sua unidade (1,27). Como tal, é possível enfrentar os adversários, que se “alinham contra” o Evangelho e disseminam a perdição. Nesse enfrentamento e nessa luta, é importante reafirmar que a fé em Cristo Jesus por meio do Evangelho anunciado traz salvação, e essa salvação provém de Deus (1,28-29). Contudo, não basta crer; é preciso agir. E essa ação é apresentada como participação no sofrimento (*páschein* – 1,29), na luta (*agóna*) que a comunidade sabe que Paulo também já travou.

Esse conjunto de palavras remete a sofrimentos causados pelos poderes estabelecidos no mundo romano, a começar com a discriminação, perseguição, tortura e morte de Jesus de Nazaré. Paulo compartilha de tais sofrimentos na medida em que não se acovarda frente aos mesmos poderes político-militares, sob os quais sofre e já sofreu prisões e torturas, mas segue perseverando no anúncio e na vivência do Evangelho, também na condição de prisioneiro. Essa situação atual de sofrimento por causa do Evangelho significa, para Paulo, ter *koinonía* no sofrimento de Jesus, o Cristo (3,10). Ele conclama a comunidade para igualmente viver essa *koinonía*, para testemunhar sua fidelidade ao Senhor Jesus, salvador e doador de toda a graça. Participando dos sofrimentos de Cristo por meio da afirmação da fidelidade a ele e a ninguém mais – nenhum senhor romano; ver At 16,15 “ser fiel ao Senhor [Jesus]” -, a comunidade coloca-se em *koinonía*-solidariedade em relação à memória daquela tragédia na cruz, bem

¹⁵ Para Comblin (1985, p. 64) trata-se de “todos[as] que trabalham a serviço do Império: funcionários, soldados, escravos, libertos, assalariados etc. [...] que existiam em todas as cidades”. Ver acima, nota 13.

como em relação aos sofrimentos enfrentados atualmente por outras pessoas, não só Paulo, mas também explicitamente na própria comunidade.

Com isso, Paulo afirma e motiva o anúncio e a vivência do Evangelho de Jesus Cristo, Senhor e Salvador, o qual cresce e se expande em meio a situações de sofrimento e perseguição (1,12-13). Como um dos temas relacionados com isso também é a questão da cidadania política vinculada ao projeto de realizar sinais do Reino de Deus já aqui e agora, Paulo fala da necessidade de viver politicamente de acordo com o Evangelho de Cristo e permanecer firmes e em união para lutar pela fé conforme o Evangelho (1,27; 3,20). Nesse horizonte, o “céu” é o espaço-tempo utópico que movimenta essa vivência em fidelidade a um só Senhor, numa comunidade que participa desse projeto num só espírito e numa só alma (1,27), expressando a unidade desse corpo-*ekklesia* unido a Cristo, na graça e nos sofrimentos.

Com isso, abre-se a dimensão para a *koinonía*-solidariedade para com outras pessoas que enfrentam e sofrem tais sofrimentos, como também Jesus os sofreu. Participar dos sofrimentos de Cristo, e neles ter comunhão, é presentificar a presença de Cristo na atualidade junto com outra gente que sofre como ele e - em extensão exemplar - como Paulo. Nessa solidariedade na participação de sofrimentos oriundos do trabalho em prol do Evangelho, que se expressa ontem e hoje como graça e paz nas condições reais de nossas vidas, é possível conhecer Jesus o Cristo. E junto com esse conhecimento virá o conhecimento do poder dinâmico da ressurreição por meio da *koinonía* nos sofrimentos de Jesus (3,10). Quando Paulo utiliza o termo *dynamis* para se referir ao poder da ressurreição, ele afirma que a ressurreição não está confinada ao passado, mas que ela continua ativa em todos os tempos e lugares em que o Evangelho é anunciado com coragem e perseverança, não sucumbindo a ameaças, discriminações, perseguições e mortes. Nessa certeza, Paulo afirma a sua esperança frente à comunidade que, como ele, luta e sofre pelo Evangelho: assim é possível “tornar-me participante da morte de Cristo, para de alguma forma alcançar a ressurreição dos mortos” (3,11).

***Koinonía* e preservação da unidade: liderança de mulheres**

O tema *koinonía* está vinculado também a outro que parece ser vital na e para a comunidade: a coesão e a união entre pessoas diferentes. Não é à toa que Paulo utiliza várias vezes o termo *fronêin* (1,7; 2,2 [duas vezes]; 2,5; 3,15 [duas vezes]; 3,19; 4,2.10 [duas vezes], além do termo composto *tapeinofrosyne* 2,3). Trata-se de manter-se firme e fiel a um mesmo propósito, no caso, a vivência da fé em Cristo Jesus, presente por meio do Evangelho anunciado. Para tal, é importante unir-se em torno do conhecimento do Evangelho, pensando na mesma direção, em humildade e sabedoria, tendo consciência de que pela fé em Cristo, a comunidade de pessoas diferentes em suas origens torna-se espaço e realidade

de pessoas igualadas e irmanadas no corpo uno que é Cristo. Pensar em direções paralelas ou opostas torna-se uma fagulha para divisão, dissensão e separação desse corpo-Cristo-comunidade.

É fundamental perceber que também esse termo, junto com *koinonía*, perpassa a carta. Contudo, há apenas um lugar específico em que pessoas específicas são nomeadas junto ao uso que Paulo faz desse termo. Trata-se das mulheres Evódia e Síntique (4,2-3). As obras consultadas afirmam tratar-se de um conflito de liderança entre as duas mulheres. Da forma como isso é colocado, parece que se tratar de rivalidade entre mulheres. A meu ver, isso sem dúvida configuraria uma escrita e abordagem paulinas e uma interpretação marcada por preconceitos patriarcais: texto e interpretação teriam marcas androcêntricas no sentido de que mulheres figurariam como dispositivo que poderia alavancar uma dissensão, uma divisão intracomunitária, colocar em risco a união, e que elas, assim, poderiam estar subsumidas ao termo “adversários” (1,28). Isso, contudo, não é o caso, visto que ali trata-se de intervenção externa, que pode ter repercussão intracomunitária, mas não se trata de influência na elaboração do conhecimento, do trabalho mental-intelectual, como refere o termo *fronéin*.

Como entendo os enunciados em 4,2-3 em vista de uma comunhão-solidariedade madura, plena e inteligente: Paulo pede às mulheres Evódia e Síntique para que se mantenham unidas no mesmo projeto que tem o Senhor Jesus Cristo como centro e alvo. Ele não diz que elas não estão unidas. O fato de elas participarem unidas nesse propósito é testemunho de sua fé e testemunho do Evangelho. Em nenhum momento Paulo está dizendo que elas estão divididas, trabalhando em frentes opostas e, com isso, causando distúrbios e desunião na comunidade. Como o fez várias vezes com a comunidade como um todo, aqui o faz especificamente em relação às duas mulheres líderes, como sendo elas exemplares e colunas da fé e do testemunho que tem o Evangelho, presença viva de Cristo Jesus, como a origem e o alvo de sua atuação. Entendo que, devido às discriminações e perigos existentes no contexto daquela colônia romana, a comunidade e especificamente Evódia e Síntique, como líderes exemplares, podem ser ameaçadas e coagidas a desistir da fé e da fidelidade ao Senhor (cf. At 16,15). Nesse sentido, Paulo, com seu pedido, as encoraja para não desistirem, para manterem mente e alma concentradas no trabalho do Evangelho, unidas no Senhor.

O que Paulo pede humildemente – ele não ordena! – é que Evódia e Síntique mantenham a unidade em torno do Evangelho de Jesus Cristo na comunidade, por meio de uma mente ativa, com pensamentos que conduzem ao pleno conhecimento da graça e da paz que provêm de Deus por meio de Cristo. Ele não pede que elas se orientem por ele e suas palavras; ele também não pede que ambas pensem tudo igual, façam tudo igual. O que ele pede é que elas continuem trabalhando conjuntamente em vistas da unidade possibilitada pelo Espírito de Jesus Cristo e em Cristo (1,19; 2,1). Ele pede que elas mantenham

a orientação, o conhecimento e a sabedoria “no Senhor”, portanto, que elas preservem corações e mentes unidos na vivência atual do Evangelho solidário de Jesus Cristo (Légasse, 1984, p. 23), que elas se mantenham unidas, que elas trabalhem unidas pela união-unidade comunitária. E que tudo seja feito em humildade e com alegria, não para realização própria, mas como ação de graça a Deus (4,6). Em suma: lembremos que o termo *fronêin* perpassa toda a carta, dirigindo-se à comunidade toda, e remete a um refletir criterioso em torno e por causa de um projeto comum, que tem por objetivo e centro o Evangelho de Cristo, anunciado e vivido em comunidade como testemunho vivo e fiel num mundo que é hostil ao Reino de Deus. Aliás, por causa dessa fidelidade testimonial no passado e no presente é que também a comunidade sofre como Paulo também sofreu, o que é uma alusão a perseguição, tortura e prisão (1,29-30; 1Ts 2,2; At 16,19ss).

Em 4,3, Paulo apresenta o motivo de seu pedido explícito a Evódia e Síntique: elas são lideranças que lutaram junto com ele “no Evangelho”, isto é, anunciaram e viveram, fizeram missão com base no Evangelho de Jesus Cristo, contribuindo assim com a construção e preservação da comunidade. O termo *synathlêin* é termo técnico, no Novo Testamento usado apenas em Fp 1,27 e 4,3, e corresponde ao termo *synagonídzesthai*, usado apenas em Rm 15,30. Na carta, ambos são verbos compostos por meio da preposição *syn* “junto com” – o que mais uma vez remete para trabalho conjunto! - e sua raiz alude aos campos de luta e atletismo¹⁶ existentes no mundo imperial, que publicamente causam sofrimentos, esgotamento, depressão e morte. Portanto, Evódia e Síntique atuaram e atuam publicamente e em conjunto com outras pessoas na missão. Essa sua menção testifica que mulheres não estavam restritas ao espaço privado, como comumente ainda se quer e se ensina em igrejas e cursos de Teologia. Evódia e Síntique igualmente se expuseram a riscos de tortura e morte, assim como Paulo e outras companheiras e companheiros. Se elas tanto trabalharam junto com Paulo, Clemente e outras colaboradoras e colaboradores, elas certamente também resistiram aos perigos e aos sofrimentos, perseverando na fé evangélica (1,27). E é bom destacar mais um detalhe: Paulo se dirige a cada uma, não às duas em conjunto. “Peço a Evódia e peço a Síntique”, verbo repetido para cada uma delas, destacando a importância de cada uma no trabalho pelo Evangelho naquela comunidade.

Desta forma, o que Paulo registra é exatamente a liderança e a importância crucial de Evódia e Síntique na construção e preservação do trabalho

¹⁶ O verbo *athlêin* “lutar em jogos públicos” é usado apenas em 2Tim 2,5 e *áthlesis*, em Hb 10,32, remetendo a lutas e sofrimentos enfrentados por causa da fé em Cristo. *Agôn* “luta, combate em esfera pública” (1,30; cf. 1Ts 2,2; Cl 2,1; 1Tim 6,12; Hb 12,1 – todas menções em cartas da tradição paulina) e *agonídzesthai* “lutar, combater” é usado também nos evangelhos (Lc 13,24 – Jesus explicitando a dificuldade de entrar no Reino de Deus; Jo 18,36 – Jesus em defesa do Reino de Deus), e bem mais nas cartas (1Co 9,25; Cl 1,29; 4,12; 1Tim 4,10; 6,12; 2Tim 4,7), para explicitar sofrimentos infligidos às pessoas que lutam pelo Evangelho, no anúncio da paz e da justiça.

evangélico em Filipos. Não há repreensão nem constatação de infidelidade ou brigas entre elas. Elas não são adversárias!¹⁷ Atuam em conjunto, e o que Paulo pede é que elas mantenham a união na luta pelo Evangelho, assim como também pede para toda a comunidade. Ao contrário do uso generalizado do termo, aqui Paulo destaca Evódia e Síntique como ‘colunas’ da comunidade cristã em Filipos. E seu pedido é argumentado com um refrão que igualmente perpassa a carta: a união entre ambas deve fundamentar-se e ancorar-se “no Senhor” (1,14; 2,19.24; 3,1; 4,1.2.4.10). Isto significa que toda a comunidade, inclusive Paulo, Evódia e Síntique, é conclamada a realizar todas as suas ações, expressando nelas e com elas os seus sentimentos, mentalidades, valores e condutas assentadas e motivadas no Evangelho do Senhor Jesus Cristo.

E mais: nesse contexto, Paulo dirige outro pedido, endereçado a um membro daquele corpo-comunidade, “fiel companheiro/companheira de carga”¹⁸ (*sydzygos*). O que ele pede é companheirismo em relação a Evódia e Síntique, que ele/ela coopere (*syllambánesthai*) com ambas, de forma compreensiva para com seus muitos trabalhos em prol do Evangelho. Não se trata de resolver um caso específico, nem de colocar-se acima das duas mulheres, mas de juntar-se a elas “no Senhor” para continuar vivenciando o Evangelho. Assim como elas atuaram com coragem junto com Paulo, Clemente e outras irmãs e irmãos – cujos nomes encontram-se no ‘livro da vida’¹⁹-, que colaboravam no trabalho missionário, assim essa pessoa está sendo solicitada agora a cooperar com elas, Evódia e Síntique!

Por fim, se de fato considerarmos que 4,2-7 faz parte de uma segunda carta (1,1-3,1a; 4,2-7.21-23), então é preciso admitir que essas mulheres não são mencionadas na parte que trata das rivalidades e concorrências, tendências controversas intracomunitárias (Carta C: 3,1b-4,1.8-9). Ao contrário, elas fazem parte da ‘carta B’, em que “adversários”²⁰ são localizados nas estruturas

¹⁷ Geralmente os comentários interpretam 4,2-3 no sentido de competição, discórdias, dissensão, ruptura etc. entre ambas, o que estaria prejudicando a comunidade. Há também tentativas de identificar Evódia com Lídia (At 16), tentativa essa que fortemente rejeito, não só porque não é o mesmo nome, nem a raiz grega é a mesma, mas porque com isso, exegetas e teólogos, além de incitar o imaginário patriarcal de que mulheres causam confusão e contendas, também reduzem o número de mulheres líderes e construtoras de comunidades!

¹⁸ O termo *sydzygos* é usado apenas aqui no Novo Testamento. Ele significa estar unido/unida a alguém sob a mesma ‘canga’, portanto, é linguagem oriunda do mundo do trabalho rural com animais. Aqui ele sempre é traduzido por “companheiro”, mas também pode ser traduzido no feminino “companheira”, “esposa”, e para este uso Dibelius (1925, p. 73) remete a alguns documentos do mundo antigo, inclusive um contrato de casamento. Há exegetas que opinam que Paulo estaria se referindo a sua esposa, que ele teria deixado em Filipos (BARTH, 1983, p. 81). Não é possível saber a quem explicitamente Paulo se dirige, se companheiro, esposa a algum Sizio, mas fato é que o termo remete a uma imagem de união de duas pessoas que carregam e dividem os mesmos fardos.

¹⁹ Essa afirmação remete à escatologia paulina, também expressa em Fp 1,6; 2,16 como “Dia de Jesus Cristo”. O ‘livro da vida’ faz parte do imaginário judaico e cristão (Ex 32,32; Sl 69,28; Dn 12,1; Enoque Et. 47,3; Jubileus 19,9; Lc 10,20; Hb 12,23; Ap 3,5; 20,12).

²⁰ Penso que não se trata de “falsos missionários”, como entende Comblin (1985, p. 37). Barth (1983, p. 40), Légase (1984) e Dibelius (1925, p. 59) nada explicitam acerca desses adversários. O termo *antikeimai* “estar em oposição”, “ser adversário/a”, também usado em 1Co 16,9; Lc 13,17 (autoridades judaicas); 21,15

imperiais romanas, que ameaçam a sobrevivência da comunidade, como já experienciado nos inícios em Filipos (At 16,19ss). Elas não são adversárias do Evangelho! Justamente por isso, Paulo pede que as duas mulheres, principais líderes dessa comunidade – talvez sejam presbíteras, diáconas (1,2) -, preservem a união comunitária “no Senhor”, por causa do Evangelho de Cristo.

Não tenho dúvida, finalmente, que Evódia e Síntique, junto com outras mulheres e homens daquela igreja que se reunia em casa(s) em Filipos (1,2; At 16,15), foram centrais na práxis da comunhão-solidariedade para com o Evangelho, que também se expressou como ajuda pontual e necessária para Paulo, na prisão em Éfeso e já anteriormente em outras situações. Manter a comunidade unida no Senhor é fundamental para que a comunidade possa desenvolver ações e projetos solidários, a fim de que não venha a depender de ‘ajudas’ externas, que podem tornar uma igreja refém de outros interesses.

Conclusão

A pesquisa realizada tomou por objeto a carta de Paulo à comunidade cristã em Filipos, especificamente a partir das menções e situações que tratam do tema comunhão-*koinonía*. O desafio estava em perceber a possibilidade de entender esse termo como solidariedade. Para tal, fiz o levantamento do termo grego, observando outros termos próximos a ele, que pudessem dar suporte a essa hipótese. Trabalhei com o texto grego e busquei compreender os termos específicos em seu contexto sócio literário. Busquei auxílio em alguns comentários e obras que pudessem contribuir para essa análise.

Os principais resultados obtidos, que aqui merecem destaque, são que o termo pode ser entendido como solidariedade no contexto da ação evangélica da comunidade cristã em Filipos para socorrer Paulo em suas necessidades e sofrimentos enfrentados por causa de sua prisão em Éfeso. Essa *koinonía*-solidariedade também se expressa como cooperação entre membros da comunidade. Vejamos:

O termo *koinonía* perpassa toda a carta, no sentido de comunhão com Deus em Cristo e no dinâmico poder do Espírito, e o espaço-tempo da manifestação dessa comunhão plena é a comunidade, formada por pessoas iguais por meio da graça de Deus, a qual opera a fé. Centro e alvo da *koinonía* é o Evangelho, que chama para a vivência da fé como participação e cooperação comunitária. Ela é realizada na paradoxal relação de unidade na diversidade, a fim de amenizar comunitariamente necessidades e sofrimentos de outras pessoas. Como corpo de Cristo, a comunidade vive e testemunha profunda relação de pertencimento e coesão identitária por meio dessa comunhão plena, manifestada como ações de graça que hoje se entende como solidariedade.

no contexto (autoridades romanas); 2Ts 2,4; 1Tim 5,14 refere-se a adversários externos, que ameaçam a unidade do corpo-comunidade de Cristo.

Essa *koinonía*-solidariedade é ação comunitária em favor do Evangelho, no sentido de amparar e socorrer pessoas que, por causa do anúncio evangélico, se encontram em situação de discriminação, perseguição, tortura, prisão, doença e ameaça de morte. Esse suporte solidário possibilita que o Evangelho possa continuar vivo, anunciado e vivido. Por meio dessa comunhão concreta, que tem sentido social e religioso, quem recebe essa ajuda solidária pode resistir, persistir e encher-se de alegria em meio ao sofrimento, tecendo novas maneiras de reexistir, para glória e louvor de Deus. A graça recebida se torna ação de graça em benefício do Evangelho, e solidariedade pode, assim, ser compreendida como reciprocidade.

As manifestações de cooperação e suporte solidários são expressão da fé em Cristo, que sofreu até a morte de cruz, tornando-se a salvação de Deus para quem crê. Contudo não basta crer, mas também ter *koinonía* no sofrimento de Jesus, a fim de conhecer Jesus e o poder dinâmico da ressurreição. Essa *koinonía*-participação nos sofrimentos de Jesus se expressa como fidelidade em relação ao Senhor Jesus e como solidariedade para com pessoas que passam por situações semelhantes. A memória da tragédia da cruz de Jesus fortalece a comunidade para realizar ações de graça e, assim, Jesus estará presente no hoje de milhares de pessoas que sofrem. A ressurreição não fica confinada àquele passado trágico, mas é presença dinâmica e alentadora em meio às tragédias na atualidade, por meio de ações solidárias.

A *koinonía* como preservação da unidade na diversidade também é expressa por Paulo como uma forma de solidariedade intracomunitária, que simultaneamente é testemunho público de coesão em torno de um objetivo comum. A comunidade toda é conclamada a concentrar suas mentes e corações em torno do centro que perpassa a carta, o Evangelho de Jesus Cristo e seus sinais do Reino de Deus entre nós. Aqui, ele menciona Evódia e Síntique, duas mulheres líderes na comunidade, às quais pede que mantenham e preservem a união-unidade na comunidade, orientando o saber e o fazer “no Senhor”, isto é, que preservem corações e mentes unidos na vivência e comunhão em favor do Evangelho solidário de Jesus Cristo. Elas não são adversárias do Evangelho nem são adversárias uma da outra, mas são líderes que exercem função pastoral, intelectual e estratégica. Foram elas que, junto com Paulo, Clemente e outras mulheres e homens, lutaram corajosamente pelo Evangelho desde os inícios. Agora é preciso manter a unidade na diversidade da comunidade, e farão isso como líderes exemplares e colunas da fé e do testemunho que têm o Evangelho, presença viva de Cristo Jesus, como a origem e o alvo de sua atuação. Esse é um trabalho árduo, e Paulo pede que ‘Sízigo’ coopere com ambas, a fim de que elas possam realizar suas funções, sustentadas pelo apoio solidário.

Ao final, permanece a necessidade de considerar se essa *koinonía*-solidariedade pode se estender a pessoas que não fazem parte da comunhão eclesial. Remeto a outra carta de Paulo, em que ele também trata da ajuda mútua e da re-

ciprocidade, a fim de aliviar as cargas e amainar sofrimentos. Trata-se de Gálatas 6,1-10, em que também a comunhão está na pauta (6,6), a qual se expressa por meio de fazer o bem (6,9-10). Aqui Paulo destaca: quem crê não se canse de fazer o bem, e que nessa ação testimonial se faça o bem a todas as pessoas, mas muito mais em relação às pessoas que pertencem à mesma família de fé. Não há dúvida que para Paulo se deva olhar primeiro para dentro da própria casa-igreja e auxiliar com ternura e cuidado as pessoas mais necessitadas. Contudo, a ajuda solidária se dirige a toda e qualquer pessoa em situação de vulnerabilidade, de perto e de longe. Aqui, “fazer o bem” é expresso com um verbo que significa trabalhar arduamente, o que se aproxima de Fp 2,1-4, em que amor, comunhão, afetos e misericórdia se colocam a serviço do bem-estar comum.

É nesse espírito solidário e humanitário que ultrapassa fronteiras e religiões que podemos entender ações de ajuda como as do MST, mencionadas no início desse artigo. Tais manifestações solidárias não necessariamente estão vinculadas à fé cristã, mas são exemplares para pessoas e comunidades cristãs que não trabalham unidas para superação de situações de sofrimento, violências e vulnerabilidades.

Referências

- Barth, G. (1983). *A Carta aos Filipenses*. Tradução: Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal.
- Comblin, J. (1985). *Epístola aos Filipenses*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal.
- Crüsemann, M. y Richter Reimer, I. (2016). *Igrejas Domésticas. Caminhos*, Goiânia, V. 14, No. 1, pp. 179-190. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/4835>; <https://doi.org/10.18224/cam.v14i1.4835>. Acesso: 30 jan 2024.
- Dibelius, M. (1925). *An die Thessalonicher I, II und an die Philipper*. 2.Aufl. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck).
- Hess, K. (2000). *Servir; Servo*. In: Brown, Colin; Coenen, Lothar (orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2.ed. Tradução: Gornon Shown. São Paulo: Vida Nova, pp. 2348-2350.
- Légasse, S. (1984). *A Epístola aos Filipenses e a Epístola a Filemon*. São Paulo: Paulinas.
- Maloney, L. y Richter Reimer, I. (2022). *Acts of the Apostles*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press. Series: Wisdom Commentary, Vol. 45.
- Nestle-Aland (2013). *Novum Testamentum Graece*. 28.rev.Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Reimer, H. y Richter Reimer, I. (2011). *Cuidado com as pessoas empobrecidas na tradição bíblica*. Estudos de Religião, São Bernardo do Campo/SP, V.

- 25, No. 40, pp. 181-197. Disponível em: <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v25n40p181-197> Acesso: 30jan2024.
- Richter Reimer, I. (2023). *Ecofeminist Spiritualities in Context of Social and Pandemic Crises: Sustainability and Shared Care*. International Journal of Latin American Religions, V. 7, No. 1, pp. 78-99. Disponível em: <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/s41603-023-00201-0.pdf?pdf=core>
- Richter Reimer, I. (2022). *Lídia de Tiatira: Líder Profissional e Religiosa: um estudo de Atos dos Apóstolos 16,11-16a.40*. In: SILVA, Roberta Alexandrina da; FUNARI, Pedro Paulo Abreu; CARLAN, Cláudio Umpierre (orgs.). Mulheres no Cristianismo Primitivo: poderosas e inspiradoras. São Paulo: Fonte Editorial; Paulus, pp. 77-108.
- Richter Reimer, I. (2016). *Santa Praxedes: uma jovem com funções eclesiais e sociais em Roma*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás.
- Richter Reimer, I. (2009). *Carta a Filemón, Apia y Arquipo: Comunión en el amor y eficacia de la fe*. RIBLA, Quito, V. 62, No. 1, pp. 50-64, 2009. Disponível em: <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/62.pdf> Acesso: 02 fev. 2024.
- Richter Reimer, I. (2008). *Milagre das Mãos: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural*. Goiânia: Ed. da UCG; São Leopoldo: Oikos. 2da. versão em e-book gratuito (2021). Disponível em: <http://oikoseditora.com.br/obra/index/id/1116>.
- Richter Reimer, I. (1989). *Reconstruir historia de mujeres. Reconsideraciones sobre el trabajo y estatus de Lidia en Hechos 16*. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Quito, V. 4, 2.ed. (2001), pp. 37-40. Disponível em: <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/4.pdf>
- Richter Reimer, I.; Reimer, H. (2022). *A sinagoga das mulheres: Análise Histórico-Crítica Feminista de Atos 16,11-15.40*. Teoliterária: Revista Brasileira de Literaturas e Teologias, V. 12, No. 22, pp. 252-288. Disponível em: <https://doi.org/10.23925/2236-9937.2022v26p252-288>. Acesso: 30 jan. 2024.
- Rienecker, F. y Rogers, C. (1988). *Chave Linguística do Novo Testamento Grego*. Tradução: Gordon Chown; Júlio Paulo T.Zabatiero. São Paulo: Vida Nova.
- Schattenmann, J. (2000). *Koinonía*. In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar (orgs.). Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento. 2.ed. Tradução: Gornon Shown. São Paulo: Vida Nova, pp. 377-381.

- Schottroff, L. (2008). *A Caminho para uma Reconstrução Feminista da História do Cristianismo Primitivo*. In: SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres. *Exegese Femista: resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*. Tradução: Monica Ottermann. São Leopoldo: Sinodal/CEBI; São Paulo: ÀSTE, pp.161-225.
- Stegemann, E.W.; Stegemann, W. (2004). *História Social do Protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução: Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus.
- UOL São Paulo. MST envia 2 toneladas de alimentos a palestinos em avião da FAB. 30/10/2023. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2023/10/30/doacao-alimentos-mst-palestinos.htm>. Acesso: 14 fev. 2024.
- Varios Autores (1997). *Hermenéuticas y Exégesis a propósito de la carta a Filemón*. RIBLA, Quito, V. 28. Disponível em: <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/28.pdf> Acesso: 30jan2024.
- Wood, J.T. (1877). *Discoveries in Ephesus*. London: Longmans Green & Co.

TSEDEKÁ - JUSTIÇAR! **Generosidade na comunidade de Filipos**

TSEDAKÁ - Making justice!
Generosity in the Philippi community

Resumo

Paulo, como um judeu piedoso e discípulo dos mestres do judaísmo de seu tempo muito possivelmente ensinou as comunidades cristãs fundadas por ele a procederem, em relação à beneficência e generosidade, conforme os princípios aprendidos do judaísmo desde tempos muito antigos. Neste artigo destacamos alguns aspectos da sabedoria judaica sobre a forma de lidar com os recursos materiais que são vistas na forma como os filipenses enviaram suas ofertas ao apóstolo durante seu tempo na prisão. A abordagem é processo-relacional e traz diferentes metodologias exegéticas e interpretativas em diálogo.

Palavras-chave: Justiça. Generosidade. Sustentabilidade. Pobreza. Riqueza.

Abstract

Paul, as a pious Jew and disciple of the teachers of Judaism of his time, very possibly taught the Christian communities founded by him to proceed in relation to beneficence and generosity according to the philosophical principles of Judaism from very ancient times. In this article, we highlight some aspects of Jewish wisdom on how to handle material resources that are seen in the way the Philippians sent their offerings to the apostle during his time in prison. The approach is process-relational and brings different exegetical and interpretative methodologies in dialogue.

Keywords: Justice. Generosity. Sustainability. Poverty. Wealth.

TSEDAKÁ – “JUSTIÇAR!”

Introdução

Num artigo para a revista *Estudos Bíblicos* (Marianno, 2009), intitulado: “Tudo posso” ... será? Masculinidade, (im)potência e dependência em Fl, desenvolvi uma abordagem de gênero que evidenciou o ponto de inflexão em Fl

¹ Doctora en Epistemología por la Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); Maestra en Ciencias de la Religión por la Universidad Metodista de São Paulo (UMESP); Maestra en Teología Bíblica por el Seminario Teológico Bautista de Sul de Brasil (STBSB)

4,13 entre um Paulo, geralmente estigmatizado como uma espécie de “herói” da tradição cristã e o homem fragilizado, debilitado e aprisionado que escreveu a carta à comunidade cristã da cidade de Filipos.

Vários autores nesta edição já se debruçaram sobre a estrutura discursiva da epístola, camadas de textos com diferentes datações e o contexto sócio-histórico, o papel de Paulo como prisioneiro político, gênero, conflitos, entre outros. Neste artigo colocarei a ênfase sobre a sustentabilidade com ênfase na economia solidária e sobre o modo como o sistema sagrado de trocas (*gesheft*) descrito pela interpretação rabínica promove o sustento no mundo (Bonder, 2010).

Paulo, como um judeu piedoso e discípulo de mestres do judaísmo do seu tempo, como Gamaliel, mencionado por ele, muito possivelmente possuía vários destes valores embutidos na sua educação judaica, pois o modo como ele dialoga a respeito da beneficência feita pelos filipenses e também o modo como recolheu ofertas das igrejas para ajudar a igreja em Jerusalém sugere presença de valores que orientam o judaísmo no mundo dos negócios e das finanças até os dias de hoje. Tais elementos da sabedoria judaica sobre a geração de riquezas estão presentes nas relações entre a comunidade de Filipos e o apóstolo.

Esta abordagem segue a hermenêutica processo-relacional que se apoia na epistemologia do organismo ou do processo. Ela traz diferentes metodologias exegéticas e as coloca em diálogo no processo interpretativo. Funde a crítica sócio-histórica com a profundidade semiótica da interpretação rabínica e cabalística a respeito do papel sagrado do dinheiro e dos recursos, como meios de produzir riquezas, diminuir a pobreza, combater a miséria, aumentar o nível de vida do cosmos e corrigir o mundo - *tikun olam*. A inspiração para esta aproximação veio da leitura crítica do livro: *A Cabala do dinheiro*, do rabino Nilton Bonder (2010).

Miséria: uma tragédia para a humanidade

Muitas vezes pensamos na pobreza como uma condição que define a miséria. Mas a pobreza é, de fato, apenas uma faceta da miséria, que por sua vez, se expressa na escassez de recursos num universo bem mais amplo, que transcende o mundo da moeda ou do sustento material. Abarca também o mundo intelectual ou cognitivo, o mundo emocional e afetivo e o mundo espiritual.

A enfermidade prolongada e terminal é uma forma de miséria, pois ela drena o corpo de uma pessoa e o universo físico que a circunda. Impõe o abandono da casa com a internação, confinamento com maior ou menor grau de isolamento, conforme a proporção da doença, drena os recursos financeiros com cuidados médicos, as energias emocionais e relacionais dos familiares que, angustiados, se revezam no acompanhamento hospitalar e nos cuidados domésticos, sacrificando seus trabalhos e os filhos, que muitas vezes precisam ficar sob cuidados de terceiros e sem a presença de seus cuidadores. Isso tudo acaba

produzindo uma espécie de deformação na qualidade dos relacionamentos, provocando miséria também no campo dos sentimentos e das emoções.

Experimentam profunda miséria as pessoas que perdem tudo, seja pelos estragos materiais, temporais, afetivos e espirituais causados por guerras e sequestros (como os sequestrados e encarcerados pelos regimes militares na América Latina na segunda metade do século passado, que nunca mais voltaram para suas famílias), seja por migração forçada, obrigando os sobreviventes a viverem em campos de refugiados em condições desumanizantes que aniquilam suas identidades, suas profissões como vem acontecendo com refugiados dos conflitos armados em várias partes do mundo. Refugiados e sequestrados como os sírios, sudaneses, ucranianos, palestinos e sequestrados israelenses, entre outras vítimas das sete grandes guerras em curso no mundo neste exato momento, enquanto escrevo este texto, são pessoas que perderam tudo de uma vez: parentes chegados, parentes distantes, casas, bairros, cidades, empregos, e são forçados a recomeçar a vida noutro país, muitas vezes apenas com a roupa do corpo, como vendedores ambulantes e o conhecimento construído apenas guardado na mente. Os que estão prisioneiros são torturados, mutilados e assassinados e os que estão em liberdade podem perdê-la a qualquer momento. Os inocentes que morrem neste processo também deixam o rastro de miséria na vida de quem ficou vivo e terá que conviver com a ausência provocada pela perda prematura de seus entes queridos.

Por séculos a civilização ocidental, em especial os cristãos, se recusaram a aprender sobre o combate à miséria e a economia solidária propostos nos textos bíblicos do Primeiro Testamento e interpretados pelos sábios do judaísmo na Mishnah, no Talmud, no Midrash, na Halakhah e na Kabbalah e que delineiam a ética no judaísmo até os dias de hoje. Ao contrário, muitos de nós, quando aderimos cegamente à versão fantasiosa de que todo judeu é rico (mote de várias propagandas antisemitas ao longo dos séculos), criticamos e rotulamos os judeus como banqueiros avaros e sovins, e, em concordância com o estigma shakespeariano eternizado em *O mercador de Veneza* fizemos vista grossa para a fantástica resiliência e sabedoria financeira que os judeus desenvolveram com as tragédias que lhes aconteceram inúmeras vezes em mais de dois mil anos vivendo na diáspora.

No primeiro século, o apóstolo Paulo foi um desses, um judeu da diáspora. Experimentou pobreza, riqueza, acolhimento e banimento em muitas situações. Sua própria peregrinação tipifica as peregrinações judaicas ao longo da história por mais de dois mil anos na Era Comum. O que podemos aprender sobre redução da pobreza e combate à miséria com a sabedoria judaica inerente à biografia do apóstolo e no modo como os filipenses cuidaram de suas necessidades da prisão?

A prisão como produtora de miséria

Aqui parto do pressuposto que a epístola de Filipenses é um dos escritos autenticamente paulinos, que não possui homogeneidade literária e é, possivelmente, uma compilação de outras cartas escritas pelo apóstolo em diferentes momentos e contextos.

Vários pesquisadores defendem que Paulo estava numa prisão em Roma quando redigiu a carta aos Filipenses (Culmann, 2008). Estes autores não encontram plausibilidade numa suposta prisão em Éfeso porque não se sabe de nenhum cativo de Paulo em Éfeso. Mas talvez a maior plausibilidade seja a de que ele tenha ficado preso em Éfeso por algum tempo, no inverno dos anos 54-55 EC. Viajar de Filipos a Éfeso com a ajuda de recursos ao apóstolo era significativamente mais simples e mais ágil, do que enviar ofertas a Roma.

Enquanto estava preso, Paulo recebeu de Filipos um presente em dinheiro, pelo que ele enviou um recibo a essa igreja (Fp. 4,10-20). O portador desse presente foi Epafrodito (Fp. 2,25; 4,18). Antes que Paulo escrevesse a carta seguinte, os filipenses já haviam ouvido dizer que Epafrodito ficara doente enquanto estava com Paulo (2,26). Paulo queria então enviar Timóteo a Filipos logo que fosse possível (2,19) e, caso recebesse uma sentença favorável, queria ir a Filipos pessoalmente num futuro próximo (1,26; 2,24) (Koester, 2010, p. 145).

Filipos foi a primeira cidade europeia onde uma comunidade cristã foi fundada por Paulo, isso em sua segunda viagem missionária (At 16,8-40), “Depois de ter perdido a comunidade-mãe de Antioquia, Filipos passou a ser a base da missão de Paulo na Europa (4,15) (Kümmell, 2004; Theissen, 2007, p. 53), talvez por isso, Paulo aceitou desta comunidade ajudas e dádivas pessoais, algo que parecia ser contra seus princípios (Culmann, 2008). O trecho da carta que mais nos interessa encontra-se na última parte do capítulo 4 de Fp. Trata-se da manifestação da gratidão pela ajuda recebida dos filipenses ou o “recibo” das ofertas. O trecho diz o seguinte:

Grande foi minha alegria no Senhor porque afinal vi florescer vosso afeto por mim. Na verdade, estava sempre vivo, mas faltava-lhe oportunidade de manifestar-se. Não é por estar passando necessidade que o digo, pois aprendi a contentar-me em qualquer situação. Sei passar privações e sei viver em abundância. Estou acostumado a tudo: ter fartura, como sofrer fome, ter de sobra e passar penúria. Tudo posso naquele que me conforta. Todavia fizestes bem em tomar parte na minha aflição. Vós bem sabeis, filipenses, que no começo da pregação do evangelho, quando parti da Macedônia, nenhuma igreja senão a vossa combinou comigo o dar e o receber. Já por duas vezes mandastes para Tessalônica o que me era necessário. Não é que eu procure dádivas. Procuo o fruto que enriqueça a vossa conta. Recebi tudo, vivo na fartura e estou rico, desde que recebi de Epafrodito a vossa oferta: perfume suave, sacrifício aceito e agradável a Deus. O meu Deus satisfará magnificamente todas as vossas necessidades, segundo suas riquezas em Cristo Jesus (Fp 4,10-20).

Como somos acostumados a olhar para Paulo como uma espécie de herói da fé cristã, geralmente esquecemos que o autor destas palavras era um judeu piedoso que se tornou, depois de convertido, o propagador do evangelho aos gentios mais conhecido dos primórdios da história da cristandade. Mas Paulo nunca renegou seu judaísmo, muito pelo contrário. Paulo era um hebreu da diáspora que recebeu uma boa educação grega. Embora Filipenses seja uma carta que possui um teor considerado antijudaizante (Theissen, 2007), isto é, uma carta que não estimulava aos novos cristãos a adotarem práticas de conversão ao judaísmo, Paulo continuava sendo fariseu, possuía um profundo fervor religioso e, em muitos sentidos, era empenhado em preservar e defender as tradições judaicas (Koester, 2010, p. 115).

Nossa primeira tendência é pensar em Paulo como um sujeito firme em suas convicções e inabalável, nada tinha o poder de mudar o seu humor ou abalar sua fé em Deus. Mas se reduzirmos nossas impressões sobre o apóstolo apenas aos aspectos heroicos, esquecemos sua humanidade e vulnerabilidade. Esquecemos que ele está num lugar opressivo, a comida é péssima, as companhias desagradáveis e, para piorar, os motivos que o levaram até ali eram injustos. Tenho dificuldade de imaginar um Paulo bem-humorado e animado numa circunstância destas. Mesmo que Paulo possuísse alguma deficiência cognitiva que impedisse sua percepção da realidade ele não estaria feliz num cenário desses. Na minha melhor imaginação, consigo pensar num Paulo resignado, procurando não reclamar, mas feliz ele não estava, é mais fácil acreditar que estivesse naquele lugar fronteiriço e extremamente vulnerável de ansiedade e depressão, que tantos de nós conhecemos.

O Paulo que escreveu estas palavras é um sujeito encarcerado, limitado, enfraquecido, dividido, malnutrido. Nenhum prisioneiro fica feliz por estar preso. Seu momento é de opressão, impotência, limitação, espera involuntária e abandono. Mas foi nesta hora que a ajuda chegou e ele expressou “tudo posso naquele que me conforta”. Paulo não possuía os conhecimentos de *mindfulness* propagados na atualidade. O que fez Paulo mudar sua disposição interior ao ponto de se expressar de maneira empoderada foi justamente uma notável resiliência, muito típica dos judeus, e isso acontece após a ajuda recebida. E qual é a maior característica da comunidade que auxilia a Paulo na prisão? A agilidade em ser generosa.

Combater a miséria: a visão dos filipenses

Em suas viagens missionárias, quando chegava a um local novo geralmente, Paulo buscava a sinagoga local, procurando encontrar os judeus da região para ali começar a pregar. Não nos esqueçamos que no primeiro século tínhamos o proto-cristianismo, visto pelos demais judeus como uma espécie de

seita nazarena, assim como eram sectários os essênios, os zelotes, os fariseus e os saduceus.

O livro de Atos (16,13) nos informa que quando chegou em Filipos Paulo se dirigiu para fora da cidade. A religião judaica não era aceita nem podia ser praticada na capital então, muito provavelmente, para encontrar os judeus reunidos em sinagoga ele teve que se dirigir para fora da cidade (Foulkes, 1995; Schotroff, 1995; Richter Reimer, 1995). José Comblin (1992) acredita que o espaço da comunidade era um lugar meramente ao ar-livre, à beira do rio, mas os autores e autoras mencionados acreditam que fosse um lugar majoritariamente frequentado por mulheres, presença digna de nota.

Filipos parece ter sido uma igreja fundada com participação de muitas mulheres. Na primeira viagem Paulo se viu envolvido em muitos tumultos, foi apedrejado e expulso das cidades, mas em Filipos ele foi açoitado e preso! Somente depois da prisão em Filipos é que o carcereiro e sua família se tornaram cristãos. Muito provavelmente esta igreja começou com várias mulheres ativas, incluindo Lídia, a conhecida mercadora de púrpura.

Na terceira viagem missionária Paulo não foi ao encontro dos filipenses, ele enviou Timóteo e Erasto (At 19,22). Pelo texto de Fl sabemos que a prisão onde Paulo estava quando escreveu aos filipenses não é a mesma prisão em que ele se encontrava em At 16. Trata-se de um episódio posterior, pois ele menciona que também em Tessalônica, por duas vezes, os filipenses cuidaram dele, mesmo estando relativamente distantes. Aliás, ele elogia o cuidado certo e constante dos membros desta comunidade, talvez a grande presença feminina demarcasse a comunidade com essa característica beneficente. Durante seu aprisionamento, Paulo conta com a iniciativa de uma comunidade que compreende que o apóstolo está numa condição miserável e se mobiliza para combater esta miséria. Mas os filipenses não se tornaram benfeitores casualmente. Eles possivelmente aprenderam isto com o próprio apóstolo

O proto-cristianismo mencionado anteriormente, era uma ramificação do judaísmo integrada pelos seguidores de Jesus e possuía como Bíblia apenas o Primeiro Testamento, mais especificamente, a Torá e estes princípios eram apreciados pelos primeiros cristãos que se confundiam, em grande dimensão, com os judeus da diáspora. Paulo congregou os gentios e judeus juntamente sem modificar o judaísmo nem suas esperanças, mas confirmando-as. As pesquisas que apontavam Paulo como um apóstolo que superou a mensagem da Torá com a mensagem do evangelho estão desatualizadas, pois Paulo, de fato, ensinou às primeiras comunidades cristãs a valorizarem os ensinamentos éticos mais profundos da Torá. O que os primeiros cristãos aprendiam sobre a beneficência é o que consta nos mandamentos da Torá e que orienta a forte atuação beneficente do judaísmo até os dias de hoje (Arbiol, 2018, pp. 107.115-116).

Pesquisadores mais recentes como Klaus Berger, Keith Fullerton Nickle (citados por Arbiol, 2018, pp. 125-128) afirmam que Paulo estimulava os

cristãos gentios a recolherem ofertas, por exemplo, para os judeus pobres em Jerusalém (Rm 15,14-32), como uma forma de incorporá-los a Israel. Desta mentalidade sobre os recursos financeiros extraímos a lógica de que aquilo que as comunidades cristãs aprendiam de Paulo sobre realizar doações em dinheiro e outros recursos era ensinado a partir da lógica beneficente que Paulo aprendeu da tradição judaica. Por isso ele menciona, no seu bilhete de agradecimento, que a oferta dos Filipenses era uma oferta de agradecimento a Deus (Fp. 4,18). Ele não a recebe como sendo oferta para si, mas como uma forma de ligar os filipenses a Deus.

Tikum Olam: reparar o mundo

Lamentavelmente, quando o cristianismo se tornou religião oficial do Império Romano ele também adotou uma espécie de aversão ao judaísmo. Por mais inacreditável que seja, encontramos centenas de cristãos atuais antipatizados com o judaísmo acusando os judeus de terem matado Jesus. Nestes dias de guerra entre Israel e o Hamas este tipo de argumento aflora com uma frequência assustadora.

Ao diminuir a importância da herança judaica na tradição cristã e perpetuar o estigma dos judeus como “assassinos de Jesus”, os cristãos contribuíram para o crescimento do antissemitismo, a forma de racismo mais antiga da história humana, endossando a morte de judeus (e muçulmanos) durante as Cruzadas, sob a atuação da Inquisição, não protestando ou impedindo os banimentos e pogroms que mantiveram os judeus como errantes em tantas nações do mundo, culminando com a omissão diante do nazismo e do Holocausto, nós deixamos de beber da sabedoria judaica sobre o uso dos recursos e do dinheiro para auxiliar os necessitados e corrigir o mundo.

O rabino Nilton Bonder afirma que quando a civilização ocidental estigmatizou “o problema judeu” como sendo uma doença, acabou caindo numa espécie de armadilha psíquica e ao tentar colocar um fim ao ‘problema-judeu’ acabou eliminando a ‘solução-judeu’. “Os judeus respeitam o dinheiro! Mas não por avareza e, sim, por perceberem nele algo que estabelece nosso sistema de valores e determina a real distância entre o bolso e o coração” (Bonder, 2010, p. 12-13).

No judaísmo há um princípio holístico para o trato da economia e que, de certa forma, é um dos segredos da reconhecida prosperidade do povo judeu. Nilton Bonder menciona um ensinamento talmúdico que diz: que diz que uma pessoa é conhecida em seu caráter pelo trato que dá há três coisas: seu copo (voracidade), seu bolso (dinheiro) e sua ira. Nesta mesma tradição há outro ditado “O mais longo dos caminhos é o que leva do coração ao bolso” e continua: “Não há meios de chegar ao bolso sem uma reflexão sobre a vida e seu sentido. Nossa relação com o bolso revela quem somos e onde estamos neste imenso mercado

de valores que é a realidade” (Bonder, 2010, p. 12). Como o pensamento antisemita rotulou os judeus como avarentos e gananciosos ficamos impedidos de aprender o modo como os judeus respeitam o dinheiro, se dedicam a eliminar a pobreza e combater a miséria porque compreendem que há nele algo que interfere em todo o nosso sistema de valores. Há no dinheiro

implicações sociais, ecológicas e espirituais que decorrem das trocas e da interdependência, reconhecendo no dinheiro um valor simbólico único. Por meio dele podemos radiografar nosso sistema de valorações de forma concreta e inconteste. Somos o que fazemos, somos o modo como reagimos, somos o que acreditamos e nosso dinheiro é extensão de tais escolhas (Bonder, 2010, p. 14).

No judaísmo se compreende que o dinheiro possui um papel espiritual e, justamente pelo poder de estabelecer a forma como nós nos relacionamos com o mundo, o trato com o dinheiro precisa ser revestido de sacralidade, de espiritualidade. Isso longe está de ser uma idolatria ou um culto a mamom.

Um dos rabinos comenta no Talmud: “Aquele que queira viver em santidade, que viva de acordo com as verdadeiras leis do comércio e das finanças” (Bonder, 2010, p. 16). Para os rabinos o espaço de fazer negócios é um espaço tão sagrado quanto o templo, eles não tratam o mercado ou o dinheiro como profanos, ao contrário, são lugares e recursos para realizar trocas justas, alianças (*zuzim*) no sagrado mercado.

No judaísmo o dinheiro possui papel espiritual por ser fruto do trabalho realizado com o fôlego de vida que o Eterno soprou e manteve em nós. Eles entendem que as funções principais do dinheiro são: levar sustento às outras pessoas, diminuir a pobreza, combater a miséria e assim realizar o *tikun olam* que é, reparar as brechas no mundo, assentar o mundo e aumentar o nível de vida no cosmos. Todo indivíduo tem obrigação de fazer com que sua riqueza se expanda pelo mundo ao seu redor melhorando a vida das pessoas e no meio ambiente como um todo. “Como riqueza entende-se o maior nível de organização e transformação possível do ambiente de tal maneira que tudo que é vivo e é importante para o que é vivo exista sem escassez” (Bonder, 2010, p. 24). No Midrash se afirma

Não há nada pior no universo do que a pobreza – é o mais terrível dos sofrimentos. Uma pessoa oprimida pela pobreza é como alguém que tem sobre seus ombros o peso de todos os sofrimentos deste mundo. Se todas as dores e sofrimentos deste mundo fossem colocados num lado de uma balança e a pobreza do outro, esta penderia para o lado da pobreza (Exodus Rabá 31:14)

Desde o Primeiro Testamento, ajudar a diminuir a pobreza e eliminar a condição de miséria é mandamento na Torá (Dt 15,4.7. 9.11; 24,14.15), havendo inclusive a ordenança de que se alguém do povo empobrecesse precisando vender sua terra e seus bens, um judeu mais abastado deveria comprar (sim-

plesmente para tirá-lo da miséria) e no ano do jubileu devolveria a propriedade gratuitamente, sem receber devolução do dinheiro, sendo este, inclusive, o preceito orientador da Lei do Levirato, usada por Rute e Noemi para reivindicar seu direito de ser ajudada pelo parente mais rico (Lv 19,10; 23.22; 25,25.35.39). Frequentemente escuta-se que os judeus são muito unidos e se ajudam, e é verdade. A resiliência construída com os constantes processos de desterramento e migração desenvolveu uma sabedoria financeira muito singular entre os judeus e eles rapidamente se recuperam dos baques históricos que lhes levou tudo.

A cosmovisão judaica entre os cristãos que viviam em Filipos parece ter estado presente no modo como a comunidade ajudou voluntariamente o apóstolo em sua condição miserável na prisão. Eles foram ágeis e generosos, aprenderam com o sistema judaico provavelmente ensinado pelo próprio apóstolo. E tal ajuda também foi recebida pelo apóstolo com o modo judaico de receber ajuda: com contentamento, sem ser simplório e fazendo amplo uso da ajuda recebida.

Na filosofia ecológica cabalística do *tikun olam* encontra-se a noção de que a riqueza se concretiza de várias formas e em quatro níveis (quatro mundos) sutis. O mundo físico ou material (*assíá*), o mundo das emanções ou afetivo-relacional (*ietsirá*), o mundo cognitivo ou intelectual (*briá*) e o mundo espiritual (*atsilut*), como também a pobreza se materializa quando, por meio de nossas ações, produzimos antirriquezas nestes mesmos mundos. Os rabinos afirmam que produzimos antirriquezas quando nossas ações não apenas roubam ou saqueiam alguém de recursos materiais, mas muitas vezes roubam tempo, expectativa, informação, prestígio ou mesmo quando nos omitimos e induzimos pessoas para serem prejudicadas.

Tsedaká (da raiz tsadik = justo) é uma expressão que geraria um neologismo na língua portuguesa: justificar. Para o judaísmo, justificar é um princípio econômico e terapêutico.

Esta talvez seja uma das diferenças profundas entre a simbologia judaica e a cristã. Quando o cristianismo eleva o amor à categoria mais importante para o estabelecimento de uma era messiânica, o judaísmo toma a “justiça” como sendo este elemento. Ao se amar o próximo, realiza-se o que no judaísmo se dá pela percepção do que é justo... A corresponsabilidade por tudo e todos obriga que nosso cotidiano seja permeado de acertos de justiça (acertos justos), *tsedaká*. No entanto, da mesma forma que o amor não é só carinho, mas é acima de tudo conhecer as necessidades do outro, a *tsedaká* não é apenas agir com justiça, mas a doação, em todos os níveis, de indivíduos para indivíduos, espécies e meio ambiente (Bonder, 2010, p. 79)

Na visão judaica, a *tsedaká* é uma gerenciadora inteligente do sagrado mercado, ela impede que haja esbanjamento e desperdício pois “se a riqueza não buscar amenizar a pobreza, ela por definição, se empobrece”. Quando a *tsedaká* é ignorada ocorrem empobrecimentos das riquezas em níveis diretos e outros mais sutis. Praticar *tsedaká* é uma forma de aumentar o nível de vida no

cosmos quando escolhermos reter menos para fazer o dinheiro circular diminuindo a pobreza do outro.

Recebendo ajuda e permitindo *tikun olam*.

Quando Paulo, na prisão declara: “aprendi a contentar-me em qualquer situação. Sei passar privações e sei viver em abundância. Estou acostumado a tudo: ter fartura, como sofrer fome, ter de sobra e passar penúria. Tudo posso naquele que me conforta” (Fp. 4,13) há muito dos ensinamentos rabínicos sobre a posse e a perda de bens. Os rabinos ensinam que todos nós atravessamos ciclos de altos e baixos, uma hora a vida está bem, noutra momento a vida vai mal, como numa roda, que eles chamam de roda da vida, ora estamos no topo, ora estamos no fundo, nunca se está perenemente no topo. É exatamente isso que Paulo nos transmite. Estar contente em qualquer situação é enfrentar os momentos da parte baixa da roda da vida com contentamento, sem reclamar, sem se colocar no lugar de vítima do sistema, mas trabalhar para que na hora que a roda da vida nos colocar no topo, tenhamos a disposição de dividir, porque uma vez “fomos escravos no Egito” e estivemos na parte rasa da roda.

O contentamento do apóstolo não é simplório, ele admite que estava passando necessidade, que precisava de ajuda (estava na parte baixa da roda) e que, quando recebeu a manifestação do afeto dos filipenses, se alegrou de verdade. É o ensinamento judaico de saber receber ajuda material quando se está na penúria, reconhecer que precisa de ajuda. E por incrível que seja, receber ajuda não é algo fácil para muitas pessoas.

Quando recebeu a ajuda da comunidade, Paulo a tributou a Deus. Recebeu e se alegrou com a ajuda. Ele agradece e abençoa para que os abençoadores recebam o dobro. Isso também é uma prática judaica até os dias de hoje, abençoar de volta a quem nos abençoa: “não é que eu procure dádivas. Procuo o fruto que enriqueça a vossa conta. Recebi tudo, vivo na fartura e estou rico, desde que recebi de Epafrodito a vossa oferta: perfume suave, sacrifício aceito e agradável a Deus. O meu Deus satisfará magnificamente todas as vossas necessidades, segundo suas riquezas em Cristo Jesus” (Fp 4, 10-20).

O pensamento judaico de gerar riquezas nos quatro mundos, material, relacional, cognitivo e espiritual está totalmente presente nesta afirmação. Quando fala do “fruto que enriquece a conta” Paulo tem em mente o ensinamento rabínico sobre o sagrado mercado das trocas. Ele quer e ora para que Deus satisfaça as necessidades dos filipenses conforme as riquezas que se constroem nas esferas transcendentais e sutis, por isso fala de riquezas em Cristo Jesus, o filho do Deus Altíssimo que governa todo o universo.

Conclusão

Podemos concordar com o pensamento rabínico de que pobreza e miséria são das maiores tragédias que acontecem na humanidade. Problemas sérios como os que vivemos no Brasil neste verão, quando o volume das chuvas se elevou, as inundações se multiplicaram atingindo os bairros de periferia e desabrigando principalmente os residentes das comunidades marginalizadas em várias partes do país, evidenciam o racismo ambiental, que segundo definição do Fundo Brasil, é “uma forma de discriminação ambiental que acontece quando as políticas ambientais e os projetos de desenvolvimento são implementados de forma a prejudicar deliberadamente as populações mais vulneráveis”. Enchentes e deslizamentos causados por negligência governamental quanto ao saneamento básico das áreas habitadas por populações de baixa renda é negligência ambiental com refinamento étnico-racial.

Como teólogos ancorados numa perspectiva libertária, fomos ensinados a sentir desconforto com o termo “mercado” porque nossos vieses socialistas e marxistas só nos fazem enxergar o mercado de maneira demonizada, como uma fonte de corrupção, ganância produção de miséria. Isso acontece no mercado, sim. Mas acontecem outras coisas também. Se olharmos o “mercado” com a perspectiva rabínica entenderemos que o mercado é este lugar onde ocorrem as trocas sagradas de recursos materiais, cognitivos, emocionais e espirituais, onde “um não perde, mas alguém se beneficia” (Bonder, 2010) então nossa atitude para com o mercado precisa ser diferente.

Ao invés de demonizar o mercado, precisamos sacralizar o mercado, tornando-o um lugar onde é possível realizar trocas sagradas, significativas, onde operamos o combate da pobreza e eliminação da miséria, onde geramos oportunidades de sustento para outras pessoas, e para que isso seja possível, é preciso aprender a produzir riquezas com uma ótica espiritual e parar de tratar o dinheiro como algo sujo e imundo.

Embora Karl Marx não fosse um judeu religioso, ele teve a mesma formação judaica que o apóstolo Paulo em suas bases. E mesmo que eu não tenha uma bagagem substancial em pesquisas marxistas para afirmar o que vou dizer agora, entendo que não estou tão longe da realidade quando suponho que a crítica ao mercado feita por Marx perpassa os mesmos temas criticados pelos rabinos quando afirmaram que “de três maneiras se conhece um homem: por seu COPO (kossó), por seu BOLSO (kissó) e por sua IRA (ve-kaassó)” (Bonder, 2010, p. 11).

Se aprendermos com a sabedoria judaica que é possível gerar antirriquezas ou produzir miséria quando nos calamos diante das *fake news* ou aderimos a apenas um lado delas sem considerar o outro lado com equidade estamos amplificando uma rede peçonhenta de informações que gera antirriquezas e diminui o nível de vida no cosmos porque rouba informação, tempo, reputação de muitas pessoas, poderes e nações.

O apóstolo Paulo estava na prisão, recebeu ajuda em recursos materiais, emocionais e afetivos, cognitivos e intelectuais e espirituais. Essa ajuda foi oferecida como ato de *tsedaká* de uma comunidade que entendia a importância da ajuda generosa para a pessoa que está em situação de pobreza e miséria, independentemente de sua origem, por uma comunidade que entendia seu papel no *tikun olam*. Que Deus nos livre de aumentarmos as brechas no mundo ao invés de corrigi-lo, ao invés de abençoarmos todas as famílias da terra. Que possamos aprender, com os filipenses, a diminuir a pobreza, combater a miséria, corrigir o mundo e aumentar o nível de vida no cosmos.

Referências

- Arbiol, C.G. (2018). *La novedad de Pablo en el judaísmo de su tiempo: un debate que no acaba*. Em: DE FIGUEIREDO Telmo José Amaral; CATE-NASSI, Fabrizio Zandonadi (organizadores). Paulo: contextos e leituras. São Paulo: Paulinas; Abib.
- Bonder, N. (2010). *A cabala do dinheiro*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Comblin, J. (1992). *Epístola aos Filipenses*. 2a. ed. Série: Comentário Bíblico. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal.
- Culmann, O, (2008). *A formação do Novo Testamento*. 11ª. Edição Revista São Leopoldo: Sinodal.
- Koester, H. (2005). *Introdução ao Novo Testamento*, volume 2: história e literatura do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulus.
- Kummel, W.G, (2004). *Introdução ao Novo Testamento*. 3ª edição. São Paulo: Paulus.
- Richter Reimer, I. (1995). *Vida de mulheres na sociedade e na Igreja*. São Paulo: Paulinas, pp. 70-73
- Theissen, G. (2007). *O Novo Testamento*. Petrópolis: Vozes.

Carta a los Filipenses y las nuevas masculinidades Persuaciones hermenéuticas para 2,19-24

Letter to the Philippians and the New Masculinities Hermeneutical insights for 2,19-24

Resumen

Estudiar la carta a los Filipenses y abordar bíblica y teológicamente las teorías sobre las nuevas masculinidades son tareas pendientes que poco se evidencian en la investigación teológica latinoamericana. Por ello, este artículo presenta perspectivas hermenéuticas que aborden esta teoría de género vista desde la carta paulina haciendo un recorrido que empiece por develar el lugar de la interpretación bíblica que vincule el texto con las nuevas masculinidades, una aproximación que revele la masculinidad de Pablo en su comunidad según esta carta, hasta la persuasión sobre la importancia de una teología crítica de las relaciones de género vividas a favor de unas masculinidades libres y humanizadas. Interpretar Flp 2,19-24 con esta intención puede abrir caminos de comprensión sobre este aspecto de la vida del Pablo histórico.

Palabras clave: Filipenses; Masculinidades; Cartas protopaulinas; Hermenéutica bíblica contextualizada; Hermenéutica bíblica de género.

Abstract

The study of the letter to the Philippians and the biblical and theological approach to the theories on the new masculinities are pending tasks that are not very evident in Latin American theological research. For this reason, this article presents hermeneutical perspectives that address this gender theory seen from the Pauline letter, making a journey that begins by unveiling the place of biblical interpretation that links the text with the new masculinities, an approach that reveals the masculinity of Paul in his community according to this letter, to the persuasion of the importance of a critical theology of gender relations lived in favor of free and humanized masculinities. Interpreting Phil 2:19-24 with this intention can open ways of understanding this aspect of the life of the historical Paul.

¹ Candidato a doctor en Teología y magister en Teología, Universidad Pontificia Bolivariana, especialista en Estudios Bíblicos, Universidad Claretiana, licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas, Universidad Santo Tomás. Docente del programa de Teología y coordinador de la Maestría en Estudios Teológicos Contemporáneos. Líder de la línea de investigación en Método y Conocimiento Teológico del Grupo de Investigación en Filosofía y Teología Crítica, Universidad Católica Luis Amigó en Medellín, Colombia. Correos electrónicos: maestría.estudiosteologicos@amigo.edu.co, manuel.gomez@amigo.edu.co, immanueldavidg@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7879-8345>.

Keywords: Philippians; Masculinities; Proto-Pauline letters; Contextualized biblical hermeneutics; Biblical gender hermeneutics.

*A la memoria de mi amada maestra,
Lucía Valbuena,
Dominica de la Presentación:
discípula de Jesús, proclamadora del Reino:
Mujer de las matemáticas y la física,
la Biblia y la teología,
la sonrisa y la vida.
Hija rebelde de Marie Poussepin,
profeta y sabia de pueblos y juventudes,
Maestra de la Palabra.
Seguirás viva para siempre.*

1. Introducción

La interpretación bíblica siempre es intencional. Leemos la Biblia con lo que somos, desde nuestras búsquedas, intereses, horizontes, ubicados en una cultura, una comunidad, un espacio, una región, un lugar bajo unas coordenadas históricas y narraciones de vida previas que han definido nuestras existencias cotidianas personales y sociales. Estas precomprensiones son inevitables al interpretar el texto sagrado y debemos tomar conciencia de ellas. También, están los esfuerzos de las ciencias bíblicas reconstruyendo las historias y los ambientes para comprender la antigüedad de los textos según las evidencias disponibles. Al mismo tiempo y para este caso, interpretamos desde los lentes de la perspectiva de género, analizando críticamente la naturalización y construcción social de las relaciones patriarcales de poder dentro de las narraciones bíblicas, influyendo la cotidianidad de la comunidad lectora hasta evaluar el alcance de los instrumentos para el análisis de los textos. Visibilizar estas realidades en los estudios bíblicos y la tradición teológica siempre será necesario (Vieira, 2000, pp. 7-10).

Tanto las comprensiones previas sobre la vida, las motivaciones del pueblo creyente por una palabra consoladora -a pesar de las lecturas adoctrinadoras- como los resultados de las ciencias bíblicas y sus métodos -a pesar de muchos resultados exegéticos estériles- deben articularse sabiamente para abrir nuevas búsquedas cada vez más significativas. Contrario a lo que se piensa, esto no es lío sino gusto, crecimiento investigativo, cohesión eclesial y obligación teológica para traducir los símbolos originales de las culturas antiguas -en este caso particular, el Testamento Cristiano- facilitando el diálogo con los modelos y lenguajes de las culturas receptoras de la Biblia, sobre todo en nuestras comunidades latinoamericanas (Malina, 2009, pp. 221-222). Ahí debe moverse la

dialéctica de la interpretación bíblico-teológica para avanzar en la investigación y crecer en la fe. Jocabed Solano, justificada en la Carta a los Filipenses², dice interculturalmente:

(...) es necesario no absolutizar o sacralizar lo propio porque no nos permite entrar en diálogo con el otro, es necesario aprender desde múltiples hermenéuticas, para que lo propio no opere como un único modelo teórico conceptual sino como paradigma interpretativo. En este caso, vaciarnos y negarse o renunciar, como Jesús lo hizo al encarnarse y que está descrito poéticamente en Filipenses 2:1-11. Es un modelo de comprender y entender al otro desde la corporalidad y más allá (2023, p. 189)

De otro lado, son escasas las investigaciones latinoamericanas sobre las categorías de análisis bíblico-teológico e interdisciplinar que nos convocan. Abordamos nueve revistas latinoamericanas reconocidas³ de Colombia, Brasil, Chile, Argentina y México y, sin rango de años, revelaron la casi inexistente investigación sobre Flp -se encontraron cuatro artículos⁴- como también los estudios sobre las masculinidades -hallado un artículo⁵-. Flp es abordada transversalmente en varios artículos y las masculinidades fueron evidenciadas en algunas publicaciones de la revista mexicana relacionados con la teología de género, enfatizando comprensiones negativas en forma de patriarcados perpetuadores de violencia. Consecuente y presuntamente, a partir de esta muestra, relaciones entre Flp y estudios sobre masculinidades no existirían en el ámbito latinoamericano. Nuestra RIBLA, con 91 publicaciones a la fecha de este artículo, cuenta con *Filipenses: la humildad como propuesta ideológica* de Néstor Míguez (2009), una revista dedicada a pensar bíblicamente las nuevas masculinidades⁶

² A partir de este momento se nombrará con su sigla, Flp.

³ Nos referimos a *Cuestiones Teológicas*, *Theologica Xaveriana*, *Franciscanum*, *Perseitas* (Colombia), *Perspectiva Teológica* (Brasil), *Veritas*, *Teología y Vida* (Chile), *Teología* (Argentina) y *Revista Iberoamericana de Teología* (México). Forman parte de varias indexaciones internacionales. Es claro que no representan toda la literatura conocida, pero se considera significativo el hallazgo como muestra.

⁴ La revista *Franciscanum* publicó en 2019 “Fundamentos de la *kénosis* con perspectiva de mujer. Una lectura de Filipenses 2,5-11” de Mary Betty Rodríguez y, dos años después en la revista *Cuestiones Teológicas*, se publicó “O uso do Antigo Testamento na carta de Paulo aos Filipenses”, de Waldecir Gonzaga y Victor Silva Almeida Filho. Al parecer, el interés se ha centrado en su valioso himno cristológico, no en otros valores histórico-literarios, sobre todo por la categoría *kénosis*, que ha permitido hacer lecturas más sistemáticas e interdisciplinares. Es el caso, en el año 2010, de “La categoría *kénosis*. Una lectura desde la perspectiva de género” de Amparo Novoa y Olga Consuelo Vélez en la revista *Theologica Xaveriana* y, para 2014, “*Kénosis* y donación: la *kénosis* como atributo divino” de Bayron Osorio, publicado en *Cuestiones Teológicas*.

⁵ La revista *Theologica Xaveriana* publicó en 2001 el artículo “A propósito de masculinidad”, de Claudio Parotti, relacionando teológicamente varias categorías de género y masculinidad para su aplicación en el ámbito teológico.

⁶ *Reimaginando las masculinidades* es el título de la revista no. 56 coordinada por Larry Madrigal y Francisco Reyes publicada en el año 2007. Publicación novedosa para el contexto de los estudios bíblicos latinoamericanos.

y tres artículos en otros números⁷. Demuestra vanguardia y apertura de la colección contra la evidente escasez de investigaciones (Cáceres, 2011, p. 19).

Por lo tanto, enhorabuena una RIBLA dedicada a ello. Aquí haremos un camino, desde el lugar existencial del intérprete y la solicitud del equipo coordinador de la revista, presentando algunos marcos teóricos y horizontes sobre las masculinidades, agrupando temas críticos en materia bíblica y teológica para asumir la novedad de los estudios, la aplicación de estos presupuestos en las generalidades de Flp enfatizando miradas en 2,19-24 para, finalmente, abrir rutas de contextualización hermenéutica. No es posible abordarlo todo y tememos errores de interpretación, pero nos abrimos a la novedad y alegría del proyecto esperando continuidad y rigor de otras personas. Es pertinente promover estudios sobre nuevas masculinidades en Flp inspirando más búsquedas humanizantes desde este específico y emergente paradigma de género⁸.

2. Algunos tópicos sobre los estudios de las masculinidades para tener en la cuenta

Faltan estudios bíblicos en relación con las *masculinidades* -en plural, por la interseccionalidad⁹ en hombres menos privilegiados- debido a su novedad, incluso, en el gran ámbito académico de los estudios de género. Los roles, tanto en hombres -poder y privilegio- como en mujeres -subordinación y subestimación-, se naturalizaban, no se cuestionaban y se interpretaban, incluso, teológicamente (Muñoz, 2017, pp. 11, 19). La crítica feminista empezó este camino desde la cotidianidad construyendo teorías y paradigmas para la comprensión crítica de los roles. Los estudios sobre las masculinidades nacen de la autocrítica inspirada por los estudios feministas. Ellos, históricamente, protagonistas de las estadísticas de violencia (Ruiz, 2013, pp. 10-18) empiezan a identificar sus dolores escondidos, insensibilidades guerreras, silencios afectivos, represiones emocionales, justificando y manteniendo modelos de poder violentos e injustos.

⁷ Daniel Sánchez Pereira en la RIBLA 50 de 2005 con “En el movimiento de las palabras y en el encuentro de los cuerpos. Una aproximación a la Carta a Filemón, *Ápia* y Arquipo” (el primer artículo relacionado con estos estudios); Francisco Reyes en la RIBLA 64 de 2009 con “Al clarear la mañana. Una lectura del evangelio de Marcos desde la perspectiva de la masculinidad” y Ángel Eduardo Román-López Dollinger para la RIBLA 77 de 2018 con “Conversión pentecostal de pandilleros: Construcción de masculinidades no violentas en contextos pentecostales”. Sumados a los 13 artículos de la RIBLA 56 de 2007, serían 16 artículos en total como aporte de esta colección.

⁸ Siempre se habla de un *paradigma teológico de género*, pero en perspectiva feminista, evidenciando con timidez las diversas masculinidades y sus respectivos contextos de sufrimiento. Estaría pendiente pensar hondamente un *paradigma teológico de género desde las nuevas masculinidades*.

⁹ Categoría creada en 1989 por Kimberlé Crenshaw, abogada afroestadounidense, y aplicada en la tesis doctoral de Muñoz Sánchez, para pensar la pluralidad de masculinidades: “no es posible pensar en la existencia de una sola experiencia de hacerse hombre, ya que esta misma construcción, dentro del género, está en diálogo con otras relaciones que atraviesan la vida del sujeto, como la raza/etnia, la clase social, el nivel educativo, la historia familiar (...) perspectiva que ya había sido planteada por el feminismo negro o de color y las propuestas de interseccionalidad que insisten en la necesidad de comprender los diferentes sistemas de opresión como el racismo, el patriarcado o el capitalismo” (2017, p. 14).

Los estudios feministas visibilizaron la responsabilidad patriarcal, tanto en la reproducción de situaciones de deshumanización contra las mujeres, como también los hombres se reconocieron, *generizaron* y criticaron la invisibilización de las injusticias en las relaciones entre ellos (Muñoz, 2017, p. 12).

Son muchas situaciones que reflejan un modelo de masculinidad vigente pero criticado, con hombres interpelados por la violencia de género, el rol en la vida del hogar y las responsabilidades con los oficios domésticos, la emocionalidad masculina, las amistades, la paternidad cercana y amorosa, la responsabilidad de ser el proveedor absoluto de la familia, la autoridad masculina articulada al poder económico, las relaciones de pareja donde las mujeres plantean nuevos criterios de relacionabilidad, la sexualidad desafiada por los nuevos contextos de la libertad sexual, el manejo del cuerpo, las prácticas recreativas masculinas, la representación masculina en las artes y, en el caso colombiano, el contexto de desplazamiento forzado y el conflicto armado que afecta la simbolización masculina del campesinado en la producción de la guerra (Ruiz, 2013, pp. 22-36). Muñoz Sánchez llama *esencia de la masculinidad* a la categoría emergente en la interpretación de varios relatos de vida en varones, condensando la mayoría de esas situaciones en, al menos, tres puntos: 1) éxito económico, 2) autoridad familiar y 3) heterosexualidad activa (2017, pp. 22-23). El patriarcado, como sistema cultural, pauta la obediencia, crianza y socialización de los seres humanos controlando, mandando, vigilando, castigando, premiando, condicionando, jerarquizando, asegurando el poder y sometiendo todas las formas y expresiones de la vida en todo tipo de contexto y situación desde la idea de superioridad y autoridad del hombre/padre/patriarca.

Los estudios de género constatan sufrimientos en los hombres porque, en su diversidad de formas de ser más o menos privilegiadas, según la simbólica patriarcal, también son víctimas. Carecer de poder y no encajar, o encajar parcialmente en los modelos hegemónicos que caracterizan la hombría prototípica, deben ser estudiados y criticados para elaborar proyectos sociales generadores de masculinidades humanizantes (Schüssler Fiorenza, 2000, p. 15¹⁰; Ruiz, 2013, pp. 42-46; Muñoz, 2017, pp. 11-21). Deben establecerse enfoques, conceptos, métodos, herramientas para cuestionar los libretos del género impuestos y perpetuados históricamente, por complejos que sean, para colaborar en la transformación y humanización de pueblos, sociedades y culturas (Ruiz, 2013, pp. 37-41).

La aproximación a Flp se enfocará en dos de las situaciones ya mencionadas: la visibilización de las emociones y el significado de las relaciones de amistad masculina, moviendo la reflexión hacia nuestras cotidianidades. Aun-

¹⁰ Elisabeth Schüssler Fiorenza, al decir *kyriarcado* en el ámbito de la exégesis bíblica feminista de los años noventa, advirtió: “aquellas estructuras kyriarcales que determinan las vidas y el estatus de las mujeres también tienen un impacto sobre los hombres de las razas, las clases, los países y las religiones subordinados, aunque de manera diferente (...) no solamente quiero incluir a todas *las mujeres* sino también a los varones oprimidos y marginalizados”.

que la religión ha sido y sigue siendo cómplice en el impulso de una masculinidad deshumanizada¹¹, los significados del texto bíblico colaboran cuestionando, no sin dificultades, los lugares y la identidad masculina hegemónica promovida en todo territorio, sobre todo el colombiano y latinoamericano, para forjar masculinidades sanas, comunitarias y sorofraternas.

3. Masculinidades hegemónicas y rastros marginales dentro de la carta a los Filipenses

Teniendo presentes las distancias histórico-temporales entre las teorías sobre las nuevas masculinidades y la antigüedad de las literaturas sagradas, al abordar propiamente Flp, llama la atención el comportamiento de Pablo con la comunidad y la(s) masculinidad(es) emergente(s) en la carta. Para comprender mejor las persuasiones, haremos un abordaje corto sobre la masculinidad grecorromana y judía, evidenciaremos asuntos generales en relación con la experiencia de masculinidad en esta carta paulina hasta dejarnos persuadir hermenéuticamente por la escena específica en 2,19-24, un texto desatendido por comentaristas y exégetas del Testamento Cristiano.

3.1. El patriarcado, el honor y la vergüenza mediterránea

Es una premisa contundente: el texto bíblico es eminentemente patriarcal, con todo lo que implica, regulando cultural y simbólicamente las relaciones entre los géneros, privilegiando el poder masculino. El patriarcado está en las culturas antiguas, en la Biblia, en la comunidad cristiana primitiva y, por lo tanto, está en la carta a los Filipenses, afectando la cosmovisión, las relaciones y el comportamiento de hombres y de mujeres. En la sociedad romana el patriarca, padre de familia o *paterfamilias* -propietario de la esposa, hijos, esclavos, animales, edificios, tierras- ejercía poder sobre su familia y la vida de sus miembros como *patria potestas*, autoridad aprobada por el imperio según el derecho romano y legitimado en las literaturas grecorromanas que permitía, incluso, castigar con crueldad a los hijos (Cáceres, 2011, p. 78). Sin embargo, se observa en las narraciones de los primeros cristianos una crítica creciente contra esos patrones establecidos, no sin dificultad o contradicción, proyectando una desafiante forma de comprensión del mundo (Da Silva Matos y Silva Nogueira, 2016, pp. 44-45), aunque, posteriormente, podría verse en las literaturas tardías del segundo testamento, una asimilación de la cultura imperial -y por lo tanto, de sus nociones de masculinidad- dentro de la casa eclesial, quizá con el objetivo de vivir con tranquilidad en medio del contexto político ante la disminución de la ansia escatológica cristiana (Villalobos, 2020, pp. 123-148).

¹¹ Aunque, al interior de la Iglesia Católica en América Latina, el Documento de Aparecida solicita acciones pastorales para pensar críticamente la situación de los varones en América latina. Aquí empiezan a abrirse nuevas perspectivas eclesiales para humanizar las masculinidades (n. 463).

Esta comprensión de las relaciones humanas dentro de la sociedad mediterránea como contexto del desarrollo cultural reflejado evidenciado en las literaturas bíblicas, interpretan la vida desde los esquemas del *honor* y la *vergüenza*. Las complejas y competitivas relaciones del honor *-asignado* o *adquirido-* señalan las fronteras de la valoración, la reivindicación, la honra, la honorabilidad, la reputación y el reconocimiento social de la persona por su conducta al pertenecer a un grupo, a partir de la comprensión, confluencia y mantenimiento del *poder* -control en la conducta de otros-, la *religión* -actitud de respeto y homenaje ante quien controla la existencia- y *status basado en el género* -deberes y derechos basados en la diferencia biológica de los cuerpos sexuados-. Quien se encuentre fuera de estas comprensiones son consideradas negativamente y tratadas como necias, ridículas, despreciables, desviadas, impuras, sucias, profanadas y recluidas en una especie de basurero social con tal de conservar el honor de otras comunidades y de sus miembros. El honor, en la mayoría de las ocasiones, está mediado por los varones, sin mezclarse con las mujeres, generándose divisiones morales de las tareas y relacionándolas a ellas y sus conductas con el mundo de lo privado y sometidas a la seguridad simbolizada con lo varonil, haciéndolas más cercanas a la vergüenza en caso de violar alguno de estos parámetros antropológicos y culturales (Malina, 2009, pp. 45-74). En síntesis, adquirir honor es una actividad suprema y masculina (Cáceres, 2011, p. 67). La sociedad grecorromana e israelita reproducía estos cánones de comportamiento y, en ese medio, nacieron y crecieron las comunidades cristianas.

3.2. El “verdadero hombre” grecorromano y judío ante Pablo de Tarso

Sociedades y culturas de todo tiempo se han preocupado por la dificultad de cultivar y cuidar la virtud de la masculinidad y la clásica cultura grecorromana no es distinta, contrario a lo supuesto sobre una total apertura. Ver con odio el afeminamiento hasta patologizarlo, ridiculizarlo y condenar a la muerte la homosexualidad fue expresado por muchos pensadores y consignado en sus diversas literaturas. El guerrero, la guerra y la muerte en combate, respaldados por la excelencia moral en la ciudad y la política, siempre fueron paradigmas de masculinidad para demostrar virilidad. La masculinidad mediterránea de ayer es muy similar a la masculinidad contemporánea de hoy, exigiendo a los hombres las mismas conductas exitosas, agresivas, dominantes, independientes y autónomas; el interés permanente y experimentado -aunque continente- por el sexo; esconder emociones, fragilidades y sentimientos -más entre varones griegos, menos entre los romanos-; hablar bien y con inteligencia, saber gobernar, tener resistencia y autocontrol contra el dolor y demás situaciones; hasta procurar el buen aspecto y la comunicación corporal adecuada evitando conductas afeminadas y faltas de hombría. Las características masculinas se relacionan, por conse-

cuencia, con el honor y la divinidad (Cáceres, 2011, pp. 59-94). Es el contenido para llegar al objetivo de ser, como consecuencia, un *verdadero hombre, viril y virtuoso* (Villalobos, 2020, pp. 151-157, 179-180).

Por lo tanto, no es posible pensar una masculinidad hebrea, palestinese, distante de las construcciones masculinas heredadas de la cultura grecorromana. El judaísmo no era una institución cerrada, más aún, cuando su territorio fue invadido por el imperio griego y, posteriormente, por el romano. Son muchos años de invasión sociopolítica y cultural como para pretender una única y aislada visión y definición de lo masculino. La división del trabajo y el culto al emperador hizo heredar y acentuar los significados del varón romano y estas perspectivas, de alguna manera, son absorbidas por el judaísmo, sin alejarse de sus propias comprensiones culturales. El varón judío también ganaba autoridad proveyendo alimentos y seguridad, acentuando la formación patriarcal, sobre todo, en los hijos varones promoviendo, luego de la circuncisión -quizá la práctica religiosa masculinizante más significativa, aunque rechazada en otros espacios mediterráneos-, el estudio de la Torá y las demás Escrituras, las prácticas y disciplinas religiosas, la formación laboral para la consecución del dinero y la obtención de una esposa para continuar con el crecimiento familiar, ganando autonomía y adultez -y continuidad- ante la figura del padre. La disciplina, el autocontrol, el autodomínio, el distanciamiento de las mujeres, en síntesis, el temor a perder el honor por la vergüenza, también eran conductas deseables en el varón judío. En consecuencia, la virilidad, producto del esfuerzo honorable del hombre judío, también quedaba simbolizada en los principales héroes del judaísmo -Moisés, Elías y Eliseo- reflejando metafóricamente a la divinidad (Cáceres, 2011, pp. 55-57, 95-113).

Y en Filipos no habría excepción. Como ciudad de cultura romana, asume su nombre patriarcal por el rey Felipe II, padre de Alejandro Magno. Filipos fue muy importante por su comercio e historia, era lugar de paso obligado a Europa por Grecia desde Asia Menor, siendo uno de los focos de la historia del imperio. Hacia la época de Pablo, su población era romana culturalmente, en su origen y ciudadanía (Hch 16,21), como también un territorio militarmente simbolizado. Además, contaba con una pequeña colonia judía sin sinagoga, haciendo sus ritos y abluciones en la orilla del río (Basevi, 2013, p. 146; cfr. Hch 16,13). Fundada por inmigrantes en el siglo VII a.e.C., ubicada en una amplia llanura y atravesada por la vía Egnatia, presenta dos llamativas características culturales: 1) como colonia militar romana, tal vía tenía como objetivo facilitar el movimiento de los soldados y su equipo; 2) la ciudad tenía preferencia por dedicar sus templos y estatuas a divinidades femeninas (Pixley, 1998, p. 65). Si bien el patriarcado se mantuvo inalterable y los cambios de género fueron muy lentos -más aún con los significados militares de fondo en la historia filipense cuyo ambiente y comprensión de lo masculino era romano-, se modificó la imagen del guerrero viril para dar paso al varón urbano lleno de virtudes cívicas (Cáce-

res, 2011, pp. 58, 95) quizá por el fenómeno migrante y por el asentamiento de varones militares retirados. Pablo se mueve en esta ciudad donde, curiosamente, confluyen cambios e imaginarios, coexistiendo estas imágenes promotoras, por un lado, de la fuerza viril militar y, por otro, de una espiritualidad forjada desde la metáfora femenina.

El cuerpo masculino de Pablo de Tarso sintetiza historias y también culturas. Por la universalidad de su mensaje y misión le han llamado, con razón, *cosmopolita*. Él es *hebreo* de nacimiento y práctica religiosa (Gal 2,15; Flp 3,5-6; Rm 9,3-5; 2Cor 11,22), se comunica en los marcos del *helenismo* (Flp 4,11; Rm 1,19-20) y es un ciudadano *romano* (Hch 22,28) presentado siempre con su nombre latino. Forma parte de la diáspora hebrea diseminada por el mundo grecorromano. Su pensamiento y existencia está marcado por este intercambio e inculturación (Vanni, 2002, pp. 9-12). Por lo tanto, en Pablo confluyen todos los marcos mencionados, todas estas visiones de masculinidad hegemónica como hombre grecorromano y judío. Con estos valores de fondo tuvo su experiencia religiosa con Jesús resucitado, fundando y orientando comunidades cristianas el resto de su vida. Y, entre ellas, en Filipos, la primera, antigua y amada, comunidad cristiana.

3.3 Fruto del amor contracultural, emerge la ekklesia filipense y el escrito paulino

Pablo, junto a Silas y Timoteo, llegó a Filipos, ciudad del norte de Grecia, en el segundo viaje misionero (Hch 16,6-40). Fue la primera ciudad europea donde se predicó el Evangelio y fundó una comunidad entre los años 49-50 (Vidal, 1996, p. 25, 284; Vanni, 2002, p. 80). En esta ciudad empezaba una nueva etapa: eran en su mayoría cristianos de la gentilidad con algunos conversos al judaísmo que amaron a Pablo -comunidad mixta por nombres griegos según 4,2- demostrándole profundo afecto siendo generosos apoyando su misión y asumiendo su necesidad. Él responde con gran confianza y por ello acepta la ayuda material (Basevi, 2013, p. 147; cfr. Flp 1,7; 4,1.15-17).

A esta comunidad eclesial, Pablo quizá escribe tres cartas: 1) FlpA, hacia finales del año 53, al comienzo de su prisión en Éfeso¹², agradeciendo con una pequeña al recibir ayuda económica de los filipenses a través de Epafrodito, quien se queda con él para cuidarle y envía su escrito con los acompañantes filipenses (4,10-20); 2) FlpB, hacia comienzos del año 54, desde Éfeso, luego de enfermar gravemente y sanarse Epafrodito, lo devuelve a su comunidad en Filipos con otra comunicación, texto base para componer la carta tal como ha sido recibida por la tradición (1,1-3,1a.4,4-9.21-23), informando aún desde la prisión

¹² Sin entrar en el debate de la procedencia de la carta, que podría ser también Roma (Hch 28,16-31) o Cesarea (Hch 23,23-26,32). La cercanía geográfica de Éfeso, lugar de Pablo prisionero, con Filipos, facilitaría la comunicación y tendrían sentido la noticias sobre los planes de viajar a esa comunidad (Flp 1,25-26; 2,24). Por ello, sería el lugar comúnmente aceptado por la academia actual (Vidal, 1996, p. 283; Vanni, 2002, p. 81).

un posible viaje con Timoteo a Macedonia, luego de conseguir la libertad, a quien posteriormente enviaría, pero desde la prisión (Vidal, 1996, pp. 20, 30; cfr. Flp 1,25-26; 2,19-24.25-30; Hch 19,1-20,1); 3) habría otra carta coherente en su unidad literaria -podríamos considerarla como FlpC- correspondiente a la sección 3,1b-4,3 de imposible datación histórica (Piñero, 2015, pp. 432-436)¹³.

Flp sería un texto editado a partir de varios envíos de Pablo. Aunque es viable considerar tres cartas, no rehuimos las críticas contra la hipótesis: la totalidad de la misiva estaría cohesionada por el afecto y su tono familiar revelando la personalidad, sentimientos íntimos y afanes de Pablo, sin que esto deteriore la unidad literaria fundada en la confianza comunitaria que contrasta la oración con la noticia personal, la invitación con la elaboración teológica, la mezcla de proyectos con los saludos, lo moral con lo dogmático, justificando la inexistencia de una estructura bien definida para remarcar fronteras temáticas. Los cambios temáticos no afectan su comprensión ni el contenido literario y teológico (Vanni, 2002, pp. 80-81; Basevi, 2013, pp. 145-147; Piñero, 2015, pp. 432-433).

Pablo aborda asuntos doctrinales abiertamente y sin sistematizaciones, primando un contenido existencial y persuasivo. Llama a vivir en el sufrimiento, interpretando la historia desde Cristo, modelo definitivo de humanidad, teniendo sus mismos sentimientos, asumiendo con alegría el derramamiento de sangre ordenando la vida y la muerte al Padre, asumiendo la santidad con la cruz y llegando a la exaltación por él y junto a él, fundamentando la vida cristiana. Es vivir con plena humanidad en medio del sinsentido del dolor y del mal (Basevi, 2013, pp. 148-149; cfr. 2,15). Contra el conflicto, la persecución, la rivalidad, la enfermedad y la muerte acechando a Pablo y su comunidad, llaman la atención, por un lado, la alegría permanente de la carta (1,4.25; 2,2.17-18.28-29; 3,1; 4,1.4,10) y, por otro, la ternura evidente (1,2-3.7-8.9.16). Alegría y ternura hacen emerger valentía, defensa de la fe, firmeza, lucha, unidad amorosa, solidaria y cariñosa (1,14-15.27-28; 2,1-2.4; 4,1.10.17), orgullo por el crecimiento, compañía, esperanza (1,25-26), humildad (2,3-4; 3,20-21), amistad, autonomía, confianza paciente (2,1-4; 12.20; 3,2) incluso en la adversidad (2,14-15), preocupación mutua y compasiva (2,20.25-28), compañerismo con mujeres (4,2-3); comprensión (4,5), apertura a nuevos valores transmitidos por la cultura, propio de un misionero itinerante (4,8). Así testimonia Pablo la entrañable relación con la comunidad por él fundada (Vidal, 1996, p. 284).

¹³ Aunque la inclusión de FlpC dentro de FlpB como fusión editorial respondería a una estrategia literaria para presentar a Pablo como vencedor de los falsos maestros, este análisis podría considerar oportuno separarlas (Piñero, 2022, p. 275), aunque podría proyectar las expresiones libres de su masculinidad de un contexto a otro.

3.4 Una *ekklesía* que, en la debilidad de lo masculino, expresa la fuerza amorosa

FlpB, como nota llena de alegría (Piñero, 2015, p. 434), es punto de partida para la reflexión pretendida por dos razones: 1) por la estructura de la carta, en la que predomina el tono de amistad con una exhortación serena, a diferencia de FlpA, un agradecimiento que, si bien es cercano y alegre, también manifiesta los límites de Pablo al recibir esta solidaridad económica resaltando su praxis misionera manifestando su *independencia* (*avtárkis* en 4,11)¹⁴; 2) en consecuencia, se percata en la lectura inmediata de la carta el contenido con la mayor cantidad de frases que reflejan las emociones, cercanías y afectos de Pablo por la comunidad, asunto que, presuntamente, contraría la masculinidad estereotipada y hegemónica grecorromana, incluso judía, con unas masculinidades marginales y emergentes de la situación de persecución, precariedad y sufrimiento. Según Vidal (1996, p. 291) y extrayendo sin descartar del todo de FlpB a FlpC, de tono más preciso, contundente, como de batalla intelectual, por la presencia de adversarios judaizantes en la comunidad (Piñero, 2015, pp. 434-435), presentaría el siguiente esquema:

- 1,1-2: prescripto
- 1,3-11: proemio
- I. 1,12-26: información sobre la situación de Pablo
- II. 1,27-2,18: exhortación
 - Ia. 1,27-30: la constancia frente a la hostilidad del medio ambiente
 - Ib. 2,1-11: unión dentro de la comunidad
 - Ic. 2,12-18: exhortación conclusiva
- III. 2,19-30: recomendación para Timoteo y Epafrodito
- 3,1a.4,4-9.21-23: conclusión de la carta

Esta carta de amistad contiene textos de *comunicación-información* (1,12-26), *exhortación* (1,27-2,18) y *recomendación* (2,19-30). Como se mencionó antes, el contenido de FlpB está determinado por la sanación de Epafrodito (2,25) y por la alegría de su escritura (Piñero, 2022, p. 274). Además, esa estructura revela la ubicación de la perícopa que nos persuade (2,19-24) como una *recomendación*, asunto sugestivo y evocador de nuevos significados al encontrar en su interior menciones a la comunidad y los vínculos de amistad masculina. Aunque ya mencionado en el numeral 3.3, el proceso en la narración muestra un apóstol comprometido, pero sufriente, asumiendo comportamientos

¹⁴ Según Senén Vidal, FlpA parece una apología más que una acción de gracias. Acepta la ayuda como excepción. Demuestra confianza comunitaria con los filipenses porque, durante la crisis corintia, debió defenderse a propósito de su independencia económica evitando gestar relaciones de patronazgo-clientela. La situación fue muy complicada para Pablo, quizá la estuvo viviendo mientras redactaba la carta (1996, pp. 284-285. Cf. 1Cor 4,12; 9,15; 2Cor 11,7-11).

impropios de un verdadero hombre, quizá por la libertad de sentirse amado por la comunidad que fundó: es un hombre que expresa sentimientos alegres por su comunidad (1,3-4) con amor entrañable, valiente pero débil, desde los límites de la prisión (1,7-8.12-26; 4,14-17) deseando el crecimiento y los vínculos amorosos dentro de la comunidad, sin soberbias de ningún tipo (1,9; 2,1-4). Si bien hay expresiones de fuerza, combate y de enfrentamiento a los adversarios, prima su contexto de sufrimiento y persecución hasta el martirio, definiendo las expresiones de ánimo empleadas para su comunidad (1,27-30; 2,17-18). Fuera de FlpB, en FlpC, llega a llamar la atención cómo el apóstol admite su capacidad de reconocer el error, llamando a la imitación en medio de sus lágrimas, en una cultura que niega el derecho masculino al llanto (3,18). Es un comportamiento coherente con la *kénosis* que identifica a Jesús y, asumida por Pablo, le permite entrar amorosamente en un vínculo afectivo con su comunidad, con otros hombres, incluso, con mujeres, asunto que no es bien visto por la sociedad grecorromana de la época (4,2-3; cfr. Hch 16,12-15.40). El apóstol no se comportó a la altura de un verdadero hombre porque su deseo está en comportarse a la altura de un discípulo de Cristo (2,30; 3,9).

Este abajamiento de Jesús llega hasta el abajamiento de Pablo, encarcelado, en la comunidad, rodeado por un par de hombres débiles, un enfermo y un joven, Epafrodito y Timoteo. Si bien la lectura del texto llama la atención desde esta perspectiva de género sobre las masculinidades, intriga saber por qué para varios comentaristas la escena no es significativa. Por ejemplo, Piñero señala solo la función literaria del texto, afirmando que “no tiene problemas especiales de comprensión” siendo el paso previo al final de una carta (2015, p. 424; 2022, p. 288). García afirma el tono personal en el que Pablo, desde la soledad de la prisión, añora y se pone en contacto con los filipenses a través de Timoteo y Epafrodito, porque quizá no haya vuelto a verlos desde la fundación de la comunidad, quienes se mantienen fieles a él atendiendo sus altibajos misioneros (1995, p. 546). Alonso Schökel y Mateos se limitan a mencionar la escasez de colaboradores y la estima de Pablo por ellos (1987, p. 966). Byrne, según el comentario de Brown, Fitzmyer y Murphy (2004, p. 311), muestra la profunda estima de Pablo y la memoria agradecida con Timoteo (Cfr. Hch 16,1-3; 17,14-15; 19,22; 1 Tes 3,2; 1 Cor 4,17).

La información no es suficiente. Por ello, leer la correspondencia concéntrica de los versos y sus temas evidencian más puntos de interés:

- A – Ayuda del Señor, envío a Timoteo, Pablo animado por saber de su comunidad (19)
- B – Timoteo, *amigo íntimo* y único de Pablo, preocupado por la comunidad (20)
- X – *No es el propio egoísmo sino la vida del Mesías* (21)
- B' – Comunidad sabe la calidad de Timoteo, cercano entrañablemente a Pablo (22)

A' - Ayuda del Señor, deseo de visita de Pablo luego de saber su suerte (23-24).

Aunque las ideas corresponden temáticamente según la exposición de los versos, la cohesión se da por la repetición de varias expresiones¹⁵. El texto, en su unidad, revela asuntos que muestran una masculinidad emergente por el contexto de la situación límite vivida y, quizá por ello, marginal: 1) Pablo reconoce que no es capaz de hacerlo todo solo, necesita ayuda (19.22); 2) se refiere a una persona joven y entrañable como *amigo íntimo* y lo vincula a él como un hijo (20.22); 3) el texto presenta una preocupación mutua, Pablo motivado por Timoteo, ambos preocupados por la comunidad junto al deseo de regresar de visita (20.22); 4) revela angustia a la comunidad al desconocer su suerte, sin abandonar la esperanza de un reencuentro (19.24). Como señalamos antes, la visibilización de las emociones y el significado de la amistad como dos tópicos críticos que definen la masculinidad -entre otros asuntos emergentes-, se ponen en crisis en la lectura de esta perícopa.

3.5. Amor entre varones: complicidad y renovación comunitaria

A propósito de los asuntos señalados y según lo percibido en la perícopa, es persuasiva la presencia del griego *isópsikos*, significando *la misma grandeza del alma, igualmente excelente*, refiriéndose al vínculo entre Pablo y Timoteo. La palabra figura únicamente en FlpB 2,20. Según Balz y Schneider (1998, p. 2043) no hace referencia a “tener los mismos sentimientos” que Pablo -tampoco da las razones-, aunque esta posibilidad la contemplan Coenen, Beyreuther y Bietenhard (1994, p. 190) y es la traducción compartida por Piñero, “a nadie tengo por iguales sentimientos” (2022, p. 287). Aunque la Biblia de Jerusalén traduzca por “a nadie tengo que se le iguale” (1998), en todos los casos se percibe cercanía, complicidad y afecto. Gusta más la traducción de la Nueva Biblia Española, *amigo íntimo*. Coenen, Beyreuther y Bietenhard reconocen esa traducción porque participa de los mismos sentimientos y es un colaborador de confianza (1994, p. 192).

Este *hápx* está compuesto por dos palabras provenientes de la filosofía clásica: 1) el prefijo *isos*, “de igual valor”, compara, relaciona cosas o personas en su totalidad o una particularidad, constatando igualdad como principio político; dice cantidades, contenidos, rangos sociopolíticos, equidad, justicia jurídica e igualdad radical llegando, incluso, a la armonía cósmica como expresión de la vida social y la divinización del ser humano; la partícula es evidenciada 8 veces dentro del Testamento Cristiano hasta Flp 2,6 igualando a Jesús con Dios;

¹⁵ La correspondencia no está dada por los extremos del quiasmo, sino a lo largo de la perícopa dando unidad literaria por las repeticiones en forma de binas, a excepción de una sola palabra, como si las expresiones se destilaran del primer verso: *kyrio* en los extremos mostrando la delimitación (19.24); *takéos* (19.24); *elpizo* (19.23); *pémpse* (19.23); *gnús/ginóskete -ginósko-* (19.22); *Iesú* (19.21); *tá peri* (19.20 para *vosotros/ymón*, 23 para *mi/emé*); el conector *gar* (20.21).

2) y el sufijo *psiké*, que abarca el fundamento de la vida y la conciencia, ligada al cuerpo, diciendo personalidad e interioridad. De los más de 900 empleos en la Septuaginta y 100 en el Testamento Cristiano, correspondería más al hebreo *nephesh* significando también *corazón, viviente, espíritu*, incluso, *hombre* (Lv 17,4). Referencia lo vivido por el ser humano, la dinámica vital, energía, exteriorización de diversa clase de emociones y sentimientos siendo sede de la racionalidad, voluntad, moralidad, espiritualidad (Cfr. Dt 6,5; Mt 22, 37) hasta, incluso, el hambre, el deseo sexual, la venganza y la muerte. El alma para el pensamiento hebreo, contenida en todo lo viviente, es el yo mismo de la persona, su interioridad unida a la corporalidad (Coenen, Beyreuther y Bietenhard, 1990, pp. 93-100; 1994, pp. 190-193).

Sin embargo, en la Septuaginta no es frecuente su empleo y la forma *isópsikos*, según Coenen, Beyreuther y Bietenhard, tiene la única correspondencia con el hebreo *ke'erki* -igual a mí, colega, camarada- empleado en el Sal 55,14 cuyo sentido podría corresponder también, con otra expresión, a Dt 13,6 (1994, p. 191). Pese a esto, al revisar el texto hebreo, la correspondencia lingüística no parece tan directa como afirman los autores. En tal salmo, *ke'erki*, al provenir de la raíz *'rk*, refiere a una igualdad de rango y la expresión de amistad cariñosa en ese verso proviene de *meyuda'y*, traducido por *amigo íntimo* cuya raíz proviene de *yd'* que significa *conocer* quizá desde el cuidado, reconocimiento o confidencialidad. Además, el verso siguiente recuerda la dulce comunión entre el salmista y su amigo traidor (55,15). Incluso, la expresión en Dt 13,6 por ellos mencionada para *amigo íntimo* es muy distinta y más literal, compuesta por las raíces *re'a*, amigo, y *nefesh*, alma, más semejante con *amigo del alma*. Sin embargo, dentro del caso del Sal 55 y Flp 2,20, existe una apreciación de ternura en el ambiente, pero con el contraste entre la traición dentro del salmo y la amistad profunda en la carta paulina.

De esta manera, *isópsikos*, desde esta amistad masculina, a pesar de los conflictos y divisiones al interior de la comunidad eclesial por soberbias y egoísmos, refiere a igualdad en relación con su participación en la salvación-comunión contra todas las divisiones nacionales y religiosas experimentando, por el Espíritu, fraternidad para suprimir los muros divisores entre judíos, creyentes en Jesús y los antes gentiles (Cfr. Hch 11,17; 2 Pe 1,1). A pesar de las dificultades, Pablo siempre expresa confianza a la comunidad (2,1-4). El amor es nuevo principio y fuerza cohesiva reguladora de las relaciones para tratar con justicia e igualdad. Y el ejemplo está dado por el vínculo entre dos hombres que se aman, a pesar de su situación asimétrica: uno, apóstol sufriente de amplio recorrido; el otro, un discípulo joven que hace el camino del maestro en medio de la adversidad.

3.6. Jesús de Nazaret: paradigma de masculinidad humanizada

El centro de la perícopa revela la correspondencia entre el egoísmo que acecha externa e internamente la comunidad con la vida de Jesús, el Mesías (2,21). La íntima amistad masculina entre Pablo y Timoteo contrasta el egoísmo vivido en la comunidad y fuera de ella, al no transparentar la coherencia del Mesías. El trasfondo de esas actitudes, dicho antes, está en su situación como preso, el contexto de persecución y sufrimiento que le debilita. Mostrarse débil no es algo nuevo para Pablo, existe en su retórica, le lleva a la pérdida del honor como precio para enfrentar situaciones complejas y duras (Cáceres, 2011, p. 86; Cfr. 2 Cor 11,21). Enjuiciado sin saber si vivirá o morirá, interpretando teológicamente su situación (1,7.20-24), aprovechando la visita de Epafrodito enviado por esta comunidad para atenderle afectuosa y económicamente (4,10.14.18) y centrandó su confianza en un hombre joven, quizá inexperto, como Timoteo, crea un escenario que llama la atención por mostrar un encuentro entre hombres débiles: Pablo, encarcelado; Epafrodito, enfermo; Timoteo, joven. Varones simbolizando la cárcel, la enfermedad y la inexperiencia como miedosas fronteras-límite de especial significación para cualquier varón israelita (2,25-30). Con todo esto, Jesús se presenta como modelo que no ambiciona el estatus de divinidad (Tamez, 2020, p. 181) ¿por qué Pablo ambicionaría el estatus de masculinidad?

Es el Mesías lo importante y la carta juega con una visión sacramental poco atendida por biblistas y profesionales de la teología. Pablo llama comunitariamente a tener la misma actitud que Jesús (2,5; cfr. 1,20-30; 3,9-11.21) y un ejemplo está en el reconocimiento del vínculo amoroso con Timoteo (2,20.22) es un amor fruto de la rectitud que viene por Jesús (1,11). Cantar el himno como pauta dice el contenido cristo-teológico de esta actitud de Pablo. Se trata de ser como Jesús, abajarse produciendo una igualdad, intimidad, cariño masculino verificado kenóticamente, no solo por el contexto de persecución vivido por Pablo, sino también por el ensañamiento cultural sobre el correcto comportamiento masculino que obliga a controlar sentimientos y comportamientos, so pena de fracasar por afeminamiento. Pareciera que el himno pone en peligro la masculinidad o mejor, la redime: Jesús, Mesías divino, no se aferra (2,6) se despoja, se hace esclavo, se suma en la masa, se simplifica (2,7), se abaja, obedece a la muerte en cruz (2,8). Y esta es la razón de su exaltación. Es la fuerza de la debilidad. No puede ser exaltado lo que no ha sido rebajado previamente. Este abajamiento exaltado que identifica a Jesús tumba la masculinidad imperante y hace emerger la cotidianidad y cercanía de una comunidad que vive el amor en tiempos de oscuridad.

4. Crítica a futuro por los filipenses: teología para formar masculinidades humanizadas

A partir de ciertas aproximaciones al texto bíblico, tanto la teología cristiana como la comunidad eclesial, están saturadas de lenguajes patriarcales, fomentando lo masculino y sometiendo a la inferioridad lo femenino, como también a otros hombres, faltando crítica de teólogos a estos supuestos, a pesar de los hallazgos de las teólogas (Anderson, 2020, pp. 27-28). La teología como ejercicio de humanidad debe comprometerse retomando y releendo los textos de alta densidad teológica -bíblicos, patrísticos, magisteriales y las historias de vida- desde los horizontes de comprensión aportados por las ciencias y las perspectivas teórico-críticas, vislumbrando si su verdadera intención es apostar por procesos de humanización y, al mismo tiempo, por madurar el juicio de la Iglesia, tal como lo expresa la *Dei Verbum* en el numeral 12. Por ello, es necesario elaborar un paradigma teológico que, siendo de género, *generice* también a los varones, desde la Escritura hacia la comunidad de fe en su tarea como intérprete. La comunidad de fe también debe ser interpretada desde esta perspectiva asumiendo la conversión cristiana como proyecto eclesial permanente. Esta visibilización bíblico-teológicamente aún no es asumida por su novedad¹⁶.

Filipenses cuestiona: En la debilidad está la fuerza que viene del amor (2,17-18; 3,20-21; 4,12-14.17). Las rodillas se doblan, proclaman la gloria del abajamiento de Jesús (2,9-11). El encuentro transformador con Pablo cambió su escala de valores: todo es relativo ante el amor por Cristo (3,7-11). Pablo se incorpora a Cristo a partir de lo vivido (Vanni, 2002, p. 83). La fe cristiana, leída y vivida con la mirada puesta en Jesús y con estos indicios presentados por el Pablo histórico, pone en crisis nuestras construcciones teológicas:

(...) el golpe más duro que recibió el patriarcado fue la autorrevelación de Dios en la fragilidad de la encarnación y la crucifixión, al poner de lado la búsqueda de poder y dominio que ha caracterizado a la masculinidad occidental. En sintonía con la encarnación y la pasión, la vida pública y privada de Jesús debió ser análoga con la kénosis y esto implicó que el Verbo encarnado se ubicara socialmente en una posición en la que quedaba despojado de sus privilegios de género (...) El verbo se hizo carne de varón en una situación de desafío al género masculino con su agresiva representación del ideal romano” (Cáceres, 2011, pp. 15, 58).

Sin embargo, a renglón seguido, el autor citado reconoce que los mismos evangelistas cedieron sus cristologías a los valores dominantes de la masculi-

¹⁶ Como ejemplos en el planteamiento de nuevos paradigmas, se conoce, por ejemplo, la obra de Juan José Tamayo, *Nuevo paradigma teológico* (2004) y la compilación de José Luis Mesa Rueda, *El arte de interpretar en teología. Compendio de hermenéutica teológica*, especialmente el capítulo elaborado por Olga Consuelo Vélez (2017). Si bien consideran las hermenéuticas de género y feministas como amplios y valiosos paradigmas teo-metodológicos, carecen de estas perspectivas de nuevas masculinidades. Sin embargo, en el caso de Tamayo, es claro cómo él, teólogo, se ha dejado permeare, cuestionar y transformar por el quehacer teológico feminista.

nidad mediterránea antigua, a pesar de la amenaza representada por Jesús para la imagen del varón, “postulando una alternativa para la comprensión de los géneros”. Sume este camino transcurrido a las persuasiones para seguir forjando amistades íntimas y comprometidas con la visibilización de las masculinidades y la promoción de perspectivas liberadoras para la humanidad, dentro y fuera de la comunidad de fe.

5. Conclusión

Se abren nuevas y pendientes tareas: 1) forjar más investigaciones para recuperar los valores literarios, históricos, culturales y teológicos sobre la Carta a los Filipenses observando otros asuntos más allá de las generalidades de los estudios paulinos y de las especificidades de su atractivo himno cristológico; 2) dejarse persuadir y colaborar, desde las construcciones bíblicas y teológicas, en la construcción y fortalecimiento de los paradigmas de género para las nuevas masculinidades, aprovechando la preocupación eclesial en América Latina (DA no. 463) y las intuiciones de la reflexión feminista; 3) reconocer y velar por un asunto evidente: existen hombres menos privilegiados que, desde las múltiples situaciones de sufrimiento, también son víctimas de un sistema patriarcal, injusto y excluyente determinante de “normalidades” morales, económicas, sociales, políticas, existenciales, de toda índole, a quienes también les pesa la vida ante la incompletitud que les configura por la exigencia social de un supuesto y aparente *deber ser masculino*.

La relación entre categorías bíblicas y teológicas junto a perspectivas que propendan por la promoción de las nuevas masculinidades es una tarea escasa y pendiente aquí, en las comunidades de fe latinoamericanas. Filipenses muestra novedosamente la visión existencial de un Pablo abierto, desde el dolor, a nuevas posibilidades de vida. Sin embargo y en ocasiones, se muestra contradictorio, como lo somos nosotros, habitados por el límite de la humanidad. Pero él, ayer, y nosotros, hoy, continuamos guiados por un paradigma más grande y habitados por el Espíritu propiciador de plenitud humana desde la historicidad de aquel carpintero galileo proclamador del Reinado de Dios y buscador del sentido de la vida desde su novedosa y masculina forma de ser, recordada para siempre. Estos son motivos, razones suficientes, para continuar con esta labor investigativa.

Bibliografía

- Alonso-Schökel, L. y Mateos, J. (1975). *Nueva Biblia Española*. Madrid: Cristiandad.
- _____ (1987). *Nuevo Testamento*. Madrid: Cristianidad.
- Aanderson, H. (2020). *Una teología para reimaginar las masculinidades*. In: Concilium, No. 385, pp. 27-39. Estella: Verbo Divino.
- Balz, H. y Schneider, G. (1998). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol. I. Salamanca: Sígueme.
- Basevi, C. (2013). *Introducción a los escritos de San Pablo. Su vida y su teología*. Madrid: Ediciones Palabra.
- Brown, R., Fitzmyer, J. y Murphy, R. (eds.) (2004), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento*. Estella: Verbo Divino.
- Cáceres Guinet, H. (2011). *Jesús, el varón. Aproximación bíblica a su masculinidad*. Estella: Verbo Divino.
- Coenen, L., Beyreuther, E. y Bietenhard, H. (1990). *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vol. I. Salamanca: Sígueme.
- Coenen, L., Beyreuther, E. y Bietenhard, H. (1994). *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vol. IV. Salamanca: Sígueme.
- Da Silva Matos, D. y Silva Nogueira, S.M. *Confrontando el Sistema Patriarcal Romano: Una mirada a partir de la Passio Sanctorum Perpetuae Et Felicitas y de los Hechos de Pablo y Tecla*. In: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, Quito, No. 73, pp. 43-59.
- Gonzaga, W. y Silva Almeida Filho, V. (2020). *O uso do Antigo Testamento na carta de Paulo aos Filipenses*. In: Cuestiones Teológicas, Medellín, V. 47, No. 108, pp. 1-18.
- Guijarro Oporto, S. y García, M.S. (eds.) (1995). *Comentario al Nuevo Testamento*. La Casa de la Biblia. Madrid, Salamanca, Estella: Atenas, PPC, Sígueme, Verbo Divino.
- Malina, B. (2009). *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*. Estella: Verbo Divino.
- Mesa Rueda, J.L. (comp.) (2017). *El arte de interpretar en teología. Compendio de hermenéutica teológica*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Míguez, N. (2009). *Filipenses: la humildad como propuesta ideológica*. In: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, No. 62, pp. 34-49, Quito.
- Muñoz Sánchez, H. (2017). *Hacerse hombres. La construcción de masculinidades desde las subjetividades*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Novoa, A. y Vélez, O.C. *La categoría kénosis. Una lectura desde la perspectiva de género*. In: Theologica Xaveriana, Bogotá, No. 169, pp. 159-190.
- Osorio Herrera, B.L. *Kénosis y donación: la kénosis como atributo divino*. In: Cuestiones Teológicas, Medellín, No. 96, pp. 347-376.

- Parotti, C. (2001). *A propósito de masculinidad*. In: Theologica Xaveriana, Bogotá, No. 140, pp. 597-608.
- Piñero, A. (2015). *Guía para entender a Pablo de Tarso. Una interpretación del pensamiento paulino*. Madrid: Trotta.
- _____ (2022). *Los libros del Nuevo Testamento. Traducción y comentario*. Madrid: Trotta.
- Pixley, J. (1998). *Los primeros seguidores de Jesús en Macedonia y Acaya*. In: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, No. 29, pp. 59-83, Quito.
- Reyes, F. (2009). *Al clarear la mañana. Una lectura del evangelio de Marcos desde la perspectiva de la masculinidad*. In: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, No. 64, pp. 43-56, Quito.
- Rodríguez Moreno, M.B. (2019). *Fundamentos de la kénosis con perspectiva de mujer. Una lectura de Filipenses 2,5-11*. In: Franciscanum, No. 172, pp. 1-17, Bogotá.
- Román-López Dollinger, Á.E. (2018). *Conversión pentecostal de pandilleros: Construcción de masculinidades no violentas en contextos pentecostales*. In: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, No. 77, pp. 121-144, Quito.
- Ruiz Arroyave, J.O. (2013). *Masculinidades posibles, otras formas de ser hombres*. Bogotá: Desde Abajo.
- Sánchez Pereira, D. (2005). *En el movimiento de las palabras y en el encuentro de los cuerpos. Una aproximación a la Carta a Filemón, Ápica y Arquipo, en perspectiva de las masculinidades*. In: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, No. 50, pp. 82-86, Quito.
- Schüssler Fiorenza, E. (2000). *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*. Madrid: Trotta.
- Solano, J.M. (2023). *Una aproximación al epistemicidio en los pueblos indígenas en Abya Yala*. In: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, No. 91, pp. 176 -193, Quito.
- Tamayo Acosta, J.J. (2004). *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Trotta.
- Támez, E. *Lectura latinoamericana y caribeña de la Biblia y lectura poscolonial de la Biblia: una comparación crítica*. In: Revista Bíblica, Buenos Aires, No. 82, pp. 167-188.
- Ubieta López, J.A. (dir.) (1998). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Vanni, U. (2002). *Las cartas de Pablo*. Buenos Aires: Claretiana.
- Vidal, S. (1996). *Las cartas originales de Pablo*. Madrid: Trotta.
- Vieira Sampaio, T.M. (2000). *Consideraciones para una hermenéutica de género del texto bíblico*. In: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, No. 37, pp. 7-13, Quito.

Villalobos Mendoza, M. (2020). *Masculinidad y otredad en crisis en las Epístolas Pastorales*. Barcelona: Herder.

Recursos visuales

¡Conoce la antigua ciudad de Filipos!

Neápolis parte 1

Neápolis parte 2

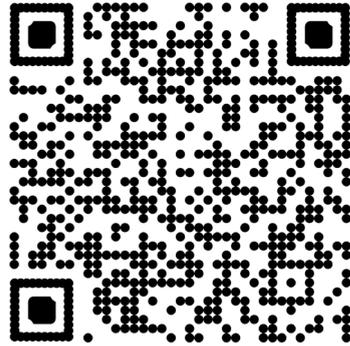
Filipos parte 1

Filipos parte 2

Ingresa al siguiente enlace y conoce todo el material y también a los videos futuros: <https://tinyurl.com/caminhosdepaulo>



Audio Portugués



Subtítulos en español

Desde 1988, fecha de su nacimiento, hemos publicado los siguientes títulos:

1. Lectura popular de la Biblia en América Latina
2. Violencia. Poder y opresión
3. La opción por los pobres como criterio de interpretación
4. Reconstruyendo la historia
- 5-6. Perdónanos nuestras deudas
7. Apocalíptica: Esperanza de los pobres
8. Militarismo y defensa del pueblo
9. Opresión y liberación
10. Misericordia quiero, no sacrificios
11. Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
12. Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
13. Espiritualidad de la resistencia
14. Vida cotidiana: resistencia y esperanza
15. Por manos de mujer
16. Urge la solidaridad
17. La tradición del Discípulo Amado. Cuarto Evangelio y cartas de Juan
18. Goel: solidaridad y redención
19. Mundo negro y lectura bíblica
20. Pablo de Tarso. Militante de la fe
21. Toda la creación gime...
22. Cristianismos originarios (30-70 dC)
23. Pentateuco
24. Por una tierra sin lágrimas
25. ¡Pero nosotras decimos!
26. La Palabra se hizo india
27. La Iglesia de Jesús, utopía de una Iglesia nueva
28. Hermenéuticas y exégesis a propósito de la carta a Filemón
29. Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 dC)
30. Economía y vida plena
31. La carta de Santiago
32. Ciudadanos del Reino
33. Jubileo
34. Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
- 35-36. Los libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas
37. El género en lo cotidiano
38. Religión y erotismo. Cuando la Palabra se hace carne
39. Sembrando esperanzas
40. Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
41. Las mujeres y violencia sexista
- 42-43. La canonización de los Escritos apotóxicos
44. El evangelio de Lucas
45. Los Salmos
46. María
47. Jesús histórico
48. Los pueblos confrontan el imperio
49. ¡Es tiempo de sanación!
50. Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas
51. Economía: solidaridad y cuidado
52. Escritos.
53. Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso
54. Raíces afro-asiáticas en la Biblia
55. Deuteropaulinas: ¿un cuerpo extraño en el cuerpo paulino?
56. Re-imaginando las masculinidades
57. Reproducción humana. Complejidad y desafíos
58. Apócrifos del Segundo Testamento
59. Vida en comunidad
60. Profetas Anteriores (Josué, Jueces, 1+2 Samuel y 1+2 Reyes)
61. Pactos de vida y pactos de muerte
62. Las voces originarias de Pablo
63. Por un mundo sin muros. Biblia y migración
64. El Evangelio según Marcos. La verdadera Buena Noticia en un mundo engañado por los Imperios
65. Espiritualidad bíblica en una perspectiva ecológica
66. Crisis alimentaria
67. Meguilot. Enfoque feminista
68. La Carta a los Efesios
69. Religión, culturas e identidades en la Biblia
70. Biblia e Integridad
71. Amós, el profeta y poeta
72. Hechos de los Apóstoles: Espíritu Santo y las comunidades
73. Culturas Mediterráneas
74. Guerra y Paz
75. Jueces
76. La Carta de Pablo a los Gálatas
77. Pinturas hermenéuticas: lecturas jóvenes de la Biblia
78. Poder y Corrupción
79. Escritos II
80. Ecología
81. Nehemías
82. Imperialismos, Colonialismos y Biblia
83. Comunidades Alternativas
84. Pandemia e Biblia
85. Trata de Personas
86. Niñez
87. La Carta de Pablo a los Romanos
88. Deconstruyendo fundamentalismos en la Biblia y en la vida cotidiana
89. Hermenéutica campesina de la Biblia
90. Job: Una lectura actual y situada
91. "Entre ustedes no será así": Resistencia, resiliencia... en la violencia
92. Diosas, Brujas y Profetisas
93. "Cuando mis palabras eran piedras" - Hermenéuticas solidarias con Palestina

